СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ СТРАН ВОСТОКА

19
С-56

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ СТРАН ВОСТОКА

57254
8364

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1965

Библиотека Общественных Наук Арм. ССР
ԳԱԱ Արևելագիտության Ինստ. Գրադարան
БИБЛИОТЕКА Ин-т Востоковед. АН Арм. ССР

Ответственный редактор
С. Н. ГРИГОРЯН

3247

Индекс 1—5—5
357—65

ОТ РЕДАКТОРА

Современная эпоха общего кризиса капитализма и перехода человечества к социализму, важнейшей составной частью которой является национально-освободительное движение, пробудила творческую энергию многомиллионных масс некогда забитых и угнетенных народов Востока, вовлекла их в мировой революционный процесс, превратила их, по словам В. И. Ленина, «в активный субъект мировой истории». Распад колониальной системы империализма и выход на международную арену десятков молодых независимых государств Азии и Африки, приступающих к строительству новой жизни и определяющих пути своего дальнейшего развития, сопровождается необычайной интенсификацией всех сфер их духовной жизни. Авторы статей видели свою задачу в том, чтобы проследить, как под влиянием международного революционного движения, всемирно-исторических успехов социализма и марксизма-ленинизма буржуазные мыслители различных идейных направлений в странах Востока решают коренные проблемы общественного развития своих народов, всего национально-освободительного движения.

Н. П. АНИКЕЕВ

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ САРВАПАЛЛИ РАДХАКРИШНАНА

С. Радхакришнан (род. в 1888 г.) по праву считается крупнейшим представителем буржуазной философии современной Индии, философии, неразрывно связанной с развитием национально-освободительного движения и эволюцией национальной буржуазии.

Буржуазная идеология современной Индии, ее философские и социологические учения представляют собой сложную, многоплановую и довольно пеструю картину. Модные философские школы буржуазного Запада — неогегельянство, экзистенциализм, логический позитивизм, социометрия и т. п.— соседствуют в ней с традиционными философскими системами древней и средневековой Индии. Индийская буржуазная философия рассматривает обширный круг проблем, начиная от схоластических вопросов религиозного спасения и мистической интуиции вплоть до попыток осмысления новейших данных естествознания; исследования духовного и философского наследия многовековой культуры Индии переплетаются в ней с обсуждением проблем современного развития и природы социализма и т. д. Однако этой пестроте проблем, школ и течений буржуазной идеологии и философии Индии присущи некоторые общие черты, среди которых можно выделить следующие.

1. Характер национально-освободительного движения страны и место в нем национальной буржуазии привели к тому, что из всего многообразия философской проблематики преимущественное внимание уделяется проблемам социально-этического плана: назначение человека в системе окружающего его бытия, смысл его жизни, его место и роль в обществе, природа общества и нации, взаимоотношения различных обществ, наций и государств, влияние прошлой истории на

современность и т. д. В своем подавляющем большинстве философские учения Индии имеют гуманитарный характер (кстати сказать, поэтому из философских течений Запада признание в Индии получили прежде всего неокантианство и неогегельянство: абсолютный идеализм Бредли, мистицизм Мак Тагарта, феноменология Гуссерля, интуитивизм Бергсона, а также религиозно-этические взгляды Д. Раскина, Л. Н. Толстого и др.), однако это не исключает обращения отдельных индийских философов к данным естественных наук и попыток их интерпретации.

2. Тесное переплетение национальных проблем с проблемами международными предопределяет весьма широкий диапазон вопросов, рассматриваемых в философских, социологических и общественно-политических учениях. Теоретическое осмысление проблем национального развития обычно перекликается с размышлениями над судьбами мировой цивилизации, судьбами всего человечества.

Вообще говоря, любая идеология и философская система и Запада, возникнув прежде всего в конкретных условиях той или иной страны, претендует на решение всех мировых проблем. Но влиятельнейшие философские учения Запада (за исключением, конечно, марксистского) опираются, как правило, на действительность лишь высокоразвитых стран и не принимают в расчет огромного влияния на ход мирового развития народов Азии и Африки, бывших долгое время пассивным объектом истории, а ныне превращающихся в ее активного творца. Идеологические и философские школы Азии и Африки, в том числе и Индии, не обходят этого обстоятельства и лишены обычно подобной однобокости западной философии, ее своего рода европоцентристского дальтонизма. Они стараются учитывать взаимообусловленность всех составных компонентов исторического процесса, рассматривают его в более широкой — всемирной перспективе, не игнорируют неразрывной связи народов Востока и Запада. Поэтому мировоззрение почти всех крупнейших мыслителей Индии отличается универсальностью, в круг их интересов вовлечены коренные проблемы не только национального, но и мирового развития.

Правда, все возрастающее значение стран Азии и Африки в нынешней международной жизни, в которой они до недавнего прошлого находились на ее «периферии», приводит нередко многих их мыслителей к преувеличению, гипертрофированию значения своих стран в современном мире и используется ими в качестве повода для выступления с притязаниями на решение проблем всего человечества с узконационалистических платформ. Эта идеологическая аберрация, затронувшая и некоторых индийских мыслителей, порождает у них зачастую своеобразный антипод европоцентризма — востокоцентризм.

Для подкрепления подобных притязаний их авторы обычно ссылаются на богатейшие традиции духовного наследия Индии, якобы дающие им право говорить от имени накопленной веками ее народами мудрости.

3. Индия — страна древнейшей цивилизации человечества, где прошлое уживается с настоящим, и это обусловливает чрезвычайно большое влияние на ее идеологические и философские учения духовного наследия, придавая актуальность проблемам отношения к традициям. В условиях попрания чужеземными поработителями национального достоинства и национальной культуры народов Индии их духовное наследие приобрело в глазах ее мыслителей еще большую привлекательность и значимость. Как правило, оно представляется им символом национальной самобытности, формой выражения национальной гордости народа. Духовное наследие рассматривается как объединяющее начало в борьбе с идеологической и культурной экспансией колониализма.

4. С большим влиянием традиционного наследия на буржуазную идеологию тесно связана и такая ее характерная особенность, как важное место в ней религии. Само духовное наследие Индии воспринимается здесь как порождение религии; ей обычно приписываются все достижения и все величие культуры былых веков [1]. Из всех многочисленных религиозно-идеалистических систем прошлого наибольшим признанием в современной немарксистской философской и общественно-политической мысли Индии пользуются религиозно-идеалистические учения и теории, содержащиеся в таких древнейших памятниках ее духовной культуры, как Упанишады, «Бхага-

[1] В идеологии Индии, как и в идеологии других цивилизованных стран, издавна сложились два основных направления: рационалистическое, атеистическое и материалистическое, с одной стороны, и религиозно-идеалистическое и мистическое — с другой. Эти два направления проходят через все развитие духовной культуры Индии, и борьба между ними определяет весь ее облик. Но в силу целого ряда обстоятельств ко времени зарождения национально-освободительного движения в Индии, буржуазно-демократического по своему характеру, первое направление не приобрело здесь столь широкого размаха, как в Европе периода буржуазных революций. В Индии безраздельно господствующее влияние сохранялось за вторым направлением, что не могло не сказаться на восприятии традиций духовного наследия и в современной идеологической жизни страны.

бадгита», а также в монистическом идеализме веданты (в ее интерпретации Шанкарой или Рамануджей).

Но главное, пожалуй, даже не в этом. Основная причина религиозности большинства буржуазных философских учений Индии заключается в социальной отсталости страны, обусловленной ее пребыванием длительное время под ярмом колониального рабства. Господство колониализма, задерживавшее и тормозившее социально-экономическое развитие народов Индии, сопровождалось сохранением и засильем во всех сферах ее общественной жизни и общественного сознания средневековых пережитков и форм религиозной идеологии.

Религия оказывалась фактически самой доступной, а зачастую и единственно возможной формой выражения даже прогрессивной общественной мысли и протеста против колониального гнета, к тому же наиболее понятной для широких народных масс, опутанных сетями религиозных предрассудков и суеверий. Не удивительно отсюда, что идеологическая жизнь колониальной Индии выливалась в основном в религиозное русло и проходила в рамках религиозного мировоззрения. После завоевания Индией политической независимости ее социально-экономическая отсталость, доставшаяся ей в наследство от колониального прошлого, а также инерция развития самих форм общественного сознания обусловливают сохранение религиозного влияния и в современной духовной жизни страны.

С этим неразрывно связана и другая причина религиозности немарксистской идеологии Индии. Эта идеология складывалась в тот исторический период (последняя треть XIX — начало XX в.), когда обнаружились все внутренние язвы и пороки и хищническое паразитическое существо господствовавшего на Западе капиталистического строя на его империалистической стадии. С особой остротой звериную природу империализма испытывали на себе народы колониальных стран, бывшие объектом его наиболее жестокой эксплуатации.

Вполне естественно, что буржуазная цивилизация Запада и ее идеалы не только не могли быть приемлемыми для националистических мыслителей Индии, но, наоборот, вызывали у них резкое осуждение (хотя объективно национально-освободительное движение Индии расчищало путь именно для капиталистического развития). Однако это отрицание имело весьма своеобразный характер.

В силу классовой ограниченности даже прогрессивных идеологов буржуазного национализма и их недостаточного знакомства с подлинно научным объяснением законов общественного развития природа капитализма представлялась им не как естественное порождение частнособственнического строя, а как следствие якобы чрезмерного внимания Запада к материальной стороне жизни, что связывалось ими с «мирским, утилитарным, материалистическим» характером всей западной цивилизации вообще. Правда, националистические идеологи не отвергают совсем материальных ценностей, не считают их злом самим по себе,— они признают их важным и необходимым элементом общественной жизни, отдавая должное заслугам Запада в их развитии. Но они полагают, что материальная сторона жизни человека должна быть подчинена духовным, идеальным ценностям, которые ее определяют и которые свое наиболее полное выражение находят будто бы в религии.

Существенное значение в религиозности буржуазной идеологии Индии имеет также и то обстоятельство, что ее представители именно в религии рассчитывают найти заслон против материалистического мировоззрения, прежде всего против марксизма-ленинизма.

Как известно, религия и идеализм берутся на вооружение и индийской реакцией — религиозно-общинными и религиозно-шовинистическими партиями типа «Хинду махасабха», «Джан сангх», «Раштрия сваямсевак сангх», а также партией «Сватантра». Однако между религиозностью буржуазной идеологии и философии и религиозностью идеологии внутренней реакции имеется серьезное различие, вытекающее из различий их общих социально-политических и экономических платформ.

Если буржуазная идеология на первый план выдвигает единую для всего человечества универсальную религию, подчеркивает общее для всех религий «духовное», «спиритуальное» содержание, то реакционной идеологии свойственна апология как раз каждой конкретной религии (индуизма, ислама, джайнизма), проповедь религиозного фанатизма и религиозно-общинного шовинизма. В конкретных условиях Индии, где существует несколько религий и где вопрос о взаимоотношении между последователями различных вероисповеданий приобретает особую остроту, пропаганда религиозного универсализма имеет и определенное положительное значение, поскольку она признает равноправие всех религий, призывает к веротерпимости и направлена против религиозного фанатизма, религиозно-общинного шовинизма и розни, разжигаемых идеологами махровой реакции.

Идеология национальной буржуазии серьезно отличается

от идеологии реакции также и тем, что она поднимает — пусть в общих рамках идеализма — более глубокие и значимые пласты философской и социологической проблематики, проявляет гораздо более трезвый подход к ним и более реалистическое их понимание.

Большинство буржуазных мыслителей Индии довольно резко критикуют феодальную идеологию за ее обскурантизм, ретроградные призывы к возрождению прошлого, игнорирование происходящих в мире перемен, за ее животный антикоммунизм. Они выступают против наиболее мрачных пережитков и обычаев феодализма и средневековья в быту и общественной жизни своей страны (вроде института каст, самосожжения вдов, религиозного отшельничества и аскетизма и т. п.). Буржуазные философы, как правило, осуждают, хотя и с позиций религиозного, абстрактного гуманизма, капиталистическую цивилизацию Запада за присущие ей культ наживы и социальную несправедливость, за политику колониального грабежа, расовой и национальной розни, за разжигание военной истерии. Так, еще в 1920 г. видный индийский философ Ауробиндо Гхош писал на страницах издававшегося им журнала «Арья»: «Капитализм с каждым годом не только все больше обнаруживает свою неспособность разрешить им же самим порожденные социальные противоречия, но и закрывает вообще всякий путь к их разрешению на своей собственной основе»[2].

Перед лицом все очевиднее становящегося кризиса капиталистического строя и всемирно-исторических успехов социализма многие буржуазные философы Индии с симпатией обращают свои взоры к социализму и марксизму-ленинизму. Правда, большинство буржуазных мыслителей Индии разделяют некоторые ходячие в капиталистическом мире предрассудки относительно научного социализма (например, пресловутые обвинения его в «догматизме», «подавлении личности коллективом», «тоталитаризме» и т. д.). Несмотря на признание буржуазными мыслителями ряда бесспорных преимуществ марксизма-ленинизма и социализма перед капитализмом, многие из них вместе с тем нередко отрицают принципиальную противоположность между капитализмом и социализмом и причисляют их к одному и тому же явлению — «западной, белой цивилизации», якобы объединяющей их своим «материалистическим образом мышления» и «материалистическим подходом к жизни».

[2] «Arya», Pondicherry, August 1920, p. 32.

Таковы некоторые общие черты буржуазной идеологии и философии современной Индии, которые в той или иной степени находят свое преломление в учении большинства ее представителей.

* *
*

С. Радхакришнан не без оснований считается ведущим философом идеалистического направления современной Индии. В его учении сконцентрирована почти вся проблематика буржуазной философии Индии; разработка последней ведется на высоком теоретическом уровне. С. Радхакришнан широко известен (и у себя на родине и за границей) как своими философскими трудами, так и в неменьшей степени и своим активным участием в политической жизни Индии. С 1952 г. он занимает пост вице-президента Республики Индии, а с 1962 г.— пост президента.

Взгляды С. Радхакришнана отличаются большой разносторонностью: они охватывают широкий круг философских и социологических проблем, начиная от переводов и интерпретации источников древнеиндийской философии, кончая анализом основных тенденций развития человечества.

Среди наиболее крупных его работ можно назвать следующие: «Философия Рабиндраната Тагора» (1918 г.); «Власть религии в современной философии» (1920 г.); «Индусский взгляд на жизнь» (1926 г.); двухтомная «Индийская философия» (1925—1927 гг.), переведенная на русский язык и изданная в СССР; «Идеалистическое понимание жизни» (1928 г.); «Восток и Запад в религии» (1933 г.); «Свобода и культура» (1936 г.); «Сердце Индии» (1936 г.); «Восточные религии и западное мышление» (1939 г.); «Индия и Китай» (1944 г.); «Образование, политика и война» (1944 г.); «Религия и общество» (1947 г.); «Восстановление веры» (1955 г.); «Восток и Запад» (1956 г.); переводы «Упанишад» (1935 г.), «Бхагавад-гиты» (1948 г.), «Дхаммапады» (1950 г.), «Веданта-сутры» (1962 г.) и др. Он является также редактором многих книг, например: «Ганди: очерки и воспоминания» (1939 г.), «Современная индийская философия» (1936 г.), «Книга источников индийской философии» (1957 г.), «История философии: восточной и западной» (1952 г.).

В отличие от громоздкой тяжеловесности и схоластической заумности работ некоторых индийских философов книги С. Радхакришнана написаны живо и читаются с большим ин-

тересом, что в немалой степени способствует их сравнительно широкой популярности: многие его работы выдержали по нескольку изданий (некоторые — по 7—8) и неоднократно переводились в других странах.

В обширном диапазоне рассматриваемых С. Радхакришнаном теоретических проблем видное место занимают проблемы социально-политические, которые служат своего рода подходом к его собственно философским взглядам и во многом их определяют и объясняют.

Подобно большинству буржуазных философов Индии, С. Радхакришнан не удовлетворен современной капиталистической действительностью; он подвергает ее критике, которую ведет с позиций абстрактного, религиозного гуманизма.

Человек достиг, говорит он, невиданных успехов в развитии материального производства и научного познания окружающего его мира; он покорил моря, поднялся в воздух, победил многие болезни, стал господином природы. Но все это не принесло ему счастья. По-прежнему благополучие и процветание одних зиждутся на нищете и страданиях других, которые не имеют самого необходимого для своего существования. По-прежнему в мире господствуют эгоистические и низменные страсти, а погоня за чувственными наслаждениями и безудержная алчность остаются основным стимулом общественной жизни, что приводит к неустойчивости в мире, вражде и подозрительности между народами и страшной угрозе истребительной войны, висящей над человечеством подобно дамоклову мечу: «Хозяин земли не может жить в безопасности. Он вынужден прятаться в бомбоубежищах, носить противогазы. Его преследует страх войны, он живет в обстановке неуверенности»[3].

Все это калечит людей нравственно и приводит к моральной деградации человечества. Городская молодежь растет чванливой и цинично-равнодушной, у нее солдатские замашки, и она полна энергичной решимости пробиться в хозяева жизни; ее самонадеянная бесцеремонность, вульгарность и жестокость, пренебрежение к справедливости и закону свидетельствуют о крайней деморализации, которой подвержен весь наш мир. Жизнь превратилась в какой-то карнавал или гигантский цирк без устойчивой структуры, закона и ритма[4].

Однако С. Радхакришнан в отличие, скажем, от М. К. Ганди не винит во всех этих язвах современную технику и не призывает к отказу от нее как необходимому условию обновления и исправления мира,— непосредственной причиной этих бедствий и пороков он признает социальную неустроенность жизни: «Если голод и болезни, бедность и невежество, которые не являются теперь неизбежными, все же существуют на большей части земли, то это происходит потому, что технические возможности используются в корыстных социальных, политических и международных интересах»[5].

Немалую долю ответственности за духовный кризис общества С. Радхакришнан возлагает на капиталистический строй с присущими ему культом наживы, милитаризмом, военной истерией и национальной рознью, калечащими дух человека[6], атрофирующими его лучшие побуждения к бескорыстному служению другим людям, убивающими веру в братство и дружбу[7].

Поэтому он одобрительно относится к социализму и марксистской идеологии; в противоположность капитализму, говорит С. Радхакришнан, «экономический строй, в основе которого лежит общественная собственность на источники богатства и на власть, является более благоприятным для этической жизни и более перспективным для общественного сотрудничества»[8], а «регулируемый контроль социализма менее тираничен, чем слепая конкуренция капитализма»[9]; «нет ничего порочного в стремлении к тому, чтобы сделать государство собственником всех общественных предприятий для всеобщего блага»[10].

С. Радхакришнан признает закономерность возникновения социализма, воплощающего вековые чаяния угнетенных; он решительно осуждает тех апологетов капитализма, которые приписывают распространение социализма «происками Москвы». Отвечая одному из них, небезызвестному американскому философу Ф. Нортопу, запугивающему Индию «вероломством и хитростью международного коммунизма», под ярмо которого она, дескать, подпадет, если не откажется от своей миролюбивой политики и дружбы с Советским Союзом и не поведет против него борьбы совместно с США, С. Радхакришнан пишет: «Если в различных частях мира появляются и

[3] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», ed. by P. A. Shilpp, New York, 1952, p. 54.
[4] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* — «Contemporary Indian philosophy», ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead, London, 1958, p. 482.
[5] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 20.
[6] S. Radhakrishnan, *Religion and society,* London, 1947, p. 16.
[7] S. Radhakrishnan, *Education, politics and war,* Poona, 1944, p. 41.
[8] Ibid., p. 42.
[9] Ibid., p. 367.
[10] Ibid., p. 13.

утверждаются коммунистические партии, так только потому, что их учение удовлетворяет некоторые коренные запросы человека... Коммунизм распространяется среди тех людей, которые разочаровались в капиталистическом строе, которые не связаны общими моральными принципами, когда большинство народа не видит смысла и цели своего существования в тех группах, к которым оно принадлежит» [11].

Причем он отмечает, что притягательная сила идеалов социализма будет неуклонно возрастать по мере их успешного претворения в практической жизни Советского Союза. И это явится главным фактором их утверждения в мире, а уж никак не насильственный экспорт их в другие страны: «Россия понимает, что она спасла себя своими собственными усилиями и что она может спасти мир лишь силой своего примера» [12].

А успехи Советского Союза и других социалистических стран в переустройстве жизни и ее обновлении на социалистических началах действительно поразительны, говорит С. Радхакришнан. В Советском Союзе, пишет он, значительно повысился жизненный уровень и установлено более справедливое распределение материальных благ и возможностей, чем когда бы то ни было до сих пор. Здесь растет грамотность и поощряются интеллектуальные интересы. Отношение к религии терпимое. Искусство не знает декадентства. Литература и драматургия, живопись и балет достигли в некоторых отношениях совершенства. Но главное — в Советской России господствуют уверенность и целеустремленность, она смело смотрит в будущее, ее народ гордится тем, что его родина стала одним из могущественнейших государств мира.

Учитывая все это, делает вывод С. Радхакришнан, глупо утверждать, что в Советской России подавляется личность. Ни один даже самый недружелюбный очевидец не имеет оснований говорить, что кто-нибудь из русских предпочитает царскую Россию Советской России. Коммунистическая доктрина, продолжает он, не есть неподвижная звезда. Создавая свое учение, Маркс и Энгельс рассматривали его как динамичную, нуждающуюся в творческом развитии теорию, чуждую всякого догматизма. Русский коммунизм есть синтез марксизма и русских традиций. Каждая из социалистических стран творчески применяет марксизм к своим условиям.

[11] S. Radhakrishnan, *Reply to critics,* — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», p. 831.

[12] Ibid., p. 836.

Марксистское учение о построении бесклассового общества, основанного на дружбе и сотрудничестве его членов, является окном в будущее, проявлением истинного и всеобщего гуманизма, в этом обществе закон будет постепенно заменен свободным самоопределением [13].

Но несмотря на объективное признание С. Радхакришнаном многих бесспорных преимуществ социализма перед капитализмом, как представитель класса буржуазии он не считает социализм единственно возможной перспективой развития человечества. Он, как и многие другие буржуазные философы Индии, разделяет некоторые предрассудки относительно социализма и социалистических стран и в том числе пресловутые обвинения их в «недемократичности» и т. п. [14].

Но главные возражения С. Радхакришнана против социализма идут по линии теоретической. Убежденный в несостоятельности всякого материалистического учения, С. Радхакришнан стремится приписать марксизму бездоказательность его философских основ, объявив их гипотезой, якобы некритически заимствованной у Гегеля, хотя он и признает, что диалектический материализм является высшей формой материализма. Он считает, что философская теория марксизма не обязательно предполагает в качестве необходимого следствия или условия принятие марксистской политэкономии и его экономической программы; обе эти части марксизма, по его мнению, совершенно не зависят друг от друга. С. Радхакришнан объявляет некритической, догматической уверенность марксизма в неизбежности общественного прогресса, когда «история полна примеров упадка и регресса». Он обвиняет марксизм также в том, что тот будто бы считает коммунизм завершением и концом эволюции человеческого общества. Соглашаясь с тем, что марксизм справедливо подчеркивает важность экономических факторов, С. Радхакришнан упрекает его в игнорировании факторов духовных, которые, по его убеждению, играют решающую роль. Это увлечение экономическими факторами, говорит С. Радхакришнан, не позволяет будто бы марксизму признать ценность индивида и содействовать развитию его духовной свободы [15].

Видя вопиющие противоречия капитализма и признавая справедливость их критики марксизмом, но не признавая в

[13] Ibid., pp. 833—835.

[14] S. Radhakrishnan, *Reply to critics,* p. 831; *Education, politics and war,* p. 8; *Religion and society,* pp. 99—100.

[15] S. Radhakrishnan, *Religion and society,* p. 26.

то же время его основных положений, С. Радхакришнан верит в возможность создания некоего идеального общественного строя, находящегося где-то между капитализмом и социализмом и «свободного от их крайностей». Однако фактически его идеал не выходит за рамки буржуазных представлений о «реформированном и улучшенном капитализме». Не выступая против классового деления общества, оправдываемого им неизбежностью «функциональной иерархии», и ратуя за сохранение частной собственности, только ограниченной до «разумных размеров», С. Радхакришнан мечтает создать на их основе экономически устойчивое и процветающее государство — для этого достаточно только развивать народное хозяйство на плановых началах, образцом которого для него является «плановая» экономика Соединенного Королевства и скандинавских стран [16]. Это позволит поднять жизненный уровень всего голодающего и обездоленного населения и ликвидировать социальное неравенство, что приведет к установлению подлинной демократии и политической свободы, ибо «демократия не может быть эффективной, если экономика имеет дефекты» [17]. «Ведь народы, живущие в тисках голода, бедности и упадка, не думают об „измах". Они не обсуждают абстрактные идеи, они жаждут практического разрешения своих проблем» [18].

«Если Азии и Африке,— заявлял он 24 мая 1950 г. на конференции ЮНЕСКО,— не будут предоставлены условия для возрождения, они станут крайне восприимчивы к другому образу жизни, который дает перспективу человеческого равенства и братства, который обещает избавление от бедности и страданий и который поддерживает освободительное движение колониальных народов. Чтобы победить этот другой образ жизни, демократия должна выработать у себя дисциплинированность, целеустремленность и бескорыстную самоотверженность» [19].

Таким образом, хотя С. Радхакришнан критически относится к некоторым сторонам социалистического строя, он проявляет большую государственную мудрость и прозорливость, когда призывает агрессивные круги империалистических держав образумиться и понять, что безрассудно надеяться на уничтожение марксистских идей военной силой. Сейчас

[16] S. Radhakrishnan, *Reply to critics*, p. 832.
[17] S. Radhakrishnan, *Education, politics and war*, p. 13.
[18] Цит. по: H. Kabir, *Radhakrishnan's political philosophy*, — в кн.: «The philosophy of S. Radhakrishnan», p. 696.
[19] Ibid.

единственно возможный и разумный для Запада выход, говорит он, заключается в отказе от разорительной гонки вооружений и в мирном соревновании с социализмом по улучшению положения трудящихся масс: «Борясь с коммунизмом на полях сражения Европы и Азии, мы боремся только с симптомами болезни, но не с самой болезнью. Мы боремся в географическом смысле — там, где пролегают границы между коммунистическими и некоммунистическими странами, где победы знаменуются триумфальными арками на опустошенной земле,— и совершенно не боремся за умы людей. Вызов коммунизма может быть принят только при условии, если мы посвятим часть наших средств и внимания улучшению мира, вместо того чтобы вооружать его» [20].

Война с социалистическими странами, предупреждает С. Радхакришнан, не только принесет неисчислимые бедствия человечеству, но и приведет к полной победе социализма во всем мире: «Разумные государственные деятели всего мира всячески стремятся предотвратить третью мировую войну, ибо она приведет к общему обнищанию и социальному упадку, что явится благодатной почвой для расцвета нежелательных учений». И далее он присоединяется к высказыванию бывшего американского посла в Англии о том, что новая мировая война лишь подготовит благоприятную почву на Востоке, в Европе и вообще во всем мире для развития коммунизма и революции [21].

Страстное осуждение военной истерии и гонки вооружения, настойчивая проповедь всеобщего мира и мирного решения всех международных конфликтов, неустанные призывы к мирному сосуществованию государств с различным общественным строем — все это составляет одну из сильнейших сторон социологических взглядов С. Радхакришнана.

Придавая большое значение политическим, социальным и экономическим вопросам, С. Радхакришнан в то же время постоянно подчеркивает, что их решение само по себе не принесет подлинного счастья человеку, ибо перед ним останутся «вечные», «проклятые» вопросы, например, сознание ограниченности своих возможностей, неизбежность смерти и ощущение тщетности всех своих земных усилий, что, естественно, не может дать ему удовлетворения и спокойствия. «Одну из иллюзий современной жизни составляет уверенность в том, что путь к духовному миру лежит через материальное благо-

[20] Ibid., p. 832.
[21] Ibid., p. 830.

8364 32447 57254
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ
ԳՐԱԴԱՐԱՆ
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Арм. ССР
Общественных
Библиотека
Наук Арм. С

состояние... Предполагается, что если человек полностью обеспечен, то у него исчезают всякие стремления к богу и абсолютным ценностям... Но даже если жизнь станет земным раем с кисельными реками в молочных берегах, даже если все смогут приобрести автомобили и радиоприемники, и тогда человек не обретет душевного мира и счастья. Человек, имеющий все блага и удобства, которые только может доставить современная цивилизация, чувствует себя опустошенным, словно он обманут в чем-то»[22]. Или еще: «Можно покончить с ужасами индустриального века,— пишет он,— навести порядок в трущобах и уменьшить пьянство, и все же от одних этих мероприятий душа человека не получит успокоения. В самых благоприятных обстоятельствах наше сердце будет страдать перед бесконечностью, будет требовать блаженства. Есть страдания, которые могут быть ликвидированы улучшением социального строя, и мы обязаны совершить социальную революцию и ликвидировать такие бедствия, как голод, нищета, неграмотность, болезни и безработица. Но приходится также признать, что существуют определенные виды страданий, которые органически присущи духовному миру человека и которые не могут быть ликвидированы в результате социальных изменений»[23].

Отрицая связь так называемых вечных и проклятых вопросов с конкретной социальной действительностью и абсолютизируя их до уровня самодовлеющих и неразрешимых проблем, С. Радхакришнан упускает из виду, что таковыми они становятся только в обществе, которое противостоит индивиду в качестве чуждой и враждебной ему силы, в обществе, которое обособляет и изолирует духовный мир человека и не дает ему возможности раскрыть себя в единственно достойной его форме бескорыстного служения другим людям. Поэтому в таком обществе эти проблемы представляются вообще неразрешимыми в реальной жизни, вследствие чего и появляется искушение перенести их решение в потусторонний мир. Вот почему С. Радхакришнан считает, что эти проблемы снимутся сами собой и перестанут мучить человека, если только он признает существование «абсолютного бытия», бога, приобщение к которому даст ему, дескать, полное удовлетворение и истинное бессмертие: «Человеческая жизнь на этой планете является кратким эпизодом, однако ее вечная ценность сохраняется в пристанище всех вечных ценностей — в абсолюте, в боге»[24].

[22] S. Radhakrishnan, *Religion and society,* p. 61.
[23] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 55.
[24] Ibid., p. 43.

Кроме того, говорит С. Радхакришнан, решение самих общественных проблем может быть эффективным только с религиозных позиций, потому что преобразование социальной жизни на основе светского гуманизма и научного эволюционизма, видящих в экономическом прогрессе и материальном благополучии самоцель общественного развития, оправдывает борьбу за существование между различными социальными группами, а это опять приведет неизбежно к милитаристскому империализму[25]. Чтобы этого не случилось, рассуждает С. Радхакришнан, сама общественная жизнь должна быть организована в таких формах, которые обеспечивали бы наиболее благоприятные возможности для реализации религиозных целей и исключали бы их использование в чисто утилитарном, прагматистском направлении[26].

Достоинство религии в этой функции состоит в том, что она «вечно революционна, ибо никакой строй жизни не удовлетворяет ее».

«Она требует,— пишет С. Радхакришнан,— наиболее радикального преобразования человека и общества. Она не успокоится до тех пор, пока не будет установлен новый социальный порядок, обеспечивающий полную экономическую справедливость, братство и равноправие рас, свободное интеллектуальное и духовное сотрудничество и искреннюю дружбу между всеми нациями»[27].

Короче говоря, исходя из своего тезиса о том, что «нынешний хаос в мире может быть сведен непосредственно к хаосу в нашем сознании»[28], С. Радхакришнан возлагает на религию основную функцию в разрешении всех коллизий общественной и индивидуальной жизни: «В чем сейчас нуждается не только Индия, но и весь мир, так это в радикальном обновлении. Для тех, кто потерял опору, для самого нашего века, находящегося в великом брожении, духовный путь является единственной надеждой... Только тогда, когда духовная жизнь преобразит и озарит изнутри жизнь человека, для него станет возможным обновить лик земли. Сегодняшнему миру нужна религия духа, которая даст цель жизни, которая не потребует никакой уклончивости или двусмысленности, которая примирит идеальное и реальное, поэзию и прозу жизни, которая обратится к глубинным основам нашей природы и удовлетворит

[25] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* pp. 479—480.
[26] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 66.
[27] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* p. 504.
[28] Ibid., p. 478.

все наше бытие, наш критический разум и нашу активную волю»[29].

Да и вообще сама суть общественного прогресса сводится, по С. Радхакришнану, в конечном счете ко все большему и большему преобразованию человека на путях религиозного спиритуализма.

Однако, говорит С. Радхакришнан, подлинная религия, подчеркивая приоритет духовных ценностей, не игнорирует и материального аспекта жизни. Она лишь подчиняет его более высоким и благородным целям, которые придают всей жизни интегральный характер при руководящей роли религии. Преимущественное внимание общества к одной из этих сторон жизни в ущерб другой приводит к печальным последствиям; об этом свидетельствует, по его мнению, однобокий характер развития Запада, где чрезмерный материальный прогресс привел к духовному кризису, тогда как Восток, сохранивший свою религиозность, мало заботится о подъеме материальной жизни. Поэтому будущая мировая религия должна сочетать как активный, динамический характер западной цивилизации, так и религиозный подход к жизни, свойственный Востоку; причем на данном этапе мировой истории судьба человечества зависит в первую очередь от быстрого усвоения им духа религий Востока[30].

В этом плане С. Радхакришнан решает и так называемую проблему синтеза Востока и Запада, широко обсуждающуюся в буржуазной литературе.

Особо большой опыт в культивировании религии и духовной жизни накопили, по мнению С. Радхакришнана, народы Индии. Об этом свидетельствует необычайная живучесть религии на протяжении многотысячелетней истории страны, ее приспособляемость к изменениям в социальной жизни, проповедь ею ненасильственных методов и т. п. Религиозный авторитет Индии еще сильнее укрепился в связи с деятельностью Ганди, который является, по словам С. Радхакришнана, «голосом нового мира, голосом более полной жизни, более широкого и содержательного сознания». Величие Ганди составляет «его твердая вера в то, что на основе религии можно построить мир без бедности и безработицы, без войн и кровопролитий»[31]. С. Радхакришнан даже считает, что эта прочность религиозных традиций Индии дает ей право быть в какой-то степени спасителем современного мира: «Индийская мудрость необходима в наше время не только для возрождения индийской нации, но и для перевоспитания всего человечества»[32]. Таким образом, религиозно-идеалистическое мировоззрение призвано стать руководящим и направляющим принципом в жизни человечества.

[29] Ibid., pp. 478, 483.
[30] S. Radhakrishnan, *Eastern religions and western thought,* London, 1939, p. 259.
[31] Цит. по кн.: D. S Sharma, *Hinduism through the ages,* Bombay, 1956, p. 260.

* *
*

С. Радхакришнан не стремится к созданию оригинальной, детально разработанной философской системы, он ставит перед собой менее «академическую», но зато более важную и всеобъемлющую задачу — защитить и разъяснить основополагающие, фундаментальные принципы религии и идеализма и прежде всего принцип первичности духа и божественности мира, составляющий, по его словам, суть всех религий мира. «Сегодня мы озабочены не тем, непогрешим, ли папа и, достоверна ли библия, и даже не тем, является ли богом Христос или Кришна и существует ли откровение. Все эти проблемы утратили свое значение и подчинились одной-единственной проблеме — имеется ли за феноменом природы и драмой истории невидимая духовная сила, есть ли во вселенной смысл или она бессмысленна, является ли она богом или случайностью»[33].

С. Радхакришнана обычно зачисляют в число сторонников так называемой «вечной философии» (philosophia perennis), для которой оригинальность фундаментальных концепций меньше всего служит рекомендацией их истинности; поэтому страстная защита «первоначального духа этого древнего учения» признается в религиозно-идеалистических кругах высшим достоинством С. Радхакришнана[34].

Для обоснования своих позиций С. Радхакришнан широко привлекает религиозно-идеалистические учения как индийской, так и западной философии, хотя он отдает явное предпочтение адвайта-ведантическому объективному идеализму Шанкары.

Первичной реальностью и конечной основой всего существующего С. Радхакришнан провозглашает абсолютный

[32] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 11.
[33] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* p. 483.
[34] См. «The philosophy of S. Radhakrishnan», p. 148.

дух — бога. Пытаясь подкрепить эту свою исходную посылку, он приводит ряд доводов, которые, по его мнению, делают ее более убедительной. Ссылаясь на некоторые еще не объясненные естествознанием моменты научной картины мира и абсолютизируя их, он утверждает вообще принципиальную невозможность решения рациональным познанием ряда вопросов (в частности, возникновения высшего качества из низшего) без признания бога. Само существование этого мира предполагает некое другое существование, из которого мир происходит [35]. Ведь природа не является своей собственной raison d'être, причиной самой себя, поскольку ни одна из ее частей не содержит своего собственного объяснения.

Материалистическому пониманию природы как причины самой себя он противопоставляет ее истолкование с позиций телеологизма, причем материализм С. Радхакришнан признает только в его механистической форме: «Точка зрения механицизма (т. е. материализма. — *Н. А.*) на мир, как возникший и существующий сам по себе, без всякой причины или цели, не выглядит вполне удовлетворительной. Даже если мир является механизмом, то и тогда это не снимает вопроса: что управляет этим механизмом? Кто его инициатор?.. Мир — это бесконечная серия обусловленных событий, но наука не может сказать, почему он таков, каков он есть. Причинная аргументация приводит к признанию того, что конечный универсум требует для своего объяснения трансцендентного ему принципа. Наука имеет дело с системой вторичных причин, которые не могут адекватно описать его, а тем более объяснить» [36].

Аналогичный метод доказательства С. Радхакришнан применяет и для опровержения данных науки уже не о мире в целом, а о происходящих в нем процессах. Возникновение высших качеств в ходе событий, называемых нами природой, совершается наподобие того, как, применяя сравнение Броунинга, из трех звуков мы составляем не четвертый звук, а слово. Жизнь возникла из неживого, когда на остывающей земле создались соответствующие условия для ее поддержания. Но все признают, что физико-химические объяснения явно недостаточны для разгадки тайны жизни, появления человека и сознания, ибо особенности высшего уровня не могут быть выведены из низшего.

Наука, считает С. Радхакришнан, может описать только

[35] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 38.
[36] S. Radhakrishnan, *An idealist view of life,* London, 1932, p. 316.

конкретные условия образования высших качеств, но не может сказать, почему это произошло. Теория естественной эволюции, которая пытается истолковать развитие новых видов случайными признаками, сохраненными отбором и наследственностью, допускает серию чудес, предполагающих целесообразную деятельность природы по координации признаков, полезных для организма, и их передаче потомству. Разбирая в этой связи попытку А. Бергсона объяснить эволюцию с помощью особой творческой энергии и жизненной силы (élan vite), присущей будто бы каждому индивиду и влекущей его к заранее заданной более высшей и сложной организации, С. Радхакришнан замечает, что эта теория также не объясняет тайны жизни.

Таким образом, заключает С. Радхакришнан, чем больше мы исследуем эволюцию органического мира, тем больше убеждаемся в ее естественнонаучной необъяснимости. Но зато ее тайна сразу же рассеивается, стоит только допустить, что жизнь содержит в себе определенную цель и этой целью является развитие духа. Всякий процесс делается понятным только тогда, когда ясна его цель, определяющая весь его ход и все его этапы. Мы находим, говорит С. Радхакришнан, что в космическом процессе жизнь использует в качестве своего инструмента материю.

Подобным же образом высшая стадия бытия — дух — использует жизнь и человека для своей цели, которая состоит в реализации имманентных ему идеалов истины, добродетели и прекрасного, придающих смысл всему универсуму. И ошибка Бергсона состоит как раз в том, говорит С. Радхакришнан, что он, признав творческую энергию и жизненный импульс, не сделал следующего шага к признанию абсолютного духа, бога (т. е. С. Радхакришнан упрекает Бергсона за недостаточно последовательную приверженность идеализму, заложенному в его же учении) [37].

В онтологическом плане абсолютный дух представляет собой, по определению С. Радхакришнана, всю тотальность бытия, вне пределов которого ничего нет. Но тут же, как бы отводя от себя возможные обвинения в пантеизме, растворяющем дух в бытии, он оговаривается, что абсолют имеет неограниченное число возможностей, составляющих его сознание, его мысли, и данное наличное бытие является лишь актуализацией одной из них, совершенно не исчерпывающей всей их совокупности. Абсолют, по С. Радхакришнану, пре-

[37] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* pp. 495—496.

восходит не только свои конечные, но и свои бесконечные проявления. Реальный эмпирический мир ничего не прибавляет к абсолюту и ничего не убавляет от него. Абсолют служит его основой только в том смысле, что одна из его возможностей есть логическая предпосылка мира, который не мог бы возникнуть без нее.

Что же касается того, почему реализовалась именно эта возможность, а никакая другая, то следует ответить, говорит С. Радхакришнан, что это является выражением свободы абсолюта, деятельность которого, называвшаяся древнеиндийскими мыслителями игрой (лилой), подобна творчеству художника, а не работе ремесленника [38]. Абсолют создает из себя и возвращает в себя бесчисленное количество миров. Он — не только прошлое, настоящее и будущее этого мира, но также трансцендентный принцип всех возможных миров, независимо от того, будут ли они реализованы или нет [39].

Абсолют, который может быть назван вневременным и внепространственным трансцендентным духом, в соотнесении с нашим пространственно-временным миром называется богом, который в качестве возможности или мысли абсолюта находится за пределами этого мира в универсальном сознании абсолюта.

Подобно большинству современных ведантистов Индии, С. Радхакришнан считает, что мир, созданный богом, обладает реальным существованием и развитием, а не является его иллюзорной видимостью — майей, как проповедовал Шанкара. «Эволюция и история принадлежат миру, и они реальны, а не только видимость или иллюзия,— пишет С. Радхакришнан.— Бог не абсолютно безвременен, хотя он и не находится во времени в том смысле, что не все его бытие подвергается последовательности и изменению. Хотя бог и не состоит из последовательности состояний, они реальны для него. Будущее обладает значением для бога, который осуществляет намерения в сфере созданного порядка. В определенном смысле сам бог подвержен изменению. Имеется одна стадия, на которой он пытается реализовать идеал, и другая, на которой идеал реализован. Различие между идеалом, к которому он стремится, и идеалом актуальным реально для бога» [40].

Признавая реальность объективного мира, С. Радхакришнан стремится примирить тем самым два основных направления средневековой веданты — абсолютный монизм Шанкары, объявлявшего истинным бытие только бога (Брахмана) и «ограниченный монизм» Рамануджи, считавшего, что наряду с богом материальный мир также имеет объективное существование: лучшие качества одного учения, говорит о них С. Радхакришнан, являются недостатком другого [41].

Мир представляет собой отчужденное бытие идеалов и замыслов бога, придающих миру единство, примиряющих его противоречия, вносящих гармонию и ритм в его хаос и озаряющих светом и любовью его инертность и темноту. В дочеловеческих формах они проявляются в виде слепой тенденции, стремления к своему создателю и творцу. В человеке это стремление бытия обретает сознательную волю, которая под руководством идей ценности ведет его к полному возврату в бога и окончательному слиянию с ним, что означает выполнение миром своего предначертания и прекращение своего существования как такового. Но человек, говорит С. Радхакришнан, не есть пассивный участник этого процесса возвращения всех вещей в бога, он активный его агент и свободен действовать заодно с богом или отвернуться от него, хотя истина бытия требует от него первого [42].

Таковы основные моменты онтологической части философских взглядов С. Радхакришнана. Ему кажется, что, провозгласив абсолютный дух одновременно имманентным и трансцендентным миру, он решает тем самым самую уязвимую проблему всякого идеализма — проблему отношения духа к материи. Однако фактически он не вносит ничего нового в аргументацию идеализма, пытающегося доказать первичность абсолютного духа и его приоритет над природой.

То, что бог создает мир именно таким, каков он есть, а никаким другим, является таинством, с необъяснимостью которого мы должны примириться, заявляет он [43]. Будучи вынужденным признать, что никакими рациональными доводами нельзя доказать бытие бога и создание им мира, он пишет, что, как ему кажется, они демонстрируют перед всеми сомневающимися в существовании бога недостаточность и научного объяснения мира без признания некой сверхъестественной силы в качестве его причины [44]. Но С. Радхакришнан чувствует, что одной негативной критики разума недостаточно. Поэтому

[38] Ibid., pp. 501—502.
[39] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 46.
[40] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* p. 500.
[41] С. Радхакришнан, *Индийская философия,* т. II, М., 1957, стр. 649.
[42] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* p. 501.
[43] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* p. 39.
[44] S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* pp. 494—495.

для конечного и абсолютного доказательства бытия духа он прибегает к религии и мистицизму, выдвигая их в качестве позитивной и конструктивной части своего учения.

Рационально-логические средства потому оказываются недостаточными для познания бога, говорит С. Радхакришнан, что они рассматривают его как один из обычных объектов природы в ряду других ее объектов; но это противоречит самой сути бога, ибо он, отличаясь как от познающего субъекта, так и от познаваемого объекта, составляет в то же время их основу, являясь реальностью и субстанцией в самой себе и самой по себе. Он обнаруживает себя человеку только в духовном опыте, через практику мистической интуиции, которая якобы вводит человека в непосредственный контакт с конечной реальностью бытия [45].

Интуицию С. Радхакришнан определяет как спиритуальное духовное постижение бога и имманентных ему истинных ценностей, не являющихся ни пространственно-временными объектами, ни универсалиями мышления [46]. С. Радхакришнан утверждает, что интуиция в качестве средства постижения только ей доступной духовной реальности должна считаться особого рода знанием, вся глубина которого, невыразимая в словесной форме, остается исключительным достоянием субъекта интуиции.

В другом месте он пишет: «Если понятие „знание“ сводится только к тому, что поддается словесной передаче и может быть выражено формулами и предложениями, тогда интуитивное прозрение, будучи невыразимым и неописуемым, не является знанием. Но непередаваемая самоочевидность составляет как раз истинный критерий знания, и интуитивный опыт обладает этим критерием убежденности и самоочевидной определенности, а потому он есть особого рода знание» [47]. И далее он отмечает, что «великие истины философии не доказываются, а переживаются» [48].

С. Радхакришнан всячески стремится заверить читателя, что интуиция не только не противоречит разуму, но, наоборот, в общей системе познания играет доминирующую роль и является высшей его формой, превосходя по своим творческим возможностям ограниченность и скованность понятийного мышления и используя его в то же время в качестве своего средства, предпосылки и необходимого условия. «Интуиция,—пишет он,—относится к интеллекту, как целое к своей части, как творческий источник мышления к созданным им категориям, работающим более или менее автоматически. Логическая рефлексия есть особая функция в пределах конкретной жизни разума, и она необходимо является частью гораздо большего опыта» [49]. «Нет разрыва и прерывности между интуицией и интеллектом,— пишет он в другом месте. — Двигаясь от интеллекта к интуиции, мы двигаемся не в направлении к неразумному, но погружаемся в глубочайшую рациональность, на которую только способна человеческая природа... Интуитивное знание не есть знание нерациональное, оно только не связано с определенными понятиями. Лишь в рациональной интуиции постигается опосредованное и неопосредованное» [50].

Для подтверждения этих характеристик интуитивного знания С. Радхакришнан призывает свидетельства искусства и морали, интерпретируемые им в духе идеалистической эстетики и этики кантианства. Подлинным искусством он называет то искусство, которое выражает духовную суть бытия, его душу, и потому оно не может и не должно быть в целом рационалистичным и интеллектуальным; оно выходит за пределы рационального и содержит нечто мистическое в своих пропорциях. Художник скорее принимает вселенную, чем понимает ее. Он видит печать духовного таинства на всех ее предметах и рассказывает о них соответствующими им изобразительными средствами. Не разум здесь может служить руководством, а только сила интуитивного прозрения. Если в произведении искусства нет этого взаимопроникновения вечного и преходящего, божественного и материального, то оно не способно зажечь в нас ответный огонь и дать полное представление о счастье всеобъемлющей любви и возвышенности прекрасного.

Художник создает великие творения только тогда, когда он озарен ви́дением божественного, которому он полностью отдает себя и которое водит его руками в момент творчества [51].

Подобно тому, продолжает С. Радхакришнан, как только последовательное мышление не есть еще мышление творческое, а рассудочные стихи не станут вдохновенной поэзией,

[45] Ibid., p. 492.
[46] Ibid., p. 485.
[47] S. Radhakrishnan, *An idealist view of life*, p. 145.
[48] Ibid., p. 152.
[49] S. Radhakrishnan, *The spirit in man*, p. 487.
[50] S. Radhakrishnan, *An idealist view of life*, p. 153.
[51] S. Radhakrishnan, *The spirit in man*, pp. 488—489.

точно так же одна лишь респектабельность и благопристойность поведения не являются самой достойной и высшей формой подлинно моральной, одухотворенной и праведной жизни, не являются ее последним словом. Человека, который остается на уровне рассудочного благоразумия, довольствуется самим собой, своим положением и окружающей его действительностью, ведет поверхностное, неинтенсивное, не озаренное высшими побуждениями существование, С. Радхакришнан называет единожды рожденным. Дважды рожденным является тот человек, чья ищущая, пылкая и страстная личность, пройдя через очищающее пламя сомнений и духовного кризиса, вновь восстановила свое утраченное единство, но уже на более зрелом уровне духовной интеграции [52].

Истинно моральная личность не удовлетворяется только соблюдением прописных норм житейской мудрости, основанных на мирских привязанностях и страстях человека и целиком их оправдывающих; моральный герой не может быть их рабом. Материальное благосостояние, удобства, роскошь — все эти вещи, так много значащие для обычных людей, безразличны для него, если только не рассматриваются им как препятствия на пути к его высшему призванию. Он стремится к общению с универсальным духом, достигаемому через интуитивное постижение глубочайших таинств своей души и через подвижническую деятельность на благо человечества, озаренную активной к нему любовью. Лишь при этом условии способен он сохранять необходимое равновесие между своими инстинктивными порывами и общественным долгом и может считать свои желания и решения не продуктом подчинения внешним обстоятельствам и рутине жизни, а изъявлением свободной воли. И хотя его творческие решения непреднамеренны и представляются спонтанными, именно они-то и являются истинно рациональными, поскольку они диктуются свыше.

Таково, по мнению С. Радхакришнана, принципиальное различие между механическим повторением и свободным творчеством, между жизнью, регламентируемой нормативной моралью, и жизнью в соответствии с велениями духа [53].

Что можно сказать о трактовке С. Радхакришнаном вопросов искусства и морали? Он справедливо выступает против искусства дидактического, иллюстративного, резонерски-рассудочного и поверхностно-эмпирического, за искусство

[52] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession*, p. 55.
[53] S. Radhakrishnan, *The spirit in man*, pp. 490—491.

большого эмоционального накала, пробуждающего лучшие, возвышенные чувства в человеке. Но эти справедливые рассуждения нейтрализуются тем, что предметом и содержанием искусства он считает не глубокое отражение им процессов человеческой жизни, которая только и способна вдохновить искусство на великие и волнующие обобщения, а призывает его отдаться во власть мистического экстаза и искать в конкретном многообразии бытия его несуществующую духовную основу. А это означает отрыв искусства от его питательных корней и невольно приводит С. Радхакришнана на позиции «чистого искусства».

Осуждая мещанскую самоуспокоенность и обывательскую приверженность рутинному течению жизни за отсутствие в них святого огня исканий и неудовлетворенности, С. Радхакришнан призывает, однако, направить этот огонь не на ниспровержение мерзостей жизни и коренную ее ломку, что всегда отличало настоящих героев, а к тому же самому довольству и успокоенности, только в духе, и к филантропическому служению людям.

Иными словами, попытка С. Радхакришнана выдать взлет творческого вдохновения художника или беззаветную самоотверженность героя за проявления мистической экзальтации не находит опоры в истинно творческом и реалистическом искусстве и действительно возвышенной и жизнеутверждающей морали. И, видимо, сознавая это в какой-то степени, сам С. Радхакришнан не возлагает на них особых надежд. Главным и бесспорным доказательством творческих способностей интуиции он считает практику религиозного мистицизма, которая якобы с абсолютной неопровержимостью удостоверяет реальность бога.

«Хотя религиозный опыт и сходен в некоторых отношениях с другими формами духовной активности,— пишет С. Радхакришнан,— как, например, с научной одаренностью, художественным творчеством или моральным героизмом, он не может быть отождествлен ни с одной из них. Он автономен и уникален. В религии дух обретает самого себя, и она удовлетворяет все стороны нашего бытия... В ней наше сознание озаряется божественным светом и находит ответ на мучающие нас вопросы разума... Через нее человек достигает приобщения к божественной воле, безмятежного спокойствия, внутреннего мира, который не может быть нарушен никакими страстями и не может быть подавлен никакими гонениями» [54].

[54] Ibid., p. 492.

С. Радхакришнан всячески стремится поднять значение религиозного мистицизма. Он настаивает на том, что философия, включающая в свое рассмотрение все известные факты объективной и субъективной действительности, не должна игнорировать данные религиозного опыта о природе конечной реальности бытия. «Наш долг искателей истины,— пишет он,— требует от нас отнестись с уважением к свидетельствам тех святых мудрецов и пророков, которые культивируют религиозное чувство и особо одарены тонким пониманием вопросов духа» [55].

Данные религиозного мистицизма, утверждает С. Радхакришнан, нельзя отвергать лишь на том основании, что большинство людей не знакомы с ним и считают его психологическими вывертами. Последнее действительно имеет место в религиозной практике, признает он, но тогда тем более надо серьезно и по-научному исследовать то, что составляет ее рациональное содержание. «Только потому, что религия часто ошибочно принималась за то, чем она не является, и смешивалась с фантастическими взглядами и бессмысленным изуверством, мы не можем пренебрегать всей сферой религиозного опыта как беспочвенной». На том же основании, считает он, можно объявить бесполезными красоту или музыку, потому что многие не разбираются в них, или объявить иллюзией показания органов чувств, потому что они приводят нередко к галлюцинациям и сновидениям [56].

Однако все призывы С. Радхакришнана признать практику религиозно-мистической интуиции доказательством бытия бога не являются убедительной аргументацией. Самое большее, что он приводит в обоснование достоверности интуитивного знания, это утверждение о реальности его объекта, он-то, по его словам, и отличает интуитивное знание от простого воображения [57].

Иными словами, существование бога С. Радхакришнан выводит из свидетельств религиозно-мистической интуиции, а достоверность последней он обосновывает реальностью ее объекта.

В конце концов С. Радхакришнан вынужден заявить, что субъективная уверенность религиозных мудрецов в непогрешимости интуиции не может служить веским основанием для ее принятия в качестве таковой рациональной философией,

[55] Ibid., p. 493.
[56] Ibid.
[57] S. Radhakrishnan, *An idealist view of life*, p. 143.

ибо чувство уверенности в реальности предмета присутствует и в случаях галлюцинации: «Если религия может довольствоваться чувством убежденности, которого достаточно для поддержания спиритуальной жизни, то философия заинтересована в выяснении того, хорошо ли обоснован объект веры» [58]. Таким образом, если в одних случаях С. Радхакришнан признает несостоятельность рациональных доводов для обоснования положения, что конечной и абсолютной реальностью бытия является бог, дух, то в других случаях он признает и недостаточность религиозной интуиции для этого обоснования. Это означает, что попытки С. Радхакришнана подвести теоретическую базу под религиозно-идеалистическое мировоззрение, призванное, по его мнению, быть руководящим принципом в деятельности человечества, не являются последовательными.

Что касается практической роли религии в жизни общества, то ей С. Радхакришнан дает крайне нелестную, но вполне справедливую характеристику. Он пишет о том, что все известные до сих пор виды религии полностью дискредитировали себя в глазах человечества; они наводнили мир войнами, мучили и терзали души людей, сжигали на кострах их тела. Они санкционировали многие формы эксплуатации и насилия. По такой коренной проблеме современности, как проблема войны и мира, религия занимает половинчатую, если не милитаристскую и реакционную позицию [59]. Отсюда С. Радхакришнан приходит к констатации того факта, что «до последнего времени атеисты, а не святые возглавляли процесс развития просвещения и борьбу за справедливость» [60].

Однако С. Радхакришнан пытается спасти свергаемый им же самим авторитет религии тем, что приписывает все ее пороки внешним формам ее функционирования, ее культовой и обрядовой стороне, ее догматике, они-то, по его мнению, и извращают подлинный смысл религии и приводят к дискредитирующим ее уродливым последствиям в практической жизни [61]. Поэтому необходимо, говорит он, избавить религию от сковывающих ее догматических пут и утвердить ее истинное духовное содержание в его неизвращенном виде. «Мы живем в мире, который не является ни восточным, ни западным, в котором каждый из нас является наследником всей цивили-

[58] S. Radhakrishnan, *The spirit in man*, p. 487.
[59] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession*, p. 24.
[60] Ibid., p. 67.
[61] S. Radhakrishnan, *The spirit in man*, p. 503.

зации... Религиозный провинциализм стоит на пути унитарной мировой культуры, которая одна составляет прочный базис мирового общества... Наша цель заключается не в обращении христиан в буддистов или буддистов в христиан, а в приобщении как буддистов, так и христиан к коренным принципам их собственных религий...» [62]. Иными словами, у С. Радхакришнана получается, что крах религии в области практики лишь подкрепляет необходимость религии. Его оговорка относительно «истинной» и «чистой» религии, как и попытки других философов освободить религию от «ненужных» мифологических, «примитивных» и тому подобных наслоений и восстановить ее «возвышенный», «гуманистический» и «чистый» дух приводят, по словам А. Тойнби, к такой же неуловимой фикции, которую представляет собой, скажем, сердцевина луковицы, очищенной от всех ее чешуек. Да и сам С. Радхакришнан заявляет, что религиозная догматика и ритуализм хотя и не главное в религии, но неотделимы от нее, ибо для широких масс они являются первыми шагами на религиозном поприще, приобщающими их к «глубинам спиритуальной жизни» [63].

* * *

Таковы социологические и философские принципы учения С. Радхакришнана. Его личный авторитет и его страстную проповедь религиозно-идеалистического мировоззрения П. Т. Раджу не без оснований считает одной из серьезных причин «продолжающейся приверженности к этому мировоззрению академических философов Индии и слабое проникновение в их среду западного материализма» [64].

Философским взглядам С. Радхакришнана, как и взглядам других представителей возглавляемого им направления в современной индийской философии, присуща известная противоречивость. Она является неизбежным результатом органических недостатков защищаемого им религиозно-идеалистического мировоззрения. Однако С. Радхакришнан поднимается над этим мировоззрением, он не только не отвергает объективного научного знания, но признает его позитивную роль в общественном прогрессе (хотя и ставит его ниже

[62] S. Radhakrishnan, *Fragments of confession,* pp. 73—74.
[63] См. S. Radhakrishnan, *The spirit in man,* pp. 502—503.
[64] «The philosophy of S. Radhakrishnan», p. 532.

религии). Он осуждает религиозное мракобесие и обскурантизм, религиозную пассивность и созерцательность, пропагандирует активное, творческое, жизнеутверждающее назначение человека в мире. Будучи убежденным приверженцем религиозной идеологии, С. Радхакришнан в то же время отвергает религиозный фанатизм и религиозно-общинный шовинизм, противопоставляя им принципы свободы совести и равноправия всех вероучений; а это в конкретных условиях Индии, где представлены все крупные религии мира и где проблема религиозно-общинных отношений стоит особенно остро, имеет большое положительное значение. При всем своем несогласии с марксизмом и научным социализмом С. Радхакришнан искренне, хотя и не всегда последовательно, вскрывает пороки капиталистической цивилизации, отстаивает принципы мирного сосуществования государств с различным общественным строем, выступает против разжигания военной истерии, против пропаганды вражды и ненависти между народами, против оголтелого антикоммунизма, призывает к миру и дружбе между всеми народами.

И именно в этом заключается самая сильная сторона его учения и его выдающаяся заслуга как ученого и государственного деятеля независимой Индии.

А. Ф. КОРОБКОВ

БУРЖУАЗНАЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ИНДОНЕЗИИ (1945—1963)

В августе 1945 г., после длительной и ожесточенной борьбы индонезийского народа против голландских колонизаторов, была провозглашена Республика Индонезия. Решающее значение в достижении индонезийским народом национальной независимости имела победа антигитлеровской коалиции во второй мировой войне и в первую очередь разгром империалистической Японии. Однако провозглашение Республики Индонезии было лишь одним из этапов продолжающейся и по сей день борьбы индонезийского народа против объединенных сил внутренней реакции и международного империализма, стремящихся задушить развивающуюся национально-освободительную революцию и восстановить свои экономические и политические позиции в стране.

Завоевание Индонезией политической независимости явилось переломным моментом в общественной жизни индонезийского народа, предпосылкой для ликвидации последствий почти трехсотлетнего колониального режима, приведшего к упадку экономики и культуры страны. Стремясь увековечить свое господство в Индонезии, голландские колонизаторы сделали все от них зависящее для духовного порабощения индонезийского народа. Они пытались вытравить из его сознания воспоминания о тех днях, когда он был независимым, о его героическом прошлом. Серьезные надежды при этом возлагались на деятельность в Индонезии всякого рода христианских миссий, которые старались превратить индонезийцев в послушных рабов голландского империализма. Однако, несмотря на колониальный гнет, индонезийский народ сумел сохранить свои духовные традиции и на их базе после

обретения свободы стал восстанавливать национальную культуру.

Ликвидация колониального режима привела к существенным изменениям в общественно-политической и философской мысли в Индонезии. Из-за политики удушения национальной культуры, проводившейся голландцами, к 1945 г. «изучение и знание индонезийских форм философии находились в упадке»[1]. Вынужденная черпать знания в области философии главным образом из западной литературы и в учебных заведениях Запада или Арабского Востока, индонезийская интеллигенция, естественно, подвергалась влиянию господствовавших там философских течений. Значительное воздействие на философские взгляды части индонезийской интеллигенции оказали идеи социалистов-утопистов, деятелей французской буржуазной революции, а также произведения Руссо, Локка, Мазини, Сореля. В XX в. в Индонезии распространились идеи египетского религиозного реформатора Мухаммеда Абдо, а также буржуазные философские учения Запада — позитивизм, экзистенциализм, прагматизм и др. После победы Октябрьской социалистической революции в России среди участников национально-освободительного движения все большим влиянием начинает пользоваться марксизм-ленинизм. По мере усиления антиимпериалистического движения в странах Азии в Индонезию начинают проникать учения Ганди и Сунь Ятсена. Однако, несмотря на то что зарубежные идеологические и философские концепции находят немало последователей среди индонезийской интеллигенции, основой идеологических и философских воззрений большинства индонезийского народа были и остаются религиозно-философские положения господствующей религии — ислама. Вместе с тем по мере углубления индонезийской антиимпериалистической и антифеодальной революции все более сильное воздействие на характер развития индонезийской общественно-политической и философской мысли оказывают обостряющаяся борьба индонезийского народа против международного империализма и внутренней реакции, а также усиление классовых противоречий в индонезийском обществе. В ходе этой борьбы определилась расстановка классовых сил в Индонезии, выявились движущие силы национально-освободительной революции и ее враги. Движущие силы индонезийской революции — ра-

[1] Заявление президента Индонезийского университета В. Вирджодидихардьо на конгрессе философов в Индии в 1956 г. см.: H. S. Liat, *Methods of comparative philosophy,* Leiden, 1953, p. VI.

бочий класс и крестьянство, мелкая и национальная буржуазия, составляющие основные массы индонезийского народа. Враги индонезийской революции — феодально-помещичьи элементы, компрадорская буржуазия и представители бюрократического капитала, надеющиеся в союзе с иностранными империалистами удержать Индонезию на положении полуколонии, сохранить в ней пережитки феодализма.

В соответствии с расстановкой классовых сил в Индонезии все более четко определяются и основные направления в общественно-политической и философской мысли. Этими направлениями являются реакционная идеология, отражающая взгляды феодально-компрадорской реакции, идеология индонезийского национализма, выражающая прежде всего интересы национальной буржуазии, и идеология марксизма-ленинизма. Борьба между указанными направлениями принимает по мере развития индонезийской революции все более острые формы. Но наряду с обострением борьбы между ними все яснее выступает огромное влияние идей марксизма-ленинизма на все идеологические течения и школы общественно-политической и философской мысли в Индонезии. Характер этого влияния разнообразен. Здесь и заимствование у марксизма-ленинизма отдельных положений, попытки использования некоторых марксистских положений при анализе внутреннего и международного положения страны. Здесь и противопоставление марксизму-ленинизму теорий «национального социализма» и т. д. Об усилении влияния идей марксизма-ленинизма на самые широкие слои индонезийского народа свидетельствует то, что даже самые реакционные круги из феодально-компрадорской среды, которые ведут открытую борьбу против этих идей, вынуждены присвоить себе звание «религиозных социалистов».

Участие индонезийской национальной буржуазии в антиимпериалистической и антифеодальной революции в качестве одной из ее движущих сил не случайно. Оно обусловлено особенностями ее формирования и некоторыми чертами, которые несколько отличают ее от национальной буржуазии других стран Азии. Одна из таких черт — ее чрезвычайная экономическая, следовательно, и политическая слабость, а отсюда и ее неспособность в колониальный период добиться каких-либо уступок от голландского империализма. Убедившись в этом на опыте, индонезийская национальная буржуазия была вынуждена искать поддержки в борьбе против колонизаторов у широких масс индонезийского народа и в первую очередь у рабочего класса. Этому способствовало то обстоятельство, что классовая борьба индонезийских рабочих,

занятых преимущественно на предприятиях иностранцев, была направлена в основном против империализма и поэтому не пугала национальную буржуазию в такой степени, как в других, более развитых в промышленном отношении колониях. «Таким образом,— отмечает А. А. Губер,— особенности классовой структуры и соотношения классовых сил в Индонезии... создавали весьма благоприятные объективные условия для возможности формирования самого широкого общенационального фронта. Они делали индонезийскую национальную буржуазию значительно более революционной, нежели национальная буржуазия в других колониях Юго-Восточной Азии»[2]. Однако относительная революционность не лишала ее черт, свойственных национальной буржуазии всех колониальных и зависимых стран, а именно двойственности характера и роли в национально-освободительной революции, неустойчивости в отдельные критические моменты антиимпериалистической и антифеодальной борьбы, склонности к компромиссам с феодально-компрадорскими элементами. Двойственный характер национальной буржуазии Индонезии, определявший ее поведение на различных этапах национально-освободительного движения, ныне проявляется в стремлении использовать противоречия между враждующими классовыми и политическими группировками в своих узкоклассовых интересах, в лавировании между ними. Эти особенности индонезийской национальной буржуазии нашли отражение в ее идеологии, которая также носит двойственный и противоречивый характер. Наряду с антиимпериалистическими, антифеодальными, демократическими элементами, наряду с признанием необходимости единого национального демократического фронта, идеология индонезийского национализма имеет ряд утопических, народнических черт и элементов антикоммунизма (которые, правда, в индонезийском национализме выражены менее резко, чем в идеологии национальной буржуазии других освободившихся стран).

В идеологии индонезийского национализма имеются два крупных течения. Представитель одного из них — Национальная партия Индонезии, выражающая в основном интересы левого крыла национальной буржуазии; представитель второго — партия Нахдатул Улама (Союз мусульманских богословов), выражающая интересы консервативных слоев национальной буржуазии, части помещиков и кулачества, а также части мусульманского духовенства. Эти течения различаются

[2] «Республика Индонезия, 1945—1960», М., 1961, стр. 16.

не только своим отношением к исламу, но и различным подходом к таким вопросам, как характер индонезийского государства, необходимость и темпы социальных преобразований и т. д. Если Нахдатул Улама в основу своей идеологии кладет ислам и старается привести все положения своей политической и экономической программы в полное соответствие с ним, то в идеологии Национальной партии ислам играет второстепенную роль, а главный упор в ее программе делается на задачах индонезийской революции. Если Национальная партия Индонезии выступает за светское государство, в котором духовенству было бы предоставлено лишь равное с другими гражданами право решения государственных и общественных проблем, то Нахдатул Улама стоит за установление в Индонезии государства, основанного на принципах и законах ислама, с предоставлением мусульманскому духовенству решающего голоса при определении внешней и внутренней политики страны. Если в программе Национальной партии Индонезии провозглашается необходимость проведения широких социальных реформ и коренного улучшения положения трудящихся масс, то Нахдатул Улама занимает в этих вопросах более умеренную позицию и часто ставит под сомнение необходимость каких-либо социальных перемен.

Один из наиболее видных представителей индонезийского национализма, идеолог и организатор Национальной партии Индонезии — президент Индонезии доктор Сукарно. Взгляды Сукарно сложились под влиянием идей западной буржуазной философии, мусульманского модернизма, индонезийской общинной идеологии и марксизма-ленинизма. В молодости, в период учебы в высшей школе в Сурабае, Сукарно был близок к участникам Социал-демократического объединения Индонезии[3]. Он изучал труды классиков марксизма-ленинизма, которые наложили отпечаток на его мировоззрение. Для философских и социологических взглядов Сукарно характерен исторический подход к определенным явлениям общественной жизни, учет конкретных условий и исторических сил при решении отдельных социальных проблем. Так, рассматривая вопрос о раскрепощении женщин, он пишет: «Идеи, теории, представления, мысли об эмансипации родились уже давно, однако, для того чтобы борьба за осуществление этих идей, теорий, представлений, мыслей действительно началась, были необходимы соответствующие социально-экономические условия, которые приблизили бы начало этой борьбы»[4]. Сукарно считает, что «...вполне очевидна правильность теории, что мораль, понятия о вежливости и невежливости, обычаи, этика, право и т. д. и т. п. не являются абстрактными явлениями, а зависят и определяются социальными и материальными отношениями»[5]. Сукарно убежден в поступательном развитии истории человечества и осмеивает тех, кто стремится остановить этот процесс. «Читатель,— пишет он,— может думать что угодно, может витать в облаках, но пусть он не надеется, что процесс развития общества повернет вспять... что стрелка эволюционного развития повернет назад»[6].

В противоположность буржуазным философам Запада Сукарно признает огромную созидательную роль революционных преобразований в человеческом обществе. «Революция,— утверждает он,— это „взрыв“ в обществе, но этот взрыв не просто отвергающая, разрушающая и уничтожающая сила, это сила, которая также создает, творит, строит... То, что не отвечает новым требованиям, она отвергает, разрушает, уничтожает; все новое, что соответствует новым требованиям, она развивает»[7]. Для взглядов Сукарно характерен боевой, искренний антиимпериализм и антиколониализм. «Наша борьба,— говорит он,— есть часть великой борьбы во всем мире против империализма, революционная борьба»[8]. Но вместе с тем он считает, что империализм является не последней стадией загнивающего, разлагающегося капитализма, а некой вечной категорией, что «империализм существует во все периоды развития „национальной экономики“, что он наблюдается у всех наций, экономика которых уже нуждается в империализме»[9].

Значительное влияние на мировоззрение Сукарно оказывает идеология ислама. Он считает, что «всемогущий Аллах создал мир и определил его структуру», что «все мы — творения Бога. Мы не знаем, что нам уготовано в будущем. Мы

[3] Социал-демократическое объединение возникло в 1914 г. при содействии ряда участников рабочего движения Голландии. Вначале оно занималось пропагандой идей марксизма среди индонезийской интеллигенции и рабочих, но вскоре наладило связи со многими местными организациями, в том числе с Сарекат Исламом, и стало оказывать революционизирующее воздействие на их деятельность, придав ей резко антиимпериалистический характер. В 1920 г. на базе Социал-демократического объединения Индонезии была образована Коммунистическая партия Индонезии.

[4] Сукарно, *Сарина,* М., 1958, стр. 147
[5] Там же, стр. 84.
[6] Там же, стр. 76—77.
[7] Там же, стр. 212.
[8] Там же, стр. 235.
[9] Сукарно, *Индонезия обвиняет,* М., 1956, стр. 18.

стоим точно слепые на пороге будущего. Мы планируем, мы работаем, мы возлагаем надежды на будущее, но в конечном счете располагает Бог» [10]. Сукарно склонен считать, будто бы все новейшие достижения человеческой мысли и, в частности, диалектический подход к истолкованию явлений природы предвосхищены в мусульманской богословской литературе: «Аллах учит, что бог создал все парами... У природы есть день и ночь, среди молекул существуют притягательная и отталкивающая силы, движение бывает поступательное и возвратное, электроны — положительные и отрицательные, во всяком положении есть тезис и антитезис. Это потрясающее, изумительное научное заключение было изречено устами Мухаммеда в пустыне за сотни лет до того, как в Европе появились такие ученые, как Максвелл, Фарадей, Никола Тесла, Декарт, Гегель, Спенсер, Вильям Томпсон. Насколько мудры уста, изрекшие эти слова, какой глубокий смысл содержится в них, ведь в них всего лишь в нескольких словах выражен весь характер и смысл природы!» [11].

Философские и социологические взгляды Сукарно легли в основу общественно-политической доктрины индонезийского буржуазного национализма и официальной идеологии Национальной партии Индонезии — мархаэнизма. В соответствии с официальным толкованием сущность мархаэнизма составляет социально-национальная демократия, соединяющая в себе принципы «национализма» и «социальной демократии». Термин «национализм» истолковывается как народный национализм, возникший на базе единства судьбы, истории и интересов многочисленных племен и народностей, населяющих Индонезию. «Социальная демократия» должна включать в себя: демократию политическую — признание равного права за всеми гражданами Индонезии определять структуру и политику государства; демократию экономическую — признание равного права за всеми гражданами на обеспеченную жизнь; демократию социальную — равное право каждого на максимальные достижения во всех областях общественной и личной жизни в соответствии с его способностями. Исходя из такого толкования мархаэнизма, Национальная партия Индонезии ставит перед собой цель — «достижение социализма, соответствующего установившейся традиции „готонг-ройонг" (взаимной помощи) и находящегося в соответствии с принципами демократического правления» [12].

[10] Там же, стр. 314.

[11] Сукарно, *Сарина,* стр. 17. Сукарно имеет в виду суры Корана, в которых говорится: «Повелел Он, чтобы все стало парами»; «И Он сотворил все парами и сделал для тебя челны и скот, который ты погрузил»; «И из каждой вещи делаем мы пары, чтобы ты помнил».

Впервые теория мархаэнизма была выдвинута Сукарно в 1930 г. Согласно этой теории, к началу XX в. в Индонезии в результате господства голландских империалистов произошло разорение старых классов индонезийского общества — аристократии и буржуазии. «Индонезийская нация,— по словам Сукарно,— стала нацией пауперов, нацией кули и кули среди наций» [13], состоящей из одного класса — бедняков-мархаэнов. Отсюда делался вывод, что в Индонезии нет почвы для классовой борьбы и созданы условия для сотрудничества всех слоев индонезийского народа в борьбе против голландского империализма.

Отражая интересы прогрессивных слоев национальной буржуазии, Национальная партия Индонезии с момента своего возникновения (в 1928 г.) выступала против засилья колонизаторов, против империализма, который, по словам Сукарно, препятствовал «прогрессу индонезийского общества» и тормозил развитие экономики страны [14]. Главной целью, которую ставила перед собой Национальная партия Индонезии, был слом колониального режима и достижение страной национальной независимости. Однако тактика и стратегия партии в ходе национально-освободительной борьбы индонезийского народа неоднократно менялись. На первых порах руководство Национальной партии Индонезии считало, что в результате определенных особенностей Индонезии как колонии голландского империализма нет необходимости развивать революционные формы антиимпериалистического движения, которые здесь не оправдали себя. Поэтому борьба против колониального режима, в соответствии с тогдашней программой партии, должна была вестись в рамках колониального законодательства исключительно легальными средствами. Таким средством было прежде всего несотрудничество с колониальным правительством в органах «самоуправления», созданных империалистами в Индонезии для насаждения конституционных иллюзий в стране, для раскола индонезийского народа путем предоставления мелких уступок его привилегированным слоям. Упор в деятельности Национальной партии делался на пропаганду националистических идей и буржуазно-демократических свобод среди масс индонезийского народа,

[12] «Indonesian information», 15.I.1953, № 15.

[13] «Indonesia. Special issue», 1958, № 30, p. 22.

[14] Сукарно, *Индонезия обвиняет,* стр. 56.

на организацию митингов, мирных манифестаций и т. д. Все это должно было оказать «моральное давление» на колониальное правительство, вынудить его на уступки и постепенно, посредством ряда реформ принести Индонезии национальную независимость. «Рост сил Индонезии и осознание ею своих сил,— говорил Сукарно,— вынудит империалистов идти на уступки, предоставлять ей еще больше прав. Мы добьемся уступок без дебатов в фолькспрааде и без оружия» [15]. Но опыт индонезийского народа, свидетельствовавший о том, что колонизаторы никогда добровольно не идут на уступки, а также весь процесс развития национально-освободительного движения, в ходе которого на первый план были выдвинуты вооруженные методы борьбы против империализма, привели к тому, что Национальная партия признала революционные методы борьбы.

Национальная партия и ее лидеры понимали, что из-за слабости национальной буржуазии без опоры на широкие слои индонезийского народа они не добьются не только политической власти, но и сколько-нибудь существенных уступок со стороны колонизаторов. «В Индонезии,— писал Сукарно,— не существует сильной национальной буржуазии. Движение в Индонезии должно черпать свои силы почти исключительно среди неких Кромо и Мархаэнов...» [16]. Поэтому Национальная партия обращала большое внимание на работу среди трудящихся, стремясь сплотить их вокруг себя, на работу в профсоюзах и крестьянских объединениях, на проведение мероприятий по ликвидации неграмотности, организации кооперативов и т. д. Однако вся эта деятельность, хотя и приводила к усилению влияния Национальной партии среди рабочего класса и крестьянства, среди мелкой буржуазии и интеллигенции, но не могла бы послужить базой для превращения ее в массовую организацию, если бы она не предложила трудящимся программу улучшения их положения. Национальная партия провозгласила, что помимо достижения национальной независимости ее цель — улучшение условий жизни народа, «построение общества справедливого и совершенного, без всякой эксплуатации и угнетения, без капитализма и империализма, основанного на равноправии всех его членов» [17].

Первое условие построения такого общества, заявлял Сукарно,— достижение национальной независимости, которая

[15] Там же, стр. 134.
[16] Там же, стр. 123. Кромо и Мархаэны — трудящиеся, бедняки.
[17] Там же, стр. 207, 228.

приведет к установлению политической демократии. Но одной политической демократии недостаточно. Необходимо еще установление демократии экономической. Только при этом условии область политики и экономики будет подчинена власти народа. Государство станет собственником крупных предприятий, а распространение продукции этих предприятий будет находиться под контролем народа.

Основные принципы построения партии — антиимпериализм, опора на широкие слои индонезийского народа и т. д., выработанные еще в колониальный период, остаются на вооружении Национальной партии и в настоящее время. Однако в современных условиях, когда массы индонезийских трудящихся под влиянием идей марксизма-ленинизма повели решительную борьбу за улучшение своего положения, программа Национальной партии в этой области, носившая до 1945 г. несколько абстрактный характер, была конкретизирована и в ней были учтены некоторые требования рабочего класса и крестьянства. После завоевания политической независимости теория мархаэнизма была дополнена рядом новых элементов. Важнейшими из них являются пять принципов («панча сила») построения индонезийского государства и принцип взаимной помощи («готонг-ройонг»). Пять принципов, которые, по мнению идеологов индонезийского национализма, в сжатом виде представляют всю теорию мархаэнизма и являются единственной государственной идеологией страны, включают в себя: национализм, означающий единство многочисленных народностей и племен, населяющих Индонезию; гуманизм — принадлежность индонезийского народа к семье народов, населяющих земной шар, и необходимость дружбы и сотрудничества с ними; демократию — обеспечение индонезийского народа демократическими свободами; социальное благосостояние — отсутствие бедности и экономическое равноправие граждан; веру в бога — обязанность всех граждан верить в бога, но при свободе вероисповедания [18]. Принцип готонг-ройонг составил вместе с другими положениями мархаэнизма об общественном устройстве страны теорию так называемого индонезийского социализма. Этот принцип основывается на все еще сохранившейся в индонезийской деревенской общине традиции взаимной помощи при постройке сооружений общественного и личного пользования, при сборе урожая и т. д. По словам Сукарно, «дух готонг-ройонг — одна из характерных черт личности индонезийца. Нет

[18] Там же, стр. 269.

такой страны в мире, где бы готонг-ройонг был таким же действенным, как в деревнях Индонезии»[19]. И этот дух готонг-ройонг и провозглашен базой, на которой Национальная партия намерена построить «индонезийский социализм».

Определяя индонезийское общество как феодально-общинное, Национальная партия Индонезии считает возможным, минуя капиталистическую стадию развития, прямо перейти к социализму «путем укрепления позиций четырех слоев индонезийского общества — крестьян, рабочих, молодежи и женщин»[20]. Осуществлению этой программы должна способствовать «государственная собственность на жизненно важные отрасли промышленности», «определенные ограничения частного капитала с целью помешать эксплуатации человека человеком», а также наделение «каждого крестьянина индивидуальным участком земли»[21].

В соответствии с разработанной Сукарно теорией, Индонезия уже сделала первый шаг по направлению к «индонезийскому социализму», провозгласив независимость. Однако время для социалистической революции еще не настало, ибо Индонезия переживает лишь фазу национальной революции, когда происходит слом старых колониальных и феодальных порядков и создаются новое национальное государство, новый правительственный аппарат, новые законы и т. д. Важнейшей предпосылкой социалистического этапа индонезийской революции, по Сукарно, является создание технической базы, без которой нельзя поднять производство и удовлетворить потребности членов общества. «Социализм,— писал Сукарно,— это удовлетворение различных потребностей человека, основанное на коллективизме, поднятом на уровень современной техники... Общество, которое не в состоянии поднять уровень техники до определенного минимума, не может построить социализм!»[22]. Национальная революция, по утверждению Сукарно,— переходный этап между буржуазной и социалистической революциями. На этом этапе в Индонезии должен развиваться национальный капитализм[23]. И пока этот этап не закончится, нельзя переходить к следующему, социалистическому этапу, ибо задачи одного этапа не могут быть выполнены на другом. Однако наличие в индонезийской конституции статей, указывающих на принцип готонг-ройонг,

[19] Речь Сукарно 17 августа 1960 г.
[20] «Indonesian information», 15.I.1953, № 15.
[21] Ibid.
[22] Сукарно, *Сарина*, стр. 211.
[23] Там же, стр. 221—222.

которым руководствуются правительственные органы при ведении народного хозяйства, и на государственный контроль над важными отраслями промышленности, устраняет «целиком „буржуазный" характер конституции», закладывает «начало построения социализма» и свидетельствует о том, что Индонезия уже миновала буржуазную фазу развития, хотя и не дошла до социалистической[24].

Исходя из определения существующего этапа революции как национального, его движущими силами считались все слои индонезийского общества — учащаяся молодежь, крестьяне, рабочие, служащие, знать, торговцы и другие, все ведут борьбу, все являются «революционными народными массами»[25]. И поскольку все слои индонезийского общества заинтересованы в осуществлении национальной фазы революции, то не может быть классовой борьбы. Правда, Сукарно предостерегал трудящихся Индонезии о возможности захвата власти привилегированными слоями, но для предотвращения этого, по его мнению, не нужна классовая борьба, достаточно не терять бдительности и прививать простому народу «чувство самосознания»[26]. Не нужна будет классовая борьба и впоследствии, при переходе к социалистическому обществу, основанному на принципе готонг-ройонг, ибо этот принцип означает «совместный напряженный труд», «взаимную помощь между богатыми и небогатыми»[27]. Однако развитие событий в стране внесло коррективы в эту часть теории махаэнизма. Антиправительственные заговоры и мятежи, руководимые агентами внутренней реакции и международного империализма, ожесточенная борьба политических партий в парламенте, препятствовавшие экономическому и политическому развитию страны,— все это свидетельствовало о накале классовой борьбы. Поэтому в более поздних статьях и выступлениях идеологов индонезийского национализма хотя и не употребляется термин «классовая борьба», но говорится о том, что помимо главного врага индонезийской революции — империализма — имеется «много врагов в рядах народа... в рядах эксплуататоров — капиталистов, которые против социальной справедливости, которым не нравится индонезийская свобода... которые хотят, чтобы империализм продолжал господствовать в Индонезии»[28].

[24] Там же, стр. 226—227.
[25] Там же, стр. 228.
[26] Там же, стр. 243.
[27] Сукарно, *Индонезия обвиняет*, стр. 271.
[28] «Indonesia. Special issue», 1962, № 87, p. 5.

Широкое распространение в Индонезии марксизма-ленинизма вызывает ответную реакцию со стороны идеологов индонезийского национализма. Они стремятся противопоставить идеям научного социализма и коммунизма идеи «индонезийского социализма», в частности принцип готонг-ройонг. Они утверждают, что идеи научного социализма не соответствуют условиям современной Индонезии, что марксизм, который был прогрессивной теорией сто лет назад, сейчас устарел, что в нем недостает «элементов, возвышающих человека верой во всемогущего бога», что лишь индонезийская революция способна обеспечить «физическое, духовное и божественное счастье индонезийцам и даже всем людям на земле»[29]. Однако, несмотря на все усилия идеологических противников коммунизма, популярность идей марксизма-ленинизма возрастает. Поэтому в самое последнее время появилась тенденция подменить марксизм-ленинизм мархаэнизмом, теорией «индонезийского социализма», тенденция поставить между ними знак равенства, уверить широкие массы трудящихся, что между ними нет принципиальной разницы.

Необходимо отметить, что теория мархаэнизма, а также принципы панча сила и готонг-ройонг были с удовлетворением восприняты прогрессивными силами Индонезии как стремление Национальной партии ликвидировать остатки колониализма и феодализма в стране, предоставить индонезийскому народу буржуазные демократические свободы и завершить буржуазно-демократическую революцию. Совершенно иной прием встретила теория мархаэнизма и особенно пять принципов в кругах индонезийской реакции, среди представителей феодально-помещичьих и компрадорских кругов. Выражавшая интересы этих классов партия Машуми начала обвинять Национальную партию в измене исламу, в стремлении подменить философские основы ислама, данные правоверным самим аллахом, философией, родившейся в голове человека. Во время дискуссии по проблеме панча сила, происходившей в течение нескольких лет, представители Машуми заявляли, что «мусульманская идеология отличается от панча сила и что ни одному мусульманину не разрешается принимать панча сила — это творение рук человеческих»[30]. С резкой критикой в адрес панча сила выступила и та часть индонезийских философов и политических деятелей, которая стояла на позициях буржуазной западной философии, так как

[29] «Indonesia. Special issue», 1960, № 66, pp. 51, 52.

[30] C. A. O. Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in postcolonial Indonesia*. Bandung, 1958, p. 194.

пять принципов не соответствовали «демократическим» западным канонам. С критикой подобного рода выступал, в частности, Сутан Такдир Алишахбана, который утверждал, что панча сила — лишь смешение противоречивых понятий, что ни одна политическая партия Индонезии не принимает их всерьез[31].

Однако противники идеологии индонезийского национализма и критики панча сила справа не ограничивались одними лишь выступлениями в печати и на митингах, а, пользуясь поддержкой империалистов, пытались нанести Республике Индонезии удар в спину, подняв в 1957 г. антиправительственный мятеж в ряде районов страны.

При таких обстоятельствах, угрожавших самому существованию Республики Индонезии, президент Сукарно выступил с предложением об изменении государственного строя Индонезии, основанного на принципах европейского парламентаризма, что создавало благоприятные условия для происков агентуры империализма и феодально-компрадорской реакции в стране. Речь президента Сукарно, содержащая эти предложения, получила название Политического манифеста (Манипол). После того как манифест был утвержден Высшим совещательным советом Республики Индонезии, он стал новой официальной программой индонезийской революции. Ближайшими целями революции провозглашались удовлетворение основных нужд народа, национальная безопасность и продолжение борьбы против империализма, а также сохранение национальных, присущих только Индонезии особенностей ее революции, предотвращение сдвигов этой революции вправо или влево под воздействием и нажимом правых или левых сил. Конечной целью революции должно быть построение справедливого и процветающего общества, ликвидация империализма и установление всеобщего мира[32].

Характеризуя обстановку в стране, сложившуюся в результате происков реакции, Сукарно говорил: «Хотя физический этап революции 1945 г. окончился и страна вернулась к мирной жизни, все же политические противоречия продолжают обостряться, происходят восстания, буйно разрастается коррупция»[33]. Взамен европейской парламентской демократии, которая «не отвечает индонезийским условиям», Сукарно предложил ввести «направляемую демократию», взяв в качестве образца демократические институты индонезий-

[31] Ibid., p. 214.

[32] См.: «Indonesia. Special issue», 1959, № 46, p. 23.

[33] «Indonesia. Special issue», 1959, № 40, p. 16.

ской деревенской общины. «Мы,— говорил Сукарно,— имели демократию с древнейших времен. Я не утверждаю, что мы должны вернуться к тому, что было раньше. Но история предшествующих времен является хорошим материалом для нас сегодня... Какой была демократия в прежние времена в Индонезии? Она все еще существует в деревнях Явы, Минангкабау, Сулавеси, Ломбока, Бали и других районов, а именно в их законах и в системе musjawarah и mufakat (дискуссия и соглашение). Каждая деревня, село и волость используют демократические способы решения местных проблем. Но применяют ли они на деревенских собраниях голосование, свободное сражение либерализма, когда простое большинство всегда право? Нет... Дискуссия происходит под руководством главы старейшин. Каждый высказывается, и это до тех пор, пока наконец не достигается компромисс без голосования» [34]. Подобного же рода демократия должна быть установлена в Республике Индонезии в целом. Это должна быть демократия, «ведомая мудрым руководством при консультации с представителями народа... при которой слабые социальные группы берутся под защиту, сильные — ограничиваются» [35].

Основная цель «направляемой демократии» — регулирование государством, из одного центра, политической, экономической и социальной жизни страны в интересах государства. При «направляемой демократии» решение важнейших государственных вопросов происходит не путем голосования в парламенте, а посредством консультаций президента республики с представителями крупнейших политических партий и различных слоев общества, собранных в Народном консультативном совете. Одним из важнейших элементов «направляемой демократии» является принцип НАСАКОМ, означающий сотрудничество национальных, религиозных и коммунистических сил индонезийского народа во всех областях политической и экономической жизни страны. Организационно этот принцип получил свое воплощение в Национальном фронте, который был создан в 1960 г. и в руководство которого вошли представители Национальной партии Индонезии, мусульманской партии Нахдатул Улама и Коммунистической партии Индонезии.

Характеризуя рассматриваемое течение в идеологии индонезийского национализма в целом, необходимо отметить, что, несмотря на все свои недостатки, несмотря на наличие в нем

[34] «Indonesia. Special issue», 1958, № 30, p. 34.
[35] «Indonesia. Special issue», 1959, № 40, pp. 18, 20.

утопических черт, оно благодаря своему демократическому, антиимпериалистическому и антифеодальному содержанию, благодаря поддержке им идеи единого национального фронта имеет определенное положительное значение и способствует вовлечению широких народных масс в антиимпериалистическую и антифеодальную борьбу. Необходимо также подчеркнуть, что в условиях современной Индонезии, переживающей этап национальной буржуазно-демократической революции, это течение и особенно содержащийся в нем принцип готонг-ройонг могут способствовать возникновению в стране обстановки, которая облегчит ее переход на некапиталистический путь развития.

Представитель второго крупного течения в идеологии индонезийского национализма, как говорилось выше,— партия Нахдатул Улама, выражающая интересы консервативных группировок национальной буржуазии. В состав Нахдатул Улама входят в основном часть индонезийской торговой буржуазии и кулачества, часть помещиков, а также подавляющее большинство мусульманских богословов и духовенства. В результате значительного влияния последнего в деревне за Нахдатул Улама идет и часть крестьянства.

Философской основой идеологии Нахдатул Улама является ортодоксальный индонезийский ислам, в котором философские положения ислама густо перемешаны с индо-яванским мистицизмом, а законы шариата — с традициями индонезийского адата. Положения ислама пронизывают не только философские и религиозные стороны идеологии (которые в основном совпадают), но и концепции Нахдатул Улама о характере индонезийского общества и государства.

В основе философских воззрений идеологов Нахдатул Улама лежат традиционные положения ислама о том, что все в мире происходит в соответствии с волей бога и предопределено им, что человек должен безропотно принимать все, что с ним происходит. Консервативные богословы и духовенство нетерпимо относятся не только к попыткам реформ, но и к разговорам о необходимости модернизировать религию, приблизить ее к нуждам современности. Они считают, что религия должна неизменно оставаться в том виде, в каком она существует в настоящее время. Однако идеологи Нахдатул Улама не особенно беспокоятся о «чистоте» религии, они охотно допускают разного рода немусульманские обряды, еще сохранившиеся в индонезийской деревне, рассматривая их как явление второстепенное в сфере религии [36].

[36] C. Geertz, *The religion of Java,* Chicago, 1960, p. 149.

Консерватизм Нахдатул Улама проявляется и в трактовке партией социально-политических проблем. Представители Нахдатул Улама крайне неохотно, лишь под нажимом снизу соглашаются на какие-либо социальные преобразования. Они довольно долго и упорно выступали против аграрных преобразований в индонезийской деревне, которые должны облегчить положение крестьянства. Так же обстоит дело и с реформой образования. Лишь под угрозой потерять большинство учащихся в школах, созданных членами Нахдатул Улама, помимо Корана и другой богословской литературы начинают с трудом вводить современные предметы. Идеологи Нахдатул Улама открыто выступают в качестве противников идей социализма и коммунизма, пропагандируемых в Индонезии. Что же касается пяти принципов построения индонезийского государства, выдвинутых Сукарно, то партия Нахдатул Улама поддерживает их, в чем несомненно проявляется ее антиимпериалистический характер. Однако Нахдатул Улама старается наполнить эти принципы исламистским содержанием, пытаясь уверить индонезийский народ, что они полностью согласуются с доктринами ортодоксального ислама. Так, поддерживая пять принципов, первым из которых является национализм, Нахдатул Улама до сих пор продолжает требовать установления в Индонезии «государства ислама». Правда, ввиду того что этот лозунг в его арабском звучании («Дар Уль-ислам») был скомпрометирован мятежными бандами реакционеров, бесчинствовавших в Западной Яве, Нахдатул Улама заменила его индонезийским «Негара ислам», имеющим такой же смысл.

Консерватизм партии Нахдатул Улама в социальных и политических вопросах, ее нежелание активно откликаться на возрастающие запросы индонезийского крестьянства, требующего коренной земельной реформы, приводят к тому, что ее политическое влияние в стране падает. И это не на шутку тревожит некоторых ее наиболее дальновидных членов, которые провозглашают, что идеология и законы ислама должны быть приведены в соответствие с требованиями современности. Характерны в этом отношении взгляды профессора Индонезийского университета, основателя Академии мусульманского права в Джакарте, Хазайрина, которые изложены им в лекции, прочитанной в 1951 г. Главной ее темой была проблема *иджтихада* — свободного рассмотрения и обсуждения религиозно-правовых вопросов, что в индонезийском исламе не практиковалось в течение нескольких столетий. «„Дверь“ иджтихада,— говорил он,— была закрыта много веков назад.

Настало время открыть ее вновь»[37]. Он требовал отказаться от традиций, от безоговорочного признания авторитетов старого ислама, ибо в человеческом обществе произошли огромные перемены. «Все старые установления шариата,— говорил он,— могли гармонировать с условиями и нуждами арабского общества, где они были сформулированы видными руководителями юридических школ, но годятся ли они для индонезийского общества?»[38]. На этот вопрос Хазайрин отвечает отрицательно.

В качестве примера неприменимости шариата к некоторым сторонам индонезийской жизни Хазайрин взял индонезийские законы о семье, среди которых можно найти такие, которые основаны на матриархате или имеют элементы матриархата и патриархата. Хазайрин прямо утверждает, проявляя известное мужество, что население Минангкабау только потому восприняло ислам, что его проповедники не покушались на основанные на матриархате семейные законы, господствующие в этом районе Индонезии. Хазайрин подчеркивает, что существующие в стране законы не согласуются с чувствами на 90% мусульманского населения страны. «Если,— говорил он,— закон гармонирует с духом нации, он, конечно, не согласуется с духом ислама». И все это, несмотря на то что ислам уже в течение пяти веков борется за «законное место в индонезийском обществе»[39].

Отсюда Хазайрин делает вывод, что перед мусульманскими богословами стоит задача привести в соответствие законы шариата и индонезийского адата. А для этого, по мнению Хазайрина, нужно, чтобы индонезийцы создали свое, индонезийское направление в юриспруденции. Это стремление индонезийских мусульман привело к созданию Академии мусульманского права, которая должна сыграть роль толкователя индонезийских мусульманских законов и подготовить почву для возникновения индонезийской мусульманской юриспруденции.

Однако, проявив определенное «свободомыслие» в вопросе о необходимости индонезийской мусульманской юридической школы, Хазайрин считает, что материалом для создания новых законов должны быть испытанные шариат, Коран и хадисы. «Как в золотой век ислама,— пишет он,— мусульманские ученые разработали систему *фикх* для тогдашнего общества и его нужд, так и современные ученые должны снова

[37] «The world of Islam», vol. VI, 1959, № 1—2, p. 127.
[38] Ibid.
[39] Ibid., p. 128.

работать на бесценном материале Корана и хадисов для выполнения воли бога, выраженной пророком, в условиях современного государства и общества»[40].

Из всего вышеизложенного видно, что Хазайрин, как и другие мусульманские богословы и философы, думает о будущем индонезийском государстве лишь как о государстве ислама, в котором господствуют законы ислама, хотя бы и приведенные в соответствие с современной обстановкой. «Прогрессом» можно считать то, что Хазайрин не требует установления такого государства немедленно, а считает необходимым предварительно проделать большую «научную» работу по разработке нового государственного законодательства. Правда, Хазайрин помнит и о том, что в Индонезии помимо мусульман проживают лица другого вероисповедания, интересы которых как-то должны быть учтены. «Не нужно забывать, — напоминает он, — что Республика Индонезия основана не одними мусульманами. Это божеская милость, что люди, исповедующие другие религии, присоединились к мусульманам и приняли панча сила»[41].

Таково содержание идеологического течения индонезийской национальной буржуазии, представленного мусульманской партией Нахдатул Улама. Необходимо отметить, что в настоящее время произошли серьезные изменения на внутриполитической арене Индонезии: запрещены и распущены наиболее реакционные правые политические партии — Машуми и Социалистическая, скомпрометировавшие себя участием в антиправительственном мятеже. В результате партия Нахдатул Улама, которая является одним из трех членов руководящих органов Национального фронта Индонезии, превратилась в одну из самых правых политических группировок индонезийского общества. Поэтому наиболее реакционные элементы из лагеря феодально-компрадорской реакции неизбежно будут стремиться использовать ее в качестве легальной базы для подрыва единства индонезийского народа, для разрушения Национального фронта.

Основой идеологии индонезийской феодальной реакции и проимпериалистической буржуазии также считается ислам или, точнее, модернистское направление в исламе, которое начало распространяться в стране, после того как туда в начале XX в. были занесены идеи египетского религиозного реформатора Мухаммеда Абдо. В первоначальный период

[40] Hasairin, *Hukum Islam dan masjarakat,* [S. a.], Djakarta.
[41] «The world of Islam», vol. VI, 1959, № 1—2, p. 128.

распространения модернистских идей в Индонезии они в какой-то степени отражали стремление молодой индонезийской буржуазии использовать ислам в качестве идеологической базы для борьбы против своих иностранных конкурентов. Но для этого вначале необходимо было приспособить ислам к ее нуждам, т. е. приспособить его к изменившимся социально-экономическим условиям в стране, избавить его от излишнего фатализма, аскетизма и т. д. Однако после завоевания национальной независимости индонезийская буржуазия обрела новую идеологию в лице махаэнизма, а модернизм как идеология перешел на вооружение феодально-компрадорской реакции. Но предварительно в него были внесены существенные исправления. По существу теперь его лишь с трудом, скорее по традиции, можно назвать модернизмом, ибо вся суть модернизма, и в том числе идеи Абдо, из него выброшена.

Современных индонезийских модернистов из лагеря ныне распущенной партии Машуми совсем не заботят идеи упрощения ислама, его рационализации и т. д. Они сохранили лишь лозунг возвращения к Корану и хадисам. Причем под этим возвращением подразумевается не только использование раннемусульманских форм религиозного культа и шариата, но и применение мусульманских догм при решении социальных проблем, относящихся к характеру индонезийского государства. Другим лозунгом, на основе которого велась борьба феодально-компрадорской реакции против сил, занимавших более левые позиции, в том числе против Национальной партии Индонезии, был лозунг «Дар уль-ислам» («Государство ислама»), сущность которого сводится к тому, что в Индонезии должно быть установлено государство, аналогичное арабскому халифату времен первых халифов. Идеологическому обоснованию этого лозунга посвящены работы целой группы индонезийских философов и богословов. Наиболее известны среди них профессор университета Гаджа Мада — Мухаммед Хасби аш-Шиддики, Чалиль Мунавар и Хаджи Абдул Малик Карим Амаруллах (сокращенно — Хамка).

Чалиль Мунавар, занимающийся главным образом переводами и аннотированием работ арабских богословов разных времен,— ярый приверженец концепции исламистского государства в Индонезии. Для него представляются совершенно неприемлемыми выдвинутые Сукарно принципы построения индонезийского государства. Проводя в своих работах идеи панисламизма, Мунавар с особой энергией обрушивается на

первый принцип панча сила — национализм, который, по его мнению, не соответствует главной задаче, стоящей перед исламом,— установлению господства над всем миром. Мунавар считает, что национализм ослабляет ислам, и старается уверить читателей, что в Индонезии национализм был насажден голландскими колонизаторами, которые таким путем пытались нейтрализовать идеи панисламизма в стране. Утверждая, что только на основе панисламизма можно ликвидировать причины отсталости мусульманского мира вообще и Индонезии в частности, Мунавар упрекает индонезийских националистов в том, что они не считают религию самым важным элементом политической жизни, недооценивают значение мусульманского права (шариата), на основе которого должно строиться индонезийское государство[42].

М. Х. Аш-Шиддики также резко выступает против панча сила и считает национализм явлением, чуждым мусульманскому миру. Стоя на позициях панисламизма, он утверждает, что по своему происхождению человечество было одной общиной. Ислам запрещает разделение мусульманской общины на отдельные нации и не одобряет национальных чувств и национальных языков. В качестве инструмента, поддерживающего единство мусульманских народов, ислам создал интернациональный язык, функции которого выполняет арабский. Но все же история разделила мусульманскую общину на отдельные нации, и виноваты в этом европейцы, которые насадили национализм на почву ислама. Последствием этого было порабощение мусульманских народов европейцами, ибо разобщенные нации не смогли противостоять «львам капитализма и империализма». Все мусульманские народы должны быть снова воссоединены в одной мировой мусульманской общине, которая, следуя заветам бога и пророка, установит господство ислама во всем мире. Первым орудием такого воссоединения должно явиться ежегодное паломничество (хадж) к святым местам. Во время хаджа, который должен стать мировым конгрессом ислама, паломники из разных стран смогут обсудить все проблемы ислама.

Причиной политической, экономической и культурной отсталости мусульманских народов Аш-Шиддики считает помимо распространения националистических идей то, что в сердцах верующих мусульман господствует «ошибочный мистицизм». Веря, что «этот мир — мертвое тело, труп, а те, кто любят его,— собаки», мусульмане не придают должного значения учению бога и пророка о том, что и этот и потусторонний миры имеют одинаково важное значение. Отсюда-де проистекает недооценка политических, экономических и культурных ценностей, отсюда — отсталость и бедность мусульманских народов.

[42] См. комментарии Мунавара (H. J. Moenawar) в кн.: A. Sj. Arsalan, *Mengapa kaum muslimin mundur?* Djakarta, 1955.

В своих работах Аш-Шиддики активно защищает реакционную концепцию основанного на принципах ислама государства. Принцип национализма абсолютно неприемлем для него. «Действительно совершенной системой,— пишет он,— является правительство, полностью основанное на законах шариата»[43]. Причем законы эти не подлежат каким-либо изменениям. Исключение — лишь вопросы повседневной политики, зависящие от изменения обстановки, но и их трактовка также должна находиться в полном соответствии с шариатом.

Взгляды Аш-Шиддики на общественное устройство Индонезии также неразрывно связаны с концепцией исламистского государства. Он утверждает, что в исламе, в мусульманском законодательстве заложены все принципы, необходимые для современного общества, в том числе демократия, суверенитет народа и т. д. Выработка этих принципов — исключительная заслуга ислама. Еще при первых четырех халифах в мусульманском мире была полностью осуществлена подлинная демократия. Именно здесь европейцы почерпнули первые сведения о ней во время крестовых походов в Малую Азию при султане Салах ад-Дине. Однако, открыв и переняв демократические институты ислама, европейцы сумели разрушить мусульманскую демократию, которая теперь снова возвращается в мусульманские страны под видом западной демократии[44].

Аш-Шиддики утверждает, что только ислам может обеспечить действительное равенство всех людей. Стремление к этому символизируется в ежедневном пятикратном намазе, который должны совершать все правоверные независимо от их имущественного и социального положения. Но настоящее братство на земле наступит лишь тогда, когда все народы мира, в том числе и исповедующие другие религии, будут объединены в одну общину под эгидой ислама.

Самым действенным орудием установления на земле все-

[43] «The world of Islam», vol. VI, 1959, № 1—2, p. 126.
[44] Ibid., p. 125.

общего равенства, по Аш-Шиддики, являются *закат* (религиозный налог на верующих) и *фитрах* (ежегодные подарки в конце мусульманского поста, которые богатые делают бедным). Однако Аш-Шиддики полагает, что закат не просто религиозный налог, а средство решения социальной проблемы, существовавшей во все времена и у всех народов, а именно ликвидации противоречия между богатыми и бедными, имущими и неимущими. Правда, дожидаться того времени, когда закат без постороннего вмешательства, стихийно сможет привести к ликвидации этого противоречия, не стоит, ибо естественная склонность правоверных к милосердию явно недостаточна для разрешения социальных проблем. Но здесь-то и должно вмешаться правительство, которое будет побуждать мусульман к внесению этого налога и собирать его в один большой фонд. Используя же этот фонд в соответствии с шариатом для помощи бедным, можно будет добиться уничтожения всех социальных зол, которые существуют в мусульманской общине [45].

В работах Аш-Шиддики довольно ясно проявляется тревога и страх наиболее реакционных слоев индонезийского общества в связи с быстрыми темпами распространения идей марксизма-ленинизма в Индонезии. Аш-Шиддики, как и другие реакционные философы, стремится найти лекарство от «болезни коммунизма». Этим лекарством он считает все тот же закат. Если его будут систематически и в должном размере собирать и распределять среди бедных, то возникнет действительно счастливая мусульманская община и тогда «коммунизм не будет иметь успеха нигде в мусульманском мире» [46]. Аш-Шиддики пытается уверить индонезийский народ, что основанное на шариате общество наиболее полно отвечает народным нуждам, что оно представляет собой золотую середину между коммунизмом и капитализмом. Играя на собственнических чувствах индонезийского крестьянства и мелкой буржуазии, Аш-Шиддики подчеркивает, что ислам не против частной собственности, он не допускает злоупотребления ею, серьезно ее ограничивая [47].

Проводником идей панисламизма и исламистского государства в Индонезии является и философ-богослов Хамка, который также выступает против принципа национализма в основе индонезийского государства. В книге «Современный мистицизм» он проповедует идею господства ислама над всем миром и утверждает, что только в лоне ислама и на основе принципов исламистского государства Индонезия и индонезийский народ могут добиться успеха и уважения [48]. Социально-экономические взгляды Хамки в основном схожи с взглядами Аш-Шиддики и других философов рассматриваемого течения, хотя они кажутся более «радикальными». Учитывая усиление влияния идей социализма и коммунизма на индонезийский народ, Хамка, в противоположность Аш-Шиддики, объявляет себя сторонником социализма. Но «социализм» Хамки не имеет ничего общего с научным социализмом и коммунизмом; это просто индонезийский вариант так называемого религиозного, мусульманского социализма, главная задача которого заключается в том, чтобы не допустить широкого распространения марксизма-ленинизма в Индонезии путем противопоставления ему «социалистических» идей, будто бы содержащихся в исламе и его богословской литературе. Тем самым он стремится ослабить классовую борьбу индонезийских трудящихся, все более активно выступающих за коренные социально-экономические преобразования в стране, за ликвидацию пережитков феодализма и колониализма, за переход Индонезии на путь некапиталистического развития. Как и другие индонезийские буржуазные философы, Хамка тщится доказать, что марксистская теория классовой борьбы неприменима в Индонезии ввиду особенностей исторического развития страны, что в современной Индонезии нет места для антагонистических классов и классовой борьбы, ибо феодализм и феодальные методы эксплуатации уже ликвидированы, а отношения между пролетариатом и буржуазией имеют характер не отношений между трудом и капиталом, а просто договорных отношений между компаньонами, из которых одни вкладывают в дело свой труд, другие — капитал [49].

Взгляды Хамки свидетельствуют, что он не является противником капиталистических отношений, противником накопления богатств в руках отдельных представителей индонезийского общества. В других его работах также содержатся доказательства этого. Выражая стремление индонезийской буржуазии использовать ислам в защиту своих классовых интересов, в оправдание своего стремления к накоплению богатств, Хамка в соответствии с «требованиями времени» поддерживает частную инициативу и утверждает, что «ослаб-

[45] Ibid.
[46] Ibid., p. 126.
[47] M. H. Ash-Shiddiki, *Dasar-dasar kehakuman dalam pemerintahan Islam,* Djakarta, 1955.
[48] См. H. Abdulmalik, *Tasauf modern,* Djakarta, 1960.
[49] Hamka, *Lembaga hidup,* Djakarta, 1955, hal. 3.

ляющий аскетизм не соответствует духу ислама», что частная собственность в руках правоверного мусульманина — «дар божий»[50]. Однако, учитывая тот факт, что капиталистические отношения в Индонезии были скомпрометированы еще в период колониального ига, что трудящиеся массы усиливают борьбу против капиталистической эксплуатации и капиталистической собственности, Хамка пытается убедить их в том, что человеческое счастье зависит не от материального, а от духовного богатства, что бедняк может быть счастливее богача, что «мерилом определения богатства или бедности являются потребности того или иного человека. Имеющий наименьшее число желаний — самый богатый; тот, у кого их слишком много,— самый бедный»[51]. Защищая капитализм и частную собственность на орудия и средства производства, Хамка не забывает и аргументов, которые использовались идеологами индонезийской буржуазии еще в начальный период индонезийского национально-освободительного движения в борьбе против засилья иностранцев на индонезийском рынке. Подобно тому как его предшественники, осуждая «грешный» (иностранный) капитализм, поддерживали «негрешный» (индонезийский) капитализм, Хамка также пытается приписать все язвы капитализма лишь иностранной собственности в Индонезии, в то время как собственность индонезийских предпринимателей благословенна пророком, ибо часть доходов от нее в виде заката и фитраха идет на «благотворительность, религиозные нужды, на поддержку веры»[52].

Не удивительно поэтому, что «социалист» Хамка выступает против каких бы то ни было социально-экономических преобразований в стране, ибо они, по мнению Хамки, попросту не нужны. Для построения такого «социалистического» общества необходимо лишь твердо придерживаться канонов ислама и в первую очередь полностью использовать возможности, заложенные в закате, который представляет собой форму социалистического распределения общественного продукта[53].

Обзор философских и социологических взглядов Хамки показывает, что, несмотря на стремление автора облечь их

[50] H. Abdulmalik, *Tasauf modern,* hal. 19, 180.

[51] H. Abdulmalik, *Tasauf modern,* hal. 179. Приведенное высказывание Хамки не что иное, как проповедь того самого аскетизма, который осуждался им, когда речь шла о накоплении богатств индонезийской буржуазией.

[52] Hamka, *Lembaga hidup,* hal. 180.

[53] Ibid., hal. 33.

в «религиозно-социалистическую» оболочку, они не отличаются от взглядов других философов из лагеря феодально-компрадорской реакции. Это особенно бросается в глаза, когда речь идет об определении характера индонезийского общества, определении направления, по которому должна развиваться экономическая и общественно-политическая жизнь Индонезии. В этом вопросе «религиозный социалист» Хамка полностью солидарен с откровенным ретроградом и консерватором Аш-Шиддики. Определяя сущность «религиозного социализма», Хамка утверждает, что это средний путь между капитализмом и коммунизмом[54]. Совпадение взглядов Хамки и Аш-Шиддики по этому кардинальному вопросу индонезийской революции свидетельствует о том, что и «религиозные социалисты» и консерваторы принадлежат к одному и тому же феодально-компрадорскому течению в философской и социологической мысли Индонезии. «Религиозный социализм» — это идеологическое оружие феодально-компрадорской реакции, с помощью которого она пытается ослабить тягу индонезийских народных масс к марксизму-ленинизму, затормозить ход общественного развития страны и сохранить свои экономические и политические позиции.

Реакционная идеология панисламизма, исламистского государства и «религиозного социализма» легла в основу политической деятельности партии Машуми, которая и выражала интересы феодально-компрадорской реакции, всех тех, кто особенно часто становился «жертвами революционного насилия» со стороны трудящихся масс[55]. Вначале в партию Машуми, возникшую в 1945 г. на основе организации под тем же названием, созданной японцами во время второй мировой войны, входило большинство мусульманских организаций Индонезии. С момента своего возникновения Машуми стала оплотом правых сил индонезийского общества и повела ожесточенную борьбу против идеологии и политики Национальной партии Индонезии и особенно против марксизма-ленинизма. Опираясь на компрадорскую буржуазию, представителей бюрократического капитала, помещиков, часть мусульманского духовенства и деревенских старшин и одновременно умело используя темноту и неграмотность подавляющей части индонезийского народа, его религиозные чувства и пережитки феодализма в его сознании, Машуми сумела обеспечить себе поддержку части крестьянства, мелкой и нацио-

[54] Ibid., hal. 3.

[55] G. M. Kahin, *Nationalism and revolution in Indonesia,* New York, 1959, p. 305.

нальной буржуазии. Однако антинародная и антинациональная политика руководства партии скоро привела к тому, что ее влияние в массах индонезийского народа стало катастрофически падать. В 1952 г. в Машуми произошел раскол. Ряд мусульманских организаций, в том числе Нахдатул Улама, недовольные проимпериалистической политикой руководства партии, вышли из нее. Авантюризм руководства Машуми, бывшего фактически агентурой голландского и англо-американского империализма, привел к тому, что в 1960 г. деятельность Машуми была запрещена правительством Индонезии.

Идеология панисламизма, взятая на вооружение Машуми в первоначальный период ее деятельности, не пользовалась поддержкой масс индонезийского народа. Поэтому руководство партии стало делать основной упор на идеях исламистского государства, которые в своей основе мало отличаются от панисламизма. Используя весь пропагандистский аппарат партии, а также государственный аппарат, находившийся с 1948 по 1952 г. в их распоряжении, лидеры Машуми стремились внушить индонезийскому народу мысль, что только в рамках религиозного исламистского государства возможно создание подлинно народного правительства, заботящегося о нуждах всех слоев индонезийского общества, возможно обеспечение демократии в духе Корана. Образцом подобной демократии изображался арабский халифат — пример парламентского государства, в котором халифы будто бы были ответственны перед народом за свои действия, избирались народом и подчинялись воле народа [56]. В качестве подтверждения демократического характера истинно мусульманского государства и равенства всех его граждан приводились слова такого авторитета, как пророк Мухаммед, о том, что все люди равны, как зубцы в гребне [57]. Опираясь на это изречение пророка, лидеры Машуми стремились убедить индонезийский народ, что «в дальнейшем развитии в социалистическом или коммунистическом направлении нет необходимости, так как истинная вера уже содержит все нужное для социализма» [58]. Однако по мере усиления идей марксизма-ленинизма в стране влияние в партии Машуми постепенно переходит к «религиозным социалистам», которые были сторонниками

[56] См. A. H. Wiranatokosumah, *Islamietishe demokratie in theorie en practiyk,* Bandung, 1948.

[57] «Merdeka», 24.VII.1953.

[58] В. Ф. Вертхейм, *Реформистские течения в религиях Южной и Юго-Восточной Азии (доклад на XXV конгрессе востоковедов в Москве),* 1960, стр. 4.

гибкой тактики и широкого использования псевдосоциалистической фразеологии. «Машуми,— писал голландский востоковед Вертхейм,— была вынуждена поднять социалистическое знамя с целью удержать своих последователей» [59]. В начале 1946 г. «религиозные социалисты» декларировали свои взгляды в так называемой «безотлагательной программе», на основе которой они повели борьбу за контроль над партией Машуми и за влияние среди различных слоев индонезийского общества. Однако, несмотря на то что Машуми объявила себя сторонником социализма, основная цель партии по-прежнему заключалась в «создании государства, основанного на верховной власти народа и на справедливости, в гармонии с учением ислама», т. е. исламистского государства. Другие пункты «безотлагательной программы», хотя и содержали туманные обещания улучшить материальное положение трудящихся, защищали капитализм и частную собственность, «ограниченную положениями религии» (закат, фитрах) [60].

Подробное изложение взглядов «религиозных социалистов» дано в памфлете Шафруддина Правиранегара, а также в работах ряда других видных деятелей партии Машуми [61]. Подчеркивая, что только идеология «религиозных социалистов» находится в гармонии с исламом и индонезийской конституцией, Ш. Правиранегара провозглашал, что партия Машуми поддерживает индивидуализм, личную инициативу и личную ответственность, которые гарантируют свободу не только всей нации, но и ее отдельных граждан. Объявляя партию Машуми сторонником социализма, Правиранегара пытался выдать индонезийскую национально-освободительную революцию за революцию социалистическую, будто бы обладающую всеми необходимыми элементами социализма. Характеризуя «социалистические» взгляды Машуми, Правиранегара подчеркивал, что ее социализм основан «не на материализме Маркса, а на обязанности по отношению к человеку и богу» [62]. Идеологи Машуми пытались уверить индонезийских трудящихся, что социализм уже существовал в арабском халифате. «Оригинальной и наиболее действенной формой социализма,— писал Аш-Шиддики,— был социализм

[59] W. F. Wertheim, *Effects of Western civilisation on Indonesian society,* New York, 1950, p. 63.

[60] G. M. Kahin, *Nationalism and revolution in Indonesia,* p. 107.

[61] Sh. Prawiranegara, *Politik dan revolusi kita,* Djakarta, 1948; M. Natsir, *Tindjauan hidup,* Djakarta, 1957; J. Wibisono, *Islam dan socialisme,* Djakarta, [S. a.]; Abu Hanifah, *Tjita-tjita perdjoangan kultur — politis — sosiologis,* Djakarta, 1956; Z. A. Ahmad, *Membentuk negara Islam,* Djakarta, 1956.

[62] Sh. Prawiranegara, *Politik dan revolusi kita.*

первых четырех халифов, и удивительного успеха он добился потому, что пророк „социализировал" самый дух верующих»[63]. Исходя из этого, «религиозные социалисты» делали вывод, что «правильный социализм исходит из правильной веры — из ислама»[64]. Выдавая себя за выразителей интересов всего индонезийского народа, «религиозные социалисты» на первых порах характеризовали общественный строй «государства ислама» как воплощение демократических устремлений всех социальных слоев индонезийского общества, нечто среднее между капитализмом и коммунизмом, но без «крайностей» того и другого[65]. Но по мере усиления борьбы трудящихся масс против пережитков феодализма, против капиталистической эксплуатации, антикоммунистическая и антинародная сущность Машуми и ее «государства ислама» становилась все более явной, пока не нашла своего окончательного выражения в заявлении М. Натсира, провозгласившего, что «коммунизм — наш враг, наш злейший враг»[66].

Идеология исламистского государства — Дар уль-ислам — явилась основой одноименного движения, вдохновлявшегося крайне правыми группировками индонезийской феодально-компрадорской реакции. Движение Дар уль-ислам имело прямые связи, идейные и организационные, с крупнейшей политической партией, выражавшей интересы феодалов и компрадоров,— с Машуми. Лидер Дар уль-ислама Картосувирьо одно время даже был представителем партии Машуми в Западной Яве. В состав вооруженных банд Дар уль-ислама входили отдельные подразделения частей военных организаций Машуми — Хизбуллах и Сабилиллах. Используя поддержку Машуми, руководство Дар уль-ислама развернуло оживленную деятельность в Западной Яве и других районах Индонезии, призывая массы крестьянства к созданию государства ислама. На вопрос «каким должно быть это государство?» лидеры Дар уль-ислама отвечали коротко и ясно: таким же, как и государство, созданное наследниками пророка Мухаммеда. Их нисколько не смущало то обстоятельство, что это государство прекратило свое существование еще за семь веков до того, как ислам начал распространяться в Индонезии.

Необходимо отметить, что на первых порах руководству

[63] «The world of Islam», vol. VI, 1959, № 1—2, p. 127.
[64] Ibid.
[65] Z. A. Ahmad, *Membentuk negara Islam*, hal. 101.
[66] M. Natsir, *Tindjauan hidup*, hal. 53.

Дар уль-ислама удалось привлечь на свою сторону представителей наиболее отсталых слоев крестьянства, полагавших, что лишь в исламистском государстве, основанном на принципах Корана, они смогут избавиться от гнета плантаторов и помещиков. Однако постепенно, по мере того как стала выясняться истинная сущность движения, выражавшего стремление крайне правых кругов феодально-компрадорской реакции любыми средствами отстоять свое привилегированное положение, крестьяне начали отходить от него. Движение Дар уль-ислам потеряло свою массовую базу и превратилось после изгнания голландских оккупантов в сборище террористических банд, существовавших исключительно благодаря поддержке извне.

В 1948 г. руководство движения Дар уль-ислам объявило о создании в Западной Яве исламистского государства Пасундан во главе с Картосувирьо. В прокламации, опубликованной по этому поводу и распространенной по Яве, говорилось: «Во имя Аллаха, милостивого и справедливого! Мы, мусульманская конгрегация Индонезии, провозглашаем исламистское государство Индонезии. Закон, который будет действовать в исламистском государстве Индонезии, должен быть законом ислама»[67]. Излагая кредо нового «государства», руководство Дар уль-ислама заявляло, что национальная революция, начатая индонезийским народом 17 августа 1945 г., должна достичь новой, более высокой фазы — революции ислама. Провозглашение исламистского государства и было началом этой «революции», началом священной войны против «всех врагов Аллаха, религии и государства». Руководство Дар уль-ислама намеревалось вести эту войну «до тех пор, пока закон ислама не будет установлен в Индонезии всюду и полностью»[68].

В действительности «священная война» Дар уль-ислама вылилась в террор банд, грабивших население Явы и других островов Индонезии, убивавших прогрессивных деятелей страны. Однако в результате поддержки со стороны Машуми, мешавшей принятию действенных мер по ликвидации банд, Дар уль-ислам в течение 14 лет терроризировал население многих районов страны. Лишь после запрещения партии Машуми правительственные войска при поддержке населения быстро разгромили банды Дар уль-ислама и взяли в плен его руководителя, имама Картосувирьо.

[67] «The world of Islam», vol. VI, 1959, № 1—2, p. 120.
[68] Ibid., p. 121.

* *
*

Введение в Индонезии режима направляемой демократии, запрещение контрреволюционных партий Машуми и других, а также еще ряд различных мероприятий, направленных на оздоровление внутриполитической обстановки в стране, нанесли серьезный удар по индонезийской реакции. Резко ослабло и ее идеологическое влияние на массы индонезийского народа. Однако утверждать, что сопротивление феодально-компрадорских элементов в стране окончательно сломлено, еще преждевременно, ибо, поскольку они сохраняют свои позиции в экономике страны, они все еще продолжают оставаться экономической и политической силой. Но последние события в стране свидетельствуют о том, что решимость индонезийского народа покончить с иностранной зависимостью во всех областях экономики и перейти на путь некапиталистического развития усиливается. Следовательно, все попытки внутренней реакции повернуть с помощью международного империализма ход истории вспять неизбежно кончатся провалом. И в этой справедливой борьбе индонезийский народ встречает и будет встречать неизменную поддержку со стороны Советского Союза и всего социалистического лагеря.

М. Т. СТЕПАНЯНЦ

О КОНЦЕПЦИИ «ИСЛАМСКИХ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ» В ПАКИСТАНЕ

Идеалистической философии вообще, а религиозной в особенности свойственно преувеличение роли духовного начала. Нравственное совершенствование индивидов рассматривается как основное условие для решения проблемы «улучшения», преобразования общества. Если обратиться к критике капитализма самими буржуазными идеологами, оказывается, что якобы все пороки социально-экономической системы в конечном счете обусловлены моральным несовершенством членов общества. Экономические трудности и социальные коллизии капиталистического общества объясняются, например, не производственными отношениями, а существованием «плохих» предпринимателей и рабочих. Исходные соотношения этики и политэкономии оказываются метафизически перевернутыми, и нравственное совершенствование представляется как основной способ разрешения социальных противоречий. Так возникают многочисленные теории этизации капиталистического общества: теории «человеческих отношений», гуманизации капитала и т. д. и т. п.

Буржуазные идеологи Пакистана, претендующие на разработку «среднего пути развития», следуя общей идеалистической традиции, делают основной упор на моральное «совершенствование» общества. Осуществление его объявляется при этом возможным лишь с помощью «исламской системы духовных ценностей».

Стремление пакистанских буржуазных идеологов обосновать необходимость и исключительность новых идеалов объясняется причинами внешнего и внутреннего характера. Пакистанская буржуазия вышла на политическую арену в

период общего кризиса капитализма, одним из проявлений которого является моральная деградация буржуазного общества. Буржуазные идеалы, некогда игравшие в истории прогрессивную роль и вдохновлявшие целые поколения на борьбу против феодальной реакции, ныне переродились в факторы, препятствующие развитию человеческого общества и его освобождению от социального и духовного гнета. Крушение идеалов вызвало образование «идейного вакуума», который неизбежно приводит к моральной деградации общества.

Всеобщий духовный кризис капиталистического общества не миновал и Пакистана. Моральная эрозия прежде всего поразила наиболее чувствительную и восприимчивую часть населения — молодежь. В официальном докладе Центральной комиссии общественной службы Пакистана за 1962 г. прямо говорится, что «в результате личных наблюдений и бесед... а также в результате изучения докладов о психологии комиссия пришла к выводу, что с точки зрения морали и характера современное поколение катится по наклонной вниз» [1].

Анализируя духовное состояние молодежи, один из ведущих пакистанских философов К. А. Кадир пишет: молодой пакистанец чувствует, что «исчезли старые, установившиеся ценности, в то время как новые еще не родились. Распад старых систем моральных и религиозных ценностей — значительный фактор в нашей современной жизни...» [2]. Буржуазные философы Пакистана признают, что вера молодежи в традиционные буржуазные идеалы серьезно подорвана.

Молодые люди чувствуют, пишет тот же Кадир, что «старые системы ценностей оказались неспособными защитить человечество от кровавой бойни концентрационных лагерей, физических пыток и духовной агонии. Они восприняли это как вызов и начали задумываться о причинах столь печального положения вещей» [3]. Буржуазию более всего беспокоит именно тот факт, что молодежь начинает думать, размышлять, самостоятельно искать для себя идеалы.

Разочарование в традиционных буржуазных идеалах и раздумья над духовными ценностями общества ведут часто к нежелательным для правящей элиты последствиям. Они выливаются в агностицизм или, что еще более «опасно», в приверженность к идеалам коммунизма. Пакистанская буржуазия оказывается перед дилеммой: она *не может* открыто принять старые буржуазные идеалы, ибо они потеряли свою былую популярность и привлекательность для масс; в то же время она *не желает* признавать новые коммунистические идеалы, которые противоречат ее классовым интересам.

Буржуазные идеологи Пакистана (как, впрочем, и многих других стран) ищут решение этой проблемы в выработке «новой» системы духовных ценностей. В связи с этим они обращаются за помощью к религии.

Апелляция к религии в Пакистане обусловлена не только историческими условиями возникновения этого государства и религиозным характером его официальной идеологии, но причинами более общего порядка, выходящими за рамки страны.

В условиях общего кризиса капиталистической системы буржуазия испытывает острую необходимость в отыскании «вечных», «незыблемых» ценностей, которые позволили бы ей объединить под своей властью все классы и группы общества. Субъективистские и релятивистские концепции ценностей далеко не всегда отвечают политическим требованиям современной буржуазии, ибо они оправдывают разобщенность в обществе, нарушение буржуазного морального кодекса и т. д. Поэтому для буржуазии всех стран характерна тенденция к универсализации буржуазных идеалов и моральных норм.

Для Пакистана же разработка системы «общих», «единых» духовных ценностей тем более важна, что здесь чрезвычайно острую форму приобрела проблема национального единства. Наряду с классовыми и социальными противоречиями пакистанское общество постоянно раздирается разногласиями национального, религиозного и языкового характера. Правящие круги пытаются затушевать существующие противоречия и внушить народам Пакистана, что при всех различиях в главном они едины — они представляют собой единую нацию с единым национальным характером. Характер нации пакистанские буржуазные идеологи определяют как «совокупность привычек и отношений, желаний и склонностей, взглядов и мнений, надежд и чаяний индивидуума, которые он разделяет с другими членами нации» [4]. В его формировании основную роль отводят так называемому национальному идеалу. Чем совершеннее идеал, тем совер-

[1] «The Pakistan times», Lahore, 23.III.1963.
[2] C. A. Qadir, *Youth and Pakistan ideology,* — «The Pakistan times», 14.IV.1963.
[3] Ibid.
[4] M. Rafiuddin, *National character,* — «The Pakistan philosophical journal», vol. V, 1961, № 1, p. 49.

шеннее и характер нации. Сила последнего зависит от того, насколько строго соблюдаются в данном обществе господствующие принципы и моральные нормы. Если индивидуум нарушает установленный обществом моральный кодекс, он тем самым отклоняется от достижения того, что признается в обществе идеалом, добром. Каждое подобное отклонение наносит ущерб нации в целом. Это в конечном счете приносит вред и самому индивиду, поскольку только сильная нация способна создать условия для его «процветания»[5]. По существу под индивидуумом здесь имеется в виду лишь представитель правящего класса, который кровно заинтересован в том, чтобы навязать всем членам общества угодные его классу порядки и принципы, чтобы сплотить весь народ, а вернее подчинить его морали, идеалу, выдаваемым за общенациональные, а на деле являющимися узкоклассовыми.

В своем стремлении найти национальный идеал правящие классы Пакистана обращаются к религии, которая дает якобы вечное, неизменное и общее (т. е. внеклассовое, вненациональное) основание для системы духовных ценностей.

Большинство мусульманских идеологов в Пакистане утверждает, что только религия способна спасти человечество от деградации и предоставить ему единственно правильную мораль. Наука, объективное познание дают многое, заявляет, например, А. К. Брохи, но они не в состоянии дать людям главное — «уверенность в том, что в мире господствует добродетель, а при отсутствии такой уверенности мораль становится бессмысленной и бесполезной»[6]. Религия объявляется единственной силой, вселяющей в человека уверенность в прогресс мира, причем исходят из того, что ее основной принцип гласит: «природа вещей основана на добродетели, и все ценности, за которые человечество борется, как-то охраняются». Из этого делается вывод, что «именно религия, а не наука, утешает в час поражения, говоря, что, хотя мирские бедствия неизбежны... тем не менее всё работает на добро и только время требуется для полного триумфа Праведного»[7].

Однако не всякая религия признается способной дать основу «праведной жизни». Эта способность приписывается только «самой совершенной из религий» — исламу. Мысль

[5] I. H. Qureshi, *National character,* — «The Pakistan philosophical journal», vol. V, 1961, № 1, p. 39.

[6] A. K. Brohi, *In defence of religion,* — «Pakistan», Karachi, vol. V, 1955, № 2.

[7] Ibid.

эта была откровенно высказана идеологом одного из наиболее реакционных религиозно-политических движений в Пакистане «Джамаат-и ислам» Абул Ала Маудуди. В своей книге «Этика ислама» он утверждает, что «существует только одна правильная основа для морали и эта основа дана исламом. В нем мы находим ответ на все основные вопросы этики, и этот ответ свободен от недостатков, содержащихся в ответах, данных философами или другими религиями... Здесь мы находим моральное руководство, которое может привести нас к высочайшим вершинам добродетели во всех областях жизни»[8].

Что же представляет собой исламская «система духовных ценностей», какие ценности входят в нее в качестве компонентов и в чем их специфически исламский характер? У самих пакистанских теоретиков на этот счет нет единого и четко выраженного мнения. Однако из многочисленного списка духовных ценностей можно выделить несколько чаще всего определяемых как основные.

Мы считаем возможным не останавливаться на индивидуальных духовных ценностях, наличие которых у индивидуума рассматривается как свидетельство его добродетели. Эти ценности не выделяются исламом в особые моральные заповеди, как, например, в христианстве. Различные мусульманские теологи и философы пробовали систематизировать моральные предписания Корана. Так, основатель секты ахмадие Мирза Гулям Ахмед в своей книге «Философия ислама» причислял к индивидуальным духовным ценностям целомудрие, честность, кротость, вежливость, доброту, смелость и терпеливость[9]. Однако все эти моральные заповеди не носят какого-либо специфически исламского характера и по существу не отличаются от общепринятых моральных требований, обычно предъявляемых обществом к индивидууму. Особый «исламский образ жизни», провозглашенный целью и идеалом Пакистана, определяется не этими индивидуальными духовными ценностями, а главным образом так называемыми социальными духовными ценностями. К ним прежде всего причисляются религия, свобода, равенство, братство и справедливость.

Религии в исламской системе духовных ценностей отводится главное место. Мусульманские идеологи в Пакистане считают бога высшей ценностью в себе, источником всех дру-

[8] A. A. Maudoodi, *The ethical view-point of Islam,* Rampur, 1953, p. 33.

[9] H. M. G. Ahmad, *The philosophy of the teachings of Islam,* Washington, 1953, pp. 48—80.

гих ценностей. Отсюда делается вывод, что общество, отрицающее бога и религию, тем самым лишено самого источника духовных ценностей и поэтому является бесценностным, аморальным. «Истинные и универсальные принципы морали заложены в идее бога,— говорит М. Рафиуддин,— как особый вид листьев и цветов — в семени дерева, несущего их». Вот почему эти принципы «могут найти свое полное выражение только в действиях индивидуума, который любит этот идеал»[10]. Говоря о религии как высшей ценности, теоретики «исламской системы» имеют при этом в виду ислам как самую совершенную из религий. По словам И. Х. Куреши, «в Пакистане единственной основой социальной морали является ислам...»[11].

Если моральный носитель индивидуальной моральной ценности — поступок человека, то социальная духовная ценность проявляется в общественных институтах и законах государства. В частности, признание религии в качестве высшей духовной ценности выражается в обязательном курсе по исламу в школах и колледжах, в особом внимании государства к развитию исламоведения (организация большого числа соответствующих исследовательских институтов), в «исламских» положениях конституции и других государственных законов и т. д.

Из многочисленных аспектов *свободы* как ценности пакистанские теоретики «исламской системы ценностей» выделяют главным образом два: свободу воли и свободу разума. Что касается таких основных понятий, как экономическая и политическая свобода, то первая из них обычно сводится к свободе частного предпринимательства и инициативы, т. е. к свободе эксплуатировать и быть эксплуатируемым. Политическая же сторона свободы-ценности находит свое толкование в «исламской демократии».

В основе мусульманской концепции свободы воли лежит *таухид*, т. е. первый догмат религии ислама о вере в единого бога. Принцип единобожия выражается формулой «нет божества, кроме Аллаха». Аллах — творец всего сущего. «Он — тот, который сотворил вам все, что есть на земле, потом обратился к небу и устроил его из семи небес. Он о всякой вещи знающ!» — так гласит стих 29 суры II Корана. Бог не только единственный творец, но и всемогущий властелин: «А если бы Аллах пожелал, то унес бы слух и зрение: ведь Аллах над всякой вещью мощен!» (Коран, II, 20).

[10] M. Rafiuddin, *National character*, pp. 50—51.
[11] Цит. по кн.: K. Collard, *Pakistan*, London, 1957, p. 231.

Последовательная теологическая трактовка принципа таухид приводит к полному отрицанию свободы воли за индивидом. Поскольку человек, как и все другое сущее, есть творение бога и находится в полном его подчинении, «он не имеет права устанавливать законы своего поведения и решать, что правильно, а что ошибочно. Эта функция полностью принадлежит богу»[12]. Человек не должен даже пытаться найти критерий добра и зла, ему это все равно не под силу, ибо «действительный и окончательный результат морального усилия проявится не в этой, а в последующей жизни»[13]. Единственный критерий правильного поведения состоит в том, насколько точно человек следует предписаниям слова божьего — Корана: «Высшая добродетель и истинная цель человеческой жизни заключается в том, чтобы сдать испытание, предписанное Богом»; «цель жизни в осуществлении воли Бога на земле»[14].

Однако далеко не все мусульманские идеологи столь же откровенно, как Маудуди, выступают с полным отрицанием свободы воли. В самом Коране на этот счет имеются весьма противоречивые указания. С одной стороны, многие его стихи утверждают абсолютность власти аллаха: «всякому, имеющему душу, надобно умереть не иначе, как по воле Бога, сообразно книге, в которой определено время жизни» (III, 145); «не придется душе уверовать иначе как с соизволения Аллаха» (X, 101); «с нами сбывается только то, что предначертал для нас Бог» (IX, 51). С другой стороны, в ряде стихов говорится о свободе воли: «каждый поступает по своему произволу» (XVII, 84); «кто хочет, уверует; кто хочет, будет неверным» (XVIII, 30). Эта противоречивость святого писания позволила уже в конце I века хиджры поставить под сомнение безоговорочный фатализм, когда признавалось, что пороки и добродетели, наказания и награды целиком зависят от воли аллаха. На протяжении всей истории мусульманства происходит борьба двух направлений — фатализма и индетерминизма, причем последний представлен обычно более левыми силами, выступающими за модернизацию и рациональную интерпретацию ислама (кадариты, рафизиты, мутазилиты и др.).

В Пакистане среди буржуазных идеологов наиболее распространены концепции религиозного объективно-идеалисти-

[12] A. A. Maudoodi, *The ethical view-point of Islam*, p. 37.
[13] Ibid., p. 48.
[14] Ibid., pp. 37, 54.

ческого характера, в очень ограниченной степени допускающие свободу воли. Показательна в этом отношении, например, позиция М. Шарифа, К. Г. Садика, М. А. Сайида, выраженная в их учении о природе человеческих ценностей. Они проводят деление всех духовных ценностей на формальные, или абсолютные, и действующие, или оперативные, идеалы.

К формальным идеалам причисляются «ценности, которые заложены в самой человеческой природе и одинаковы для всех людей»[15]. Эти идеалы абсолютны, вечны и неизменны. К ним относятся те ценности, которые способствуют поддержанию и сохранению основной человеческой ценности — жизни, а именно: добрая воля, долг, любовь, справедливость, свобода и т. д. Все это ценности в себе, они всегда желаемы (хотя чаще всего желание это бессознательно). Так или иначе большинство индивидуумов в каждом обществе следует формальным, или абсолютным, ценностям, составляющим этическое наследие человечества[16]. Эти ценности объявляются объективными. Но объективность их понимается не в том смысле, что самим поступкам, действиям присущи объективные свойства, вызывающие определенную ценностную оценку, а в том смысле, что присущие самосознанию человека абсолютные ценности есть некие вечные ценности-абстракции, независимые от самого субъекта и обладающие божественной природой. «Бога как универсальный разум,— заявляет К. Г. Садик,— можно считать источником всех абсолютных ценностей»[17].

Но если ценности вечны и неизменны, то как же объяснить различие в моральных оценках одних и тех же поступков? Это объясняется якобы существованием так называемых оперативных идеалов ценностей. Дело в том, что абсолютные ценности познаются человечеством постепенно, они понимаются человеком в соответствии с окружающими его социальными и экономическими условиями. «Абсолютные ценности,— пишет Садик,— в той форме, в которой они известны индивидууму или группе индивидов в определенное историческое время, составляют оперативные идеалы ценности... Они выражаются в том, что называется характером или моральным обликом народа, а именно в традициях, привычках,

[15] M. Sharif, *Good life and good citizenship,* — «The Pakistan philosophical congress, VI session», Lahore, 1959, p. 60.

[16] Ibid., p. 62.

[17] K. G. Sadiq, *Basic human values,* — «The Pakistan philosophical congress, VII session», Lahore, 1960, p. 85.

обычаях, запретах, моральных установлениях и т. п.»[18]. Долг индивидуума — согласовывать свои действия с оперативными идеалами общества. «Жизнь тех членов социальной группы считается добродетельной, которые следуют традициям, запретам, обычаям, правилам и законам этой группы»[19]. Добродетельная жизнь в таком понимании есть полное подчинение господствующей в обществе морали, т. е. морали правящих классов. Что же касается пересмотра моральных норм, переоценки ценностей, то это признается исключительной привилегией «отдельных выдающихся индивидуумов, таких, как пророки, социальные реформаторы и особо просвещенные люди». Эти «идеальные люди, в жизни которых в избытке содержится добродетель», обладают наилучшим пониманием абсолютных ценностей и поэтому могут изменить действующие оперативные идеалы для того, чтобы продвинуть общество на следующую ступень развития[20].

Таким образом, Шариф и другие сторонники теории абсолютных и оперативных ценностей пошли несколько дальше идеологов типа Маудуди, признав все же за индивидуумом определенную способность к активности в вынесении моральных оценок. Если Маудуди требует слепо следовать слову божьему — букве Корана, то Шариф и другие, признавая существование оперативных ценностей, тем самым допускают возможность толкования моральных предписаний ислама в соответствии с новыми историческими условиями. Однако возможность такой интерпретации весьма ограничена и даже иллюзорна. Человек в своих моральных суждениях в конечном счете всегда оказывается в полной зависимости от вечного божественного абсолюта.

Наряду с наиболее распространенной традиционной объективно-идеалистической трактовкой доктрины свободы воли в Пакистане существуют приверженцы модных на Западе течений экзистенциализма, логического позитивизма, теории «интереса» и др. Сторонников этих теорий единицы. Из них следует остановиться на взглядах члена Пакистанского философского конгресса Абдул Каюма, отражающих позицию, возможно, самой активной части национальной буржуазии и буржуазной интеллигенции, которой претит пассивность, проповедуемая религиозным объективным идеализмом Каюм подвергает критике то, что он называет субъективистскими и объективистскими точками зрения на природу цен-

[18] Ibid., p. 83.

[19] M. Sharif, *Good life and good citizenship,* p. 63.

[20] Ibid.

ностей. Субъективистов он осуждает за то, что, по их мнению, ценностные суждения есть лишь выражения чувств и эмоций субъекта и не имеют связи с внешним, объективным, окружающим человека миром. Он возражает и тем, кто рассматривает ценности как особое ценностное свойство, присущее предмету, как цвет или запах. Каюм определяет ценности как «результат взаимодействия между внешними объектами и интересами субъекта»[21]. Благодаря объективным свойствам, которыми обладает предмет, говорит Каюм, он способен удовлетворить определенные интересы индивидуума и в этом смысле является ценностным.

Таким образом, ценность не есть нечто исключительно субъективное или абсолютно объективное, не связанное с субъектом,— «она является способностью предмета обеспечивать интересы индивидуума, вступающего в контакт с ним»[22].

Каюм признает, что, поскольку интересы людей весьма разнообразны, возможны взаимно противоречивые ценностные суждения. Однако он считает, что, несмотря на все эти различия, существуют определенный единый критерий моральной оценки, определенные общечеловеческие ценности, которые отвечают интересам всего общества в целом, достижению им своих целей и идеалов. «Человеческие ценности,— пишет Каюм,— возникают, осуществляются и принимаются людьми в интересах всего человечества»[23].

Но тут встает вопрос, кто и как определяет, что́ в интересах общества, каковы его цели и идеалы? Ответ, по мнению Каюма, может быть дан не богом, как считает большинство буржуазных философов Пакистана, а самим человеком, его разумом и практическим опытом. «Цель или идеал, который воплотит в себе действительную цель человеческой жизни,— говорит он,— должен быть познан самим человеком путем использования своего разума и опыта. Человеческие ценности должны быть определены на основе целей или идеалов, избранных самими людьми, а не даны каким-либо авторитетом вне самого человека»[24].

Основным интересом человеческого общества Каюм считает интерес экономический. «В человеческой природе,— говорит он,— имеются как материальные, так и духовные

[21] A. Qayyum, *Basic human values,* — «The Pakistan philosophical congress, VII session», p. 10.
[22] Ibid.
[23] Ibid., p. 104.
[24] Ibid., p. 105.

аспекты. Но я полагаю, что материальный аспект является основным»[25]. Такие ценности, как истина, красота, добродетель (их буржуазная философия относит к основным человеческим ценностям), лишены смысла и значения, пока миллионы людей ведут полуголодную, нечеловеческую жизнь. Духовный рост человека, осознание им духовных ценностей, какими являются истина, красота, добродетель, возможны лишь при условии определенного уровня его материального благополучия.

Как видно из этого, концепция Каюма очень напоминает так называемую теорию «интереса», видным представителем которой на Западе является английский философ Ральф Перри. Эта теория представляет собой разновидность утилитаристских этических теорий. Она как бы более позднее, исправленное историей издание теории «разумного эгоизма», сформулированной французскими просветителями еще в середине XVIII в.[26]. Согласно этой теории, человек, разумно понимающий свои собственные интересы, добиваясь их осуществления, тем самым приносит пользу другим. Объективно такая теория приводила к оправданию частного предпринимательства и служила интересам капиталиста, который свои усилия, направленные на увеличение прибыли, выставлял как служащие благу всего общества. В ходе исторического развития порочность этического принципа теории «разумного эгоизма» стала настолько очевидной, что буржуазная этика вынуждена была заняться его преобразованием. В теории «интереса» критерием добра является удовлетворение не личного, а социального интереса. Но социальный интерес представляется как имеющий общечеловеческую значимость, единый для всех людей, независимо от их классовой и социальной принадлежности. При таком толковании социального интереса последний в конечном счете оказывается не чем иным, как интересом господствующего класса капиталистов.

Мы, к сожалению, располагаем лишь одной статьей Каюма, что не дает нам возможности сделать определенные выводы о взглядах этого философа. Но даже в том случае, если этическая концепция Каюма не отличается оригинальностью и повторяет положения теории «интереса», следует признать, что такой подход к природе духовных ценностей — шаг вперед по сравнению с господствующей в Пакистане

[25] Ibid., p. 108.
[26] См. кн.: О. Г. Дробницкий, *Оправдание безнравственности,* М., 1963, стр. 6.

религиозной объективно-идеалистической этикой, обрекающей человека на пассивность и полную зависимость от религиозной морали, данной в интерпретации, угодной правящим классам.

Не менее противоречива интерпретация идеологами «исламских ценностей» понятия *свободы разума,* т. е. свободы самостоятельного мышления [27].

Здесь мы остановимся лишь на вопросе о конечности пророчества, который по существу является основной посылкой при трактовке свободы разума в рамках исламской идеологии. Пророки — это посланцы аллаха, которым поручалось проповедовать людям новую религию или напоминать им о ней. Число пророков спорно, их насчитывают около тысячи: «Мы отправили к каждому народу посланника»,— гласит стих 36 суры XVI. Но только сто из них якобы принесли людям книги откровения. Коран причисляет к шести главным пророкам Адама, Ноя (Нух), Авраама (Ибрахим), Моисея (Муса), Иисуса (Иса), Мохаммеда. Мохаммед — последний пророк, и поэтому его учение совершенно. Сайид Ахмад-хан [28] следующим образом раскрывал данный догмат ислама: «Представьте себе, что в коробке находится роза, спрятанная от людских глаз. Многие люди (т. е. пророки, обладающие способностью провидения.— *М. С.*) говорили, что в коробке цветок, и указывали при этом на некоторые из его свойств в подтверждение своей правоты. Одни принимали эти утверждения на веру, другие же подвергали их сомнению. Но никто не осмелился открыть коробку и выставить цветок на яркий свет разума, потому что человечество еще не достигло той ступени, когда в полную меру мог бы быть оценен аромат цветка... Но затем пришло время, когда люди достигли большого интеллектуального развития. Тогда и появился человек, который открыл коробку и тем самым дал возможность каждому собственными глазами увидеть цветок. С его приходом дело закончилось, и таким образом нет необходимости, чтобы явился еще кто-то и сделал больше, чем было сделано им (Мохаммедом.— *М. С.*)» [29].

[27] Некоторые стороны этой проблемы получили освещение в монографии Л. Р. Гордон-Полонской, *Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана* (М., 1964), например, когда речь шла о таких институтах ислама, как *таклид, иджма, иджтихад* и др.

[28] Сайид Ахмад-хан (1817—1898) — мусульманский просветитель и реформатор в Индии.

[29] Цит. по кн.: B. A. Dar, *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan,* Lahore, 1957, pp. 171—172.

Догмат о конечности пророчества позволяет давать прямо противоположные толкования свободы человеческого разума. Противники рационализма утверждают, что раз Мохаммед — последний пророк, то, значит, он раскрыл все тайны мира, и человеческому разуму остается лишь право толкования святого слова пророка. Сторонники же рационализма рассматривают догмат о конечности пророчества как свидетельство совершенства и прогрессивности ислама по сравнению со всеми остальными религиями. Отрицая возможность появления нового пророка, ислам тем самым якобы требует активности от человеческого разума и его самостоятельности в решении жизненных проблем, ибо люди не могут надеяться на появление некоего мессии, они должны полагаться только на самих себя. Подобная интерпретация догмата конечности пророчества следующим образом была выражена в лекции об исламской культуре Б. А. Дара: «Почти все религии ссылаются на явление спасителя, будды или мессии и тем самым служат подавлению духа спонтанности, динамизма и инициативы, а также человеческой активности. Исламу удалось сбросить этот мертвый груз слепой покорности авторитету и восстановить природную способность человека к мышлению и самостоятельному суждению. Провозглашение конечности пророчества стало началом новой главы в истории человечества» [30]. Столь категоричные выводы из положения о конечности пророчества отстаиваются представителями главным образом класса буржуазии не только и, пожалуй, не столько в целях защиты действительной свободы разума, сколько с целью использования ислама как якобы самой совершенной и современной из религий. На практике такая трактовка ценности свободы разума дает возможность отказаться от догматического следования предписаниям Корана и от решения проблем современности с позиций, выгодных буржуазии. Буржуазная интерпретация догмата о конечности пророчества объективно является прогрессивной, ибо она позволяет выступать в защиту рационализма, в защиту свободы человеческого разума.

Равенство также провозглашается одной из основных «исламских духовных ценностей». Формально «исламское» равенство определяется как равенство перед богом, но каково конкретное содержание этой ценности?

Центральным положением в исламской концепции ра-

[30] B. A. Dar, *What is Islamic culture?* — «Islamic culture: a symposium», Karachi, 1959, p. 32.

венства выступает, как это ни парадоксально звучит, признание неравенства людей по их способностям как физическим, так и духовным. Сама по себе эта посылка не является ошибочной или порочной — она отражает действительно существующее, естественное неравенство людей. Однако из этой посылки намеренно делается ложный вывод о невозможности равного экономического положения людей в обществе. Критикуя марксистскую постановку вопроса, ее неизменно искажают и сводят к принудительному уравнению, которое объявляется не только недопустимым, но даже аморальным. «Если даже предположить, — заявляет один из пакистанских идеологов антикоммунизма Мохаммед Исхануллa хан, — что коммунизм добьется полного успеха, то все его достижения самое большое будут состоять в том, что все будут сыты, но никто не останется моральным. Ибо «отдача» (имеется в виду излишков. — *М. С.*) в каждом случае совершается не по доброй воле, а навязывается сверху государством» [31].

Марксизм, как известно, против уравниловки, и, когда пакистанские идеологи искажают его, они делают это не только по невежеству, а с целью представить в ложном свете марксистский путь к достижению равенства через установление равного отношения членов общества к средствам производства.

Буржуазные идеологи в Пакистане, впрочем так же как и в других капиталистических странах, утверждают, что само экономическое неравенство естественно, а значит, неизбежно. И задача состоит не в том, чтобы ликвидировать деление общества на бедных и богатых, а в том лишь, чтобы богатые проявляли больше «заботы» о бедных. Перечисляя принципы «исламского» образа жизни, М. Джинна говорил о том, что «более счастливый среди нас по умственному или физическому состоянию несет *моральную* (курсив наш. — *М. С.*) ответственность перед теми, кто менее удачлив» [32]. Эта мысль «отца» Пакистана постоянно повторяется современными пакистанскими идеологами.

Но даже среди самой буржуазии подобное оправдание экономического неравенства встречает серьезные возражения. Примечательно в этом смысле выступление И. Латифа на одной из сессий Пакистанского философского конгресса.

[31] M. I. Khan, *Difference of ideologies: Islamic and Western,* — «Islamic riview», vol. XXXVIII, 1950, № 4, p. 13.

[32] Цит. по ст.: S. A. Ali, *Pakistan ideology,* — «Pakistan», vol. IX, 1959, № 2, p. 7.

Отрицая общепринятое оправдание экономического неравенства тем, что богатые проявляют заботу о бедных, И. Латиф справедливо замечает, что «даже те очень немногие из богатых людей, которые добродетельны, приносят в действительности скорее вред достоинству и инициативе индивидуума. Ибо филантропия такого рода делит человеческие индивидуумы на самые неестественные и гнусные категории — гордых благодетелей и смиренных получателей благодеяний» [33]. Однако даже критикуя экономическое неравенство, буржуазные идеологи не находят пути к его ликвидации. Самое большее, на что они способны, это на идеалистические планы психологического совершенствования членов общества или же на различные варианты «исламского социализма».

Итак, равенство перед аллахом, оказывается, вовсе не предполагает экономического равенства людей. Но, может быть, «исламское» равенство предусматривает равенство перед законом, к которому обычно сводится буржуазное равенство? Действительно, у буржуазных идеологов Пакистана понятие равенства имеет именно такой характер. «Мы,— заявил М. Джинна, — верим в равное гражданство для всех, будь то мусульманин или немусульманин, в равенство возможностей, в равенство перед законом» [34]. Однако подобная концепция равенства постоянно сталкивается здесь с феодальной идеологией, отстаивающей деление людей на мусульман и ограниченных в правах *зимми,* требующей лишения женщин политических прав и т. д. Вот почему в настоящее время в Пакистане практически не осуществляется в полной мере даже обычное буржуазное равенство перед законом [35].

Таким образом, «исламское» равенство не идет дальше обычного понятия буржуазного равенства и даже часто более ограниченно. Равенство перед богом оказывается, как и следовало ожидать, лишь формальной декларацией.

Братство, по утверждению теоретиков системы «исламских духовных ценностей», является специфической ценностью ислама. Они заявляют, что, поскольку человек есть творение бога, все люди — дети одного святого отца — аллаха и, следовательно, между собой они братья. Ислам представляется ими как религия, проповедующая гуманизм

[33] I. Latif, *Psychology and education,* — «The Pakistan philosophical journal», vol. I, 1958, № 3, pp. 5—6.

[34] Цит. по ст.: S. A. Ali, *Pakistan ideology,* p. 7.

[35] См. Конституцию Пакистана 1962 г.

и выступающая против расизма, национальной дискриминации, кастовых предрассудков и т. п. [36].

Однако мусульманский идеал братства находится в непримиримом противоречии со средством его достижения — *джихад* (священная война). Коран действительно не признает деления на расы, нации, касты, но зато он разделяет всех людей на исповедующих ислам и не исповедующих его. «Над теми, кто последует за Моим руководством, не будет страха, и не будут они печальны» (II, 38), «те же, которые не веровали и считали ложью наши знамения, они — обитатели огня, они в нем вечно пребывают» (II, 39). Братство, таким образом, оказывается ограниченным рамками мусульманской общины, в отношении же всех тех, кто находится за ее пределами, проповедуется ненависть. Дружелюбное, не говоря уж о братском, отношение к немусульманам объявляется грехом: «Пусть верующие не берут себе близкими неверующих помимо верующих. А кто сделает это, у того с Аллахом нет ничего общего...» (III, 28). Более того, Коран требует от мусульман ведения против немусульман «священной войны»: «О вы, которые уверовали! Сражайтесь с теми из неверных, которые близки к вам. И пусть они найдут в вас суровость. И знайте, что Аллах — с богобоязненными!» (IX, 123).

В период зарождения ислама Мохаммед и его последователи огнем и мечом «приобщали» население соседней Медины к исламу. В то время участие в «священной войне» против немусульман, до тех пор пока они не покорятся исламу, считалось обязательным долгом «всех мусульман мужского пола, свободных, здоровых телом и духом и имеющих все, что нужно для выступления в поход» [37]. В дальнейшем ходе истории концепция джихад многократно использовалась в качестве оправдания захватнических, кровопролитных войн.

С появлением на политической арене класса буржуазии возникла необходимость переосмысления концепции джихад, которая никак не вязалась с выдвинутыми буржуазией лозунгами гуманизма и братства. В Индии эта необходимость усугублялась боязнью двойственной по своему характеру буржуазии, что джихад может принять форму вооруженного выступления народных масс против «неверных» в лице английских колонизаторов.

[36] См.: Z. A. Suleri, *Whither Pakistan?* London, 1949, pp. 19—21; B. A. Dar, *What is Islamic culture?*, p. 31.

[37] А. Массэ, *Ислам,* М., 1963, стр. 61.

Сайид Ахмад-хан, по-новому толкуя концепцию джихад, утверждал, что только в двух случаях «священная война» неизбежна: при агрессии против мусульман, причем не для захвата их территории, а исключительно с целью искоренения ислама (тем самым оправдывалось английское завоевание прежде находившихся под мусульманским правлением территорий Индии); если в каком-либо государстве мусульмане не пользуются свободой исповедания своей религии [38].

Мохаммед Икбал интерпретировал джихад как оборонительную войну против агрессии. В работе «Тайны личности» он писал, что «цель джихада в поддержании правого дела; другими словами, удовлетворение территориального голода (агрессия или колониальная экспансия) полностью запрещены в исламе» [39].

Современные мусульманские идеологи Пакистана, учитывая стремление народов сохранить мир, пытаются доказать «миролюбивый» характер ислама. Они утверждают, например, что Коран запрещает насильственное обращение немусульман в мусульманство, что под джихадом имеется в виду исключительно оборонительная война. «Война против явной агрессии со стороны более сильной нации в отношении более слабой будет джихадом. Война в защиту территориальной целостности страны будет джихадом. Война с целью экспансии не будет джихадом. Справедливая война со стороны ООН против агрессивной державы будет джихадом» [40]. По существу при такой трактовке ислам санкционирует лишь справедливые войны. Однако на практике оказывается, что джихад нередко продолжает играть реакционную роль религиозного освящения агрессии и насилия.

Тем не менее концепция джихад в целом не пользуется в настоящее время широкой популярностью. В создании мусульманского братства — *миллат* — ныне ставка делается прежде всего на консолидацию сил и создание «истинного» мусульманского государства в самом Пакистане. Идеал братства выдвигается здесь как идеал «солидарности», национального единства. Этическая сторона братства чаще всего просто игнорируется, и оно выступает не как идеал любви к ближнему, а скорее как социально-политическая ценность, выражающаяся в единстве так называемой пакистанской нации.

[38] См. B. A. Dar, *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan,* p. 258.

[39] Цит. по ст.: Fazl-i-Hamid, *Jehad in Islam,* — «The Pakistan times», 26.IV.1953.

[40] Ibid.

Национальные, религиозные, языковые противоречия в Пакистане не только препятствуют его развитию, но и ставят под угрозу самое его существование. Прогрессивные силы страны видят единственную возможность их устранения в демократическом решении национальной, языковой и других проблем. Идеологи же правящих кругов пытаются решить проблему политического единства с помощью религии. Они противопоставляют концепцию мусульманского братства национализму, под которым имеют в виду теорию нации, где определяющим признается территориальная, национальная и языковая общности. В основе же миллата лежит идея религиозной общности, которая была взята на вооружение еще идеологами движения за создание Пакистана. Не решаясь отрицать роль территориальной, национальной, языковой общностей в формировании нации, пакистанские идеологи тем не менее оттесняют их на задний план, выдвигая на первое место религиозный фактор. «Общность религии,— заявляют они,— основной фактор, способствующий объединению различных народов в нацию»[41].

Из этого делается вывод о том, что для достижения политической сплоченности, а в исламской терминологии — для осуществления идеала мусульманского братства необходима пропаганда в качестве высшего национального идеала веры в единого бога. «Тогда различные языки, расы, культуры, история и территории,— говорит М. Рафиуддин,— останутся в подчиненном положении по отношению к этой идее (идее единобожия.— *М. С.*), и народ... превратится в единую нацию с единым характером»[42].

Концепция мусульманского братства используется не только в вопросах внутренней, но и внешней политики Пакистана. Она лежит в основе пакистанского панисламизма. Под мусульманским братством при этом имеется в виду не объединение всех мусульман в единое государство, что в современных условиях невозможно, а лишь сплочение всех мусульманских государств в мусульманское содружество наций. В этом содружестве Пакистану принадлежала бы руководящая роль как единственному в мире государству, созданному на основе религиозного принципа[43].

Итак, очевидно, что братство в системе «исламских духовных ценностей» — понятие с ярко выраженным классовым содержанием, определяемым специфическими условиями и проблемами Пакистана.

[41] См. D. M. Azraf, *National character,* — «The Pakistan philosophical journal», vol. V, 1961, № 1, p. 74.

[42] M. Rafiuddin, *National character,* p. 49.

[43] См.: K. G. Sadiq, *Philosophy of life,* — «The Pakistan philosophical journal», vol. VI, 1962, № 2, pp. 38—39.

Справедливость — это ценность, которую ряд мусульманских идеологов в Пакистане рассматривают в качестве самой основной (конечно, после религии) в общей системе «исламских духовных ценностей». М. Шариф высказался по этому поводу так: «В греческом обществе основной ценностью был разум, у буддизма — самоконтроль, у христиан — любовь, у ислама — справедливость, у современного Запада — власть над природой»[44]. Осуществление принципа справедливости постоянно выдвигается как конечный идеал пакистанского государства. При этом всегда имеется в виду особый, «исламский» вид справедливости. Отличие исламской концепции справедливости определяется примерно так: «Это не есть, строго говоря, только юридическая справедливость. Это скорее нечто, сочетающее в себе свойства естественной справедливости и понимаемого в широком смысле милосердия, применяемые в юрисдикции»[45].

Таким образом, первая особенность исламской концепции справедливости усматривается в признании некой естественной, или божественной, справедливости. Как и в других религиях, предполагается, что божественная справедливость в полной мере должна проявить себя в день страшного суда. В этот день каждый предстанет перед лицом аллаха с книгой в руках, в которой будут записаны все его поступки. Аллах будет допрашивать людей одного за другим, взвешивая их поступки. Затем пророк Мохаммед заступится за них перед богом, и только те из грешников останутся навечно в аду, кто совершил самый большой грех — не верил в единого бога. «Истинно,— гласит Коран, IV, 116,— бог не простит того, что ему приписываются соучастники, тогда как он прощает все, что делается, кроме этого, всякому, кому хочет». Не человек и общество, а только бог может быть совершенно справедливым. «Человеческая концепция справедливости,— утверждает вслед за Шах Абдул Кадиром, Ибн Араби и другими мусульманскими мыслителями в одной из своих статей Фазль-и-Хамид,— несовершенна и неполна, потому что человек не может охватить и постичь всю справедливость в целом. Он не может быть абсолютно справедливым в силу своей ограниченности». Другое дело бог. «Бог

[44] M. Sharif, *Good life and good citizenship*, p. 60.

[45] Fazl-i-Hamid, *The Islamic concept of justice,* — «The Pakistan times», 22.II.1963.

не может быть несправедливым к своему собственному *Я*»[46]. Человек же может быть справедливым только в той степени, в какой он, будучи «прообразом бога», обладает и развивает в себе священные атрибуты. Чувство справедливости постигается им путем интуиции и божественного откровения[47]. Другими словами, справедливость представляется в качестве абсолютно иррациональной, независимой от общества, вечной и неизменной категории.

Вторая особенность исламской концепции справедливости состоит в обязательном присутствии в ней компонента милосердия. Действительно, многие стихи Корана учат милосердию: «Будь милосерден к тем, кто живет на земле, и Он, кто находится в Небесах, будет милосерден к тебе... Милосердие не будет проявлено по отношению к тому, кто сам немилосерден» и т. д.

Следует, однако, рассмотреть наиболее важный и показательный аспект понятия справедливости, а именно социально-политический. Как уже говорилось выше, исламские идеологи считают, что, поскольку люди не равны в своих способностях, они не могут быть равны и по своему социальному и экономическому положению. Исходя из этого заведомо ложного положения, они утверждают, что разделение людей на бедных и богатых, нанимателей и нанимаемых вполне естественно и справедливо. Более того, всякие попытки решения проблемы действительно справедливого распределения национального богатства подвергаются всевозможным нападкам и критике. Исламские идеологи с особенным рвением критикуют марксистское понимание справедливости. «Коммунистический путь к социальной справедливости,— заявляет Фазль-и-Хамид,— должен быть отвергнут мусульманами. Коммунизм не только нападает на какую-то экономическую систему, он бросает вызов сердцу и духу мусульманина и представляет собой отрицание всех традиционных и религиозных добродетелей, проповедуемых исламом»[48].

Что же так претит «духу» ислама? Оказывается,— требование ликвидировать частную собственность на средства производства, а следовательно, и право эксплуатации и присвоения чужого труда. Уничтожение частной собственности — единственно возможный путь к установлению подлинной

[46] Fazl-i-Hamid, *Islamic concept of god's mercy,* — «The Pakistan times», 1.III. 1963.

[47] Ibid.

[48] Fazl-i-Hamid, *The spirit of charity,* — «The Pakistan times», 15.III.1963.

социальной справедливости — рассматривается как «посягательство» на свободу личности, а тем самым акт по своей сущности аморальный. В этом отношении исламские идеологи ничем не отличаются от христианских богословов. Приведем для сравнения одно из положений недавно вышедшей энциклики «Mater et magistra». В ней утверждается, что если в «некой экономической системе» имеются препятствия «проявлению личной инициативы», то «подобная экономическая система несправедлива, даже если предположить, что производимые ею блага достигают очень больших размеров и распределяются по принципам справедливости и равенства»[49]. Вместо коренной ломки существующих в эксплуататорском обществе производственных отношений религиозные идеологи предлагают, во-первых, «ограничить» или «контролировать» накопление богатства (через посредство исламского наследственного права, заката, запрещения ростовщичества)[50] и, во-вторых, всем богатым проявлять милосердие. «Ислам,— заявляют они,— стремится освободить человечество от страданий и нищеты с помощью милосердия в самом широком смысле этого слова»[51]. Доброта и великодушное отношение людей друг к другу безусловно представляют собой важные духовные ценности. Однако они никак не могут быть основным средством решения такой сложной общественной проблемы, как проблема социальной справедливости. Рассматривать милосердие как путь к достижению справедливости — это значит не только предаваться иллюзиям, но, главное, препятствовать действительному установлению справедливости, которое возможно лишь в результате ликвидации эксплуататорских производственных отношений.

Рассмотрение исламской системы ценностей со всей очевидностью показывает — входящие в нее компоненты представляют собой не специфически исламские, а общеисторические социальные ценности. Свобода, равенство, братство и справедливость на протяжении многовековой истории человечества являлись социальными идеалами. Молодая буржуазия, выступив на борьбу с феодализмом, начертала эти лозунги на своих знаменах как символы гуманизма и демократии. Со временем, придя к власти, она попрала свои прежние идеалы, выхолостив из них первона-

[49] Цит. по журн. «Вопросы философии», 1962, № 6, стр. 150.

[50] Подробнее см. М. Т. Степанянц, *Об одной реакционной концепции религиозного социализма,* — «Вопросы философии», 1964, № 9.

[51] Fazl-i-Hamid, *The spirit of charity.*

чальное гуманистическое содержание. Подлинным борцом за свободу, равенство, братство и справедливость в наше время выступил международный пролетариат. Ныне на знаменах пролетарских революций и строителей коммунистического общества начертаны великие слова: «Свобода, Равенство, Братство, Справедливость».

Социальные ценности, выражая общность человеческих интересов в сохранении и поддержании общественной жизни, являются в этом смысле общечеловеческими категориями. Но общее всегда проявляется в частном, без связи с конкретным оно — пустая абстракция. Всякий социальный идеал, обладая определенной общечеловеческой ценностью, не является абстракцией именно в силу того, что в него вкладывается тот смысл, который наиболее соответствует целям и устремлениям того или иного класса.

Раскрывая содержание основных ценностей в «исламской системе», мы старались показать, что они вовсе не являются каким-то исключением, что и они тоже обладают определенным классовым содержанием. «Исламские» социальные ценности представляются нам по своему существу буржуазными. Отмечая их идентичность с традиционными буржуазными ценностями, следует в то же время признать и определенное их отличие. Из-за двойственности пакистанской буржуазии и ее связи с феодальным способом производства обычные буржуазные социальные ценности получают в Пакистане еще менее демократичную интерпретацию, чем, скажем, в капиталистических странах Запада. Они несут на себе печать многих пережитков феодализма, с которыми пакистанская буржуазия по ряду причин вынуждена или полагает необходимым считаться. Особенностью «исламской системы ценностей» является также ее религиозный характер.

«Исламская система духовных ценностей» играет в жизни пакистанского общества двоякую роль. С одной стороны, в условиях Пакистана, где еще живучи феодализм и слепая религиозная вера, даже ограниченная, буржуазная интерпретация основных социальных идеалов играет определенную прогрессивную роль. С другой же стороны, и это более существенно, проповедь классового мира на основе якобы общих ценностей затуманивает сознание трудящихся и препятствует их борьбе за подлинное осуществление великих идеалов свободы, равенства, братства и справедливости. В этом смысле система «исламских духовных ценностей» глубоко реакционна.

А. В. САГАДЕЕВ

АБД АР-РАХМАН БАДАВИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В АРАБСКИХ СТРАНАХ

В пору своего наивысшего расцвета передовая философская мысль арабского средневековья в борьбе против религиозного обскурантизма создавала учения, проникнутые духом гуманизма, стремлением найти формулы, которые обеспечили бы человеку счастье в его посюсторонней жизни. Подобные учения — при всем их многообразии — исходили из воспринятого у древних греков представления о человеке как о существе гражданском и разумном, и в силу этого гуманизм арабского средневековья имел по преимуществу коллективистский и рационально-этический характер.

Но с наступлением общего упадка арабских государств, сначала на Востоке, а затем и в Андалусии, этот интерес к земному человеку был надолго заглушен ортодоксальной теологией и мистицизмом, которые почти безраздельно господствовали в духовной жизни Арабского Востока вплоть до рубежа XIX и XX столетий, до начала формирования национальной арабской буржуазии.

Становление капиталистических отношений на Арабском Востоке проходило в борьбе новых социальных сил с феодальной реакцией и ее традиционно-религиозной идеологией. Одним из существенных моментов этой борьбы был протест против принижения самостоятельной ценности человеческой личности, против отчуждения человека от самого себя и его подчинения сверхъестественным силам.

Идеологи арабской буржуазии в силу своей классовой ограниченности, естественно, не могли принять в качестве мировоззренческой базы «нового арабского гуманизма» научно-материалистическую философию, которая не только дала теоретическое обоснование подлинному гуманизму, но

и указала конкретные пути его претворения в действительность. Они предпочитали обращаться к различным направлениям антропологизма в философии современного капиталистического Запада. Но эта последняя не могла предложить им ничего иного, кроме иррационалистических и индивидуалистических учений, порожденных эпохой разлагающегося капитализма. В начале текущего столетия из подобных учений значительную популярность среди арабских философов и литераторов приобрело ницшеанство, а в наши дни — философия экзистенциализма.

Экзистенциализм на Арабском Востоке получил особенно широкое распространение в послевоенные годы. Об этом свидетельствуют и оживленные дискуссии, проводимые вокруг «философии существования» в периодической печати, и ее возрастающее влияние на художественную литературу, и повышенное внимание к ней многих видных представителей современной арабской философии[1].

Роль, которую экзистенциализм играет в духовной жизни арабских стран, не поддается однозначной характеристике; все зависит от того, на каких его аспектах делают ударение те или иные его последователи и против каких восстают его противники. Но одно несомненно: и по времени и по логике формирования национализма как идейного течения эта философия привлекла симпатии определенной части арабской интеллигенции прежде всего своим кажущимся, абстрактным гуманизмом. И поскольку идеологи национализма, преодолевая сопротивление средневековых религиозных традиций, еще были способны к поискам идеалов гуманизма, то их ориентация на экзистенциальную философию неизбежно приводила к противоречиям и необоснованным выводам. Подобные противоречия обнаруживаются в концепциях египетского философа Абд ар-Рахмана Бадави — первого и наиболее видного пропагандиста экзистенциализма на Арабском Востоке.

[1] Со специальными работами по философии экзистенциализма выступали Абд ар-Рахман Бадави [Абд ар-Рахман Бадави, *Экзистенциальное время,* Каир, 1945 (на араб. яз.); его же, *Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли,* Каир, 1947 (на араб. яз.); его же, *Возможна ли экзистенциальная этика?* Каир, 1956 (на араб. яз.); его же, *Очерки по экзистенциальной философии,* Каир, 1961 (на араб. яз.)]; Рене Хабаши (René Habachi, *Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et Existentialisme. 3ème cahier pour une pensée meteidrranéenne,* Beyrouth, 1959); Закария Ибрахим [Закария Ибрахим, *Экзистенциальная философия,* изд. 2-е, Каир, 1958 (на араб. яз.)]; Кемаль Юсуф аль-Хадж [(Кемаль Юсуф аль-Хадж, *От сущности к существованию,* Бейрут, 1958 (на араб. яз.)]; Фуад Кямиль Абд аль-Азиз [Фуад Кямиль Абд аль-Азиз, *Философы-экзистенциалисты,* Каир, б. г. (на араб. яз.)]; Аббас Махмуд аль-Аккад [Аббас Махмуд аль-Аккад, *Опиум народа,* Каир, б. г. (на араб. яз.)].

Тот факт, что А. Бадави выступил с идеями гуманизма, основанными на принципах атеизма, еще в дореволюционном, монархическом Египте, в годы, когда любая форма свободомыслия вызывала яростное сопротивление официальных кругов и духовенства, свидетельствует об искренности субъективных гуманистических устремлений египетского философа[2]. И не вина, а беда его в том, что он пытается примирить непримиримое, найти точки соприкосновения между идеями гуманизма и экзистенциализма, сблизить эти идеи с мировоззрением средневековых мусульманских мистиков, искажая в конечном счете как истинную сущность гуманизма, так и экзистенциализма и подлинную историю гуманистического направления в арабской философии эпохи средневековья.

Об экзистенциальной онтологии самого А. Бадави дает определенное представление статья Джамиля Салиба, опубликованная в сборнике «Философская мысль за сто лет»[3].

Для А. Бадави подлинное бытие есть свободное личное существование, существование субъекта, который «ткет свое положение нитями реальности, прокладывает в ней себе путь и постигает себя через осуществление возможностей, данных ему его эмоциями и волей». Абсолютного бытия нет. Есть лишь это подлинное существование субъекта и неподлинное, «ложное», бытие объекта. Подлинное бытие не поддается понятийному осмыслению, оно постигается лишь посредством интуиции. Интуиция есть «способность, благодаря которой мы претерпеваем существование таким, каково оно в своей ткани, при наличии эмоций и воли».

А. Бадави различает 18 категорий интуиции, из которых девять относит к эмоциям и девять — к воле.

Категории эмоции

Тезис	Страдание	Любовь	Беспокойство
Антитезис	Радость	Ненависть	Спокойствие
Напряженное единство .	Радостное страдание	Ненавидящая любовь	Беспокойное спокойствие

[2] А. Бадави является также крупным исследователем истории арабской философии, и его перу принадлежит редкая по своей теме (в условиях мусульманского Востока) книга «История атеизма в исламе», изданная в Каире в 1956 г.

[3] «Философская мысль за сто лет», Бейрут, 1962, стр. 414—416 (на араб. яз.).

Категории воли

Тезис	Опасность	Скачок	Восхождение
Антитезис	Безопасность	Непрерывность	Нисхождение
Напряженное единство .	Безопасная опасность	Непрерывный скачок	Нисходящее восхождение

Категории эмоции выражают существование в его конкретной реализации в прошлом, будущем и настоящем. Это значит, что эмоциональные состояния имеют экзистенциальный характер, что время является сущностью существования, что восприятие существования достигает апогея при состояниях напряженности и что напряженность выступает в качестве первичной структуры существования.

Так же обстоит дело и с категориями воли. Они связаны со временем, но отличаются от категорий эмоции тем, что указывают не на состояние, не на претерпевание, в котором реализуется возможность, а на силу, т. е. на реализующее эту возможность действие.

Перечисленные категории, согласно А. Бадави, наталкивают на создание новой логики, исходящей из «принципа напряженности». К основоположениям этой логики относится то, что время входит в оценку «экзистенциальной реальности» и что природа субъективного существования заключается в напряженности, возникающей из соединения бытия и небытия, где небытие составляет основу возможностей и их свободного выбора.

Таким образом, взгляды А. Бадави не вносят никаких принципиальных изменений в иррационалистический субъективизм философии экзистенциализма. В них нет ничего такого, что позволяло бы философу выбраться из тесных рамок интуитивного анализа психических состояний, свойственных личному, субъективному существованию, заняться изучением реальных связей между людьми, говорить о прогрессе человеческой цивилизации и т. д. Короче говоря, в них нет никакого перехода к вопросам гуманизма в подлинном значении этого слова.

Между тем именно такой переход пытается совершить А. Бадави в своей книге «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли»[4]. «Человек,— пишет он,— это струна, натянутая над пропастью и разделяющая две бесконечности: абсолютное бытие и абсолютное небытие. Его существование поэтому соткано из обеих этих противоположностей, хотя на каждую из них приходится различная доля в различные периоды времени со всеми заключенными в них возможностями, которые то возрастают, то убывают от приливов и отливов в стремительном потоке судьбы духа. Но как бы ни было велико это различие в количественном и качественном отношениях, полноводным, бурлящим источником живого существования является всегда человек и только человек. Порой он забывает или делает вид, что забывает об этом первоистоке, и отчуждает себя, подчиняет один из своих экзистенциальных элементов другому, рассматривая отношение между ними как отношение между творцом и творением, поклоняющимся и предметом поклонения. Но вскоре в последующий период, как бы ни различались оба эти элемента по своим измерениям, он вновь обращается к первоистоку чистого существования, т. е. к самому себе, чтобы здесь почерпнуть для себя нормы ценностей, и тем самым кладет начало новому периоду, который призван оказать решающее влияние на все этапы развития данной цивилизации.

Именно это осевое возвращение к первоначальному сущностному существованию во всеобщей истории принято называть «гуманизмом»[5].

Гуманизм, согласно А. Бадави, прежде всего характеризуется тем, что критерием всякой ценности он объявляет человека. Эта определяющая черта гуманизма была впервые сформулирована софистами, которые устами Протагора провозгласили: «Человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Причем под человеком софисты подразумевали не индивидуального человека, а человека вообще, лишь поскольку он противопоставлялся, с одной стороны, миру трансцендентных сущностей, а с другой — материальному бытию, или природе. «Софисты, видевшие разум заброшенным во внешнюю природу и в мир божества, пытались спасти его и вернуть к его первоначальному источнику. Всякое другое толкование этого глубокого изречения, долженствующего стать лозунгом любой экзистенциальной философии, может быть лишь преднамеренным искажением со стороны противников»[6].

Та же идея, по мнению А. Бадави, утверждается гумани-

[4] См. также: Abdurrahman Badawi, *L'humanisme dans la pen sée arabe*, — «Studia islamica», VI, Larose — Paris, 1956.

[5] А. Бадави, *Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли*, стр. 3.

[6] Там же, стр. 9.

стами европейского Возрождения, особенно Петраркой, который стремился «свести все к субъекту», наделить человека своего рода автономией, ибо, как он писал, «все, что вне тебя самого, не есть ни от тебя, ни для тебя, а все, что есть действительно для тебя,— при тебе и с тобой; ничто другое не может ни дать тебе, ни отнять у тебя чего-либо». Подобным же образом Парацельс, желая свести все бытие к человеку, противопоставляет микрокосм макрокосму лишь для того, чтобы в действительности представить последнее как копию первого.

Вторую черту гуманизма А. Бадави видит в превозношении разума как главного орудия познания. Следуя за Анаксагором, говорит он, софисты вместо множества богов Олимпа признавали разум в качестве единственного божества. В европейском гуманизме истинный человеческий мир не мыслился без полной автономии интеллекта. Эта идея особенно четко выражена у Меланхтона, который из естественного света, т. е. из человеческого разума, возвел фундамент познания.

«Поскольку мы,— продолжает египетский философ,— уже нашли подобающее место для человека, сведя к нему всю норму ценности и поместив разум в центре мироздания, нам остается вернуться к внешнему миру, но не для того, чтобы растворить в нем человека, а для того, чтобы он утвердился во внешнем мире и навязал ему себя. Человек в этом стремлении к природе вообще — к природе освоенной, дружеской, а не господствующей, не подавляющей своей мощью,— вовлекается в два процесса.

Первый из них есть завоевание объекта субъектом, навязывающим ему свои ценности и пользующимся им как орудием для осуществления своих возможностей постольку, поскольку этот мир объектов выступает как мир инструментов. Второй — противопоставление природы, после ее завоевания, божеству, с тем чтобы она помогла человеку в штурме единственного остающегося царства — царства божества» [7].

Отсюда — третья — важнейшая черта гуманизма, заключающаяся в особого рода поклонении природе. Такой род поклонения принципиально отличен от культа природы у запуганных ее стихийными силами первобытных людей. Он скорее схож с культом любимой у любящего, поскольку «как по-настоящему любимое вами существо есть то, которое вы

[7] Там же, стр. 11—12.

создаете сами, точно так же в гуманизме природа выступает как творение тех, кто проникся к ней любовью».

Поклоняясь природе, человек как бы любуется собственным отражением в зеркале; он рассматривает природу как частицу своего, человеческого мира. Для софистов, например, природа была уже не тем, чем она была для Фалеса или Анаксимена, — она представлялась им как «объективация субъекта в реализации его собственных возможностей во внешнем мире». Точно так же для европейских гуманистов она была не тем, чем была для схоластов. У схоластов природа противопоставлялась божественной милости как нечто такое, что не могло нести с собой благо без участия сверхъестественной внешней силы. У гуманистов же, особенно у Петрарки, природа вплеталась в человеческую деятельность, становясь «не чем иным, как духовной сущностью самого человека, стремящегося обнаружить себя как самосознание».

Из осознания человеком своего интеллектуального могущества и своей способности господствовать над внешним миром вытекает четвертая черта гуманизма — вера во всеобщий и беспрерывный прогресс человечества. У софистов эта вера проявлялась в просветительской деятельности, направленной на распространение культуры среди возможно большего числа граждан. В европейском гуманизме она нашла для себя еще более полное выражение и привела к огромным успехам науки и техники. В этом отношении европейский гуманизм был активной реакцией на средневековую схоластику, сводившую все человеческие знания к нескольким мертвым догмам, которые призвана была толковать и отстаивать небольшая группа теологов. «Существенная особенность упомянутой, четвертой черты гуманизма заключается в том, что этот прогресс может быть реализован лишь посредством самого человека и его же силами, а не с помощью потусторонней, или транскосмической силы» [8].

Наконец, если в средневековой схоластике разум выступал лишь в роли машины для фабрикования стерильных силлогизмов и безжизненных, абстрактных концепций, то в гуманистической литературе он был всегда направлен на внешние объекты и исходил из живого, конкретного чувства. Отсюда — пятая и последняя черта гуманизма, проявляющаяся в эстетическом восприятии бытия, в тяготении ко всему прекрасному.

Трактовка, даваемая А. Бадави перечисленным чертам

[8] Там же, стр. 14.

гуманизма, не может вызвать никаких возражений в той мере, в какой она имеет целью утверждение самоценности человека и его активного отношения к внешнему миру. Однако в целом предлагаемая им концепция страдает существенным недостатком: ей абсолютно чуждо понимание человека как совокупности общественных отношений. Более того, в ней нет даже малейшего намека на существование подобных отношений, и все вопросы сводятся к характеру отношений субъекта к физическим объектам и трансцендентным сущностям. Между тем ни «заброшенность» человека в природу, ни его порабощение «миром божества» не могут быть правильно объяснены без изучения социальных отношений, которыми всегда опосредствовались оба упомянутых явления. Мы уже не говорим о том, что, оставляя без внимания общественные отношения, А. Бадави закрывает глаза на такую существенную черту гуманизма, как борьба против «заброшенности» человека и его порабощения стихийными силами социального развития в эксплуататорском обществе, особенно в мире капиталистических отношений, где «подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, универсальную форму»[9].

Нетрудно заметить, что эти принципиальные дефекты в истолковании гуманизма у А. Бадави связаны со стремлением решать проблемы гуманизма, не порывая с субъективизмом философии существования.

Но само «соединение» экзистенциализма с гуманизмом в рассуждениях египетского философа оказывается поверхностным или даже чисто вербальным, так как оно базируется на том формальном основании, что исходным пунктом и гуманизма и экзистенциализма является человеческая личность. Обращение к философии софистов как к предтече гуманизма и экзистенциализма является поэтому не случайным. Протагоровская формула «человек есть мера всех вещей», с одной стороны, возвышала человека, ставила его в центр мироздания и потому имела определенное гуманистическое содержание, но, с другой стороны, эта же формула легко поддавалась идеалистическому истолкованию в субъективистском и иррационалистическом направлении и потому действительно могла «стать лозунгом любой экзистенциальной философии» (вспомним у Ницше: «В вещи вложил их ценность сперва сам человек»; «он создал смысл вещей, человеческий смысл», и у Сартра: «Мы выдумываем ценности... Априорно жизнь не имеет смысла. Это мы создаем ей смысл»). Суть не изменится, если протагоровского человека будут толковать в качестве индивидуального «я» солипсистов или, как по существу предлагает А. Бадави, в качестве безличного субъекта в духе кантовского учения о «трансцендентальном единстве апперцепции».

[9] Ф. Энгельс, *Положение рабочего класса в Англии*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 2, стр. 440.

Необоснованное отождествление экзистенциализма и гуманизма в первом тезисе концепции А. Бадави накладывает свой отпечаток и на последующие ее тезисы. Оно сказывается и в трактовке могущества разума как его «автономности», и в толковании самоутверждения человека во внешнем мире как «объективации субъекта», и в точке зрения на материальный мир как на «мир инструментов» или «духовную сущность самого человека, стремящегося обнаружить себя как самосознание». Во всем этом нельзя не видеть стремления философа интерпретировать реальные черты гуманизма в духе экзистенциалистского снятия противопоставленности объекта и субъекта.

Черты, определяющие, согласно А. Бадави, сущность гуманизма, составляют действительные моменты в развитии человеческой цивилизации. Но если бы люди всегда и повсюду считали себя единственной нормой всех ценностей, если бы они не добивались объективной истины, если бы не вскрывали своим разумом сущности вещей и закономерности явлений, если бы в процессе подчинения себе природы не рассматривали ее одновременно и как «очеловеченный», близкий им мир и как противостоящий им внешний объект (что, между прочим, и является условием ее эстетического восприятия),— словом, если бы общественная практика не вынуждала людей подходить к бытию с позиций, прямо противоположных позициям экзистенциалистов, то были бы немыслимы ни поступательное развитие цивилизации, ни появление ее детища — гуманизма. Стало быть, позиция А. Бадави гуманистична в той мере, в какой она чужда экзистенциализму, и экзистенциалистична постольку, поскольку отходит от принципов реального гуманизма.

Этот вывод станет еще более очевидным, если обратиться к поискам философа элементов экзистенциализма и гуманизма в духовном наследии Арабского Востока, к поискам, предпринимаемым им для возрождения «арабского экзистенциализма», который, по мнению А. Бадави, должен стать «всеобъемлющей философией» современного поколения арабов.

Этим своим поискам А. Бадави предпосылает критику расистских концепций (нашедших отражение, например, в трудах К. Беккера), согласно которым гуманистические течения были свойственны лишь европейской, или «фаустовской», культуре. Всем развитым цивилизациям, утверждает А. Бадави, в том числе цивилизации мусульманского средневековья, были свойственны факторы, порождавшие гуманистические идеи. Гуманизм может иметь различные национальные формы, но его сущность повсюду одинакова.

Если бы нам не была известна приверженность А. Бадави экзистенциализму, мы были бы вправе ожидать, что за подтверждением истинности своих высказываний египетский философ обратится к трактатам восточных перипатетиков и других, примыкавших к ним мыслителей-рационалистов, поскольку именно они проявляли живой интерес к земному человеку, к его существованию в дольнем, посюстороннем мире[10]. Но, как отмечалось выше, передовые мыслители мусульманского средневековья в своей философской антропологии исходили из понимания человека как существа гражданского и разумного (стоит напомнить хотя бы, как эта концепция развивается в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» Фараби или в комментариях Ибн Рушда к «Республике» Платона). Иными словами, упомянутые мыслители придерживались точки зрения, диаметрально противоположной точке зрения современных экзистенциалистов. Вот почему рационалистическая мысль мусульманского средневековья для А. Бадави не могла стать и на самом деле не стала отправным пунктом поисков гуманизма в духовных традициях арабов. Его внимание оказалось прикованным к суфизму, т. е. к такому направлению в философском и религиозном наследии мусульманского мира, против которого на протяжении всего средневековья боролись истинные сторонники гуманизма.

В мусульманской мистике, «которая в форме суфизма выступала как реакция практически-религиозного чувства против закостенелых форм схоластической премудрости»[11],

[10] Это обстоятельство, между прочим, вынуждает иногда западных буржуазных исследователей рассматривать творчество Ибн Туфейля, Ибн Халдуна и других средневековых арабских философов-рационалистов как исключение из вывода о том, что-де «мусульманская цивилизация не создала философских систем, дающих истории толкование, которое можно было бы назвать антропоцентристским» (G. E. von Grunebaum, *Idéologie musulmane et Esthetique arabe,* — «Studia Islamica», 1955, № 2, p. 14).

[11] H. Steiner, *Mutasiliten oder die Freidenker in Islam,* Leipzig, 1865, S. 20.

представление о боге подверглось известной субъективации. Божественная сущность объявлялась суфиями запредельной по отношению к разуму, но доступной мистическому восприятию через интуицию, через «вкушание», или внутреннее переживание. Возможность созерцания бога «оком сердца» обосновывалась учением о человеке как о существе, которое помимо низменной плоти содержит в себе частицу возвышенной божественной субстанции. Очистив себя от всего, что связывает его с материей, а затем отрешившись от сознания своего собственного «я», человек, учили суфии, способен освободить заточенную в нем «искру божью» и слиться с создателем.

Легко понять, что́ именно привлекло внимание экзистенциалиста в учении мусульманских мистиков. Это все те же элементы иррационализма и субъективизма. Правда, относительно второго элемента может возникнуть некоторое сомнение, так как суфизм, подобно неоплатонизму (являвшемуся одним из его источников), принадлежит к числу объективно-идеалистических учений. Но, как отмечалось выше, для ликвидации дуалистического разрыва между природой и богом через погружение в единственно истинный мир божественной сущности суфии должны были проходить предварительный этап отрешения себя от внешних объектов и погружения в мир внутренних мистических переживаний. Иными словами, объективный идеализм мусульманской мистики был опосредствован идеализмом субъективным. Это-то обстоятельство и дало повод египетскому философу истолковывать суфийское учение в субъективистском духе и сближать его с философией существования. «Суфизм,— пишет А. Бадави,— это такое направление, которое основано на субъективизме в том смысле, что он подлинное бытие признает лишь за субъектом, за индивидуальным субъектом. Поэтому, с точки зрения суфизма, внешнее бытие есть бытие вторичное, т. е. оно существует лишь благодаря существованию познающего субъекта»[12].

Нет нужды останавливаться на прочих, менее принципиальных соображениях, исходя из которых А. Бадави пытается представить суфизм предтечей современного экзистенциализма. Следует отметить лишь, что, по понятным причинам, наиболее оправданными здесь оказываются сопоставления суфизма с философией Кьеркегора. Большинство же других аналогий—явные натяжки, неизбежные при подоб-

[12] А. Бадави, *Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли,* стр. 68.

ного рода попытках сблизить концепции новейшего времени с учениями тысячелетней давности. Таковы, например, аналогии, проводимые А. Бадави между различением бытия и экзистенции у Хейдеггера и различением абсолютного бытия, т. е. бога, рассматриваемого в контексте учения об эманациях,— и индивидуального бытия у суфиев, или установление «полного тождества» хейдеггеровского описания тревоги как эмоционального состояния, вызываемого страхом перед небытием, и определения беспокойства в трактате шейха Дыя ад-Дина аль-Камышханли и т. п.

А. Бадави упустил, однако, возможность установить родство между мусульманским мистицизмом и экзистенциальной философией в одном существенном отношении. Дело в том, что суфийское учение при своем возникновении, а в ряде случаев и в последующие столетия, выражало умонастроение людей, которые осознавали неразумное устройство мира, но не находили ни логических доводов, ни нравственных и физических сил для борьбы за его улучшение. Эти потерявшие опору в жизни люди утешали себя тем, что просто отвергали всякую разумность, объявляли окружавшую их действительность чистой иллюзией и замыкались в скорлупу своих мистических переживаний. Суфизм, хотя и служил своеобразной формой пассивного протеста против феодальных порядков, тем не менее играл объективно реакционную роль в истории Востока, поскольку препятствовал рациональному познанию действительности и обрекал массы на общественную бездеятельность. Несмотря на различия в теоретических предпосылках и исторических условиях возникновения этих двух учений, социальные корни и социальное значение суфизма и экзистенциализма оказываются, таким образом, довольно сходными.

Но основные пункты, в которых соприкасаются суфизм и экзистенциализм, не имеют никакого отношения к гуманизму. И это не удивительно, ибо мусульманский мистицизм отстаивал положения, которые коренным образом противоречат всем перечисленным А. Бадави чертам гуманизма. Между тем египетский философ ставит своей целью доказать наличие в духовных традициях мусульманского Востока идей экзистенциализма именно как гуманизма. Чтобы свести концы с концами, А. Бадави приходится прибегать к двум непозволительным с точки зрения логики приемам. Один из этих приемов заключается в том, что образцы гуманистических традиций в арабской истории черпаются из высказываний авторов, чьи мировоззренческие позиции не имели

ничего общего ни с суфизмом, ни с экзистенциализмом. Таковы приводимые А. Бадави высказывания ученого-естествоиспытателя Джабира Ибн Хайяна, философа-рационалиста Абу Бекра ар-Рази, мыслителя-атеиста Ибн ар-Равенди и др.

Другой прием сводится к удалению из суфийской литературы свойственного ей мистицизма и ее интерпретации сообразно с пятью чертами гуманизма. В результате совершения подобных подстановок мы узнаем, в частности, что концепция человека как центра мироздания присуща суфийскому учению о «совершенном человеке», или «человеке-микрокосмосе» (хотя это учение в конечном счете сводится к символическому истолкованию известного догмата о сотворении Адама по образу и подобию божьему); что прославление человеческого разума содержится в положении — «первое, что сотворил бог,— Разум» (хотя в этом положении речь идет не о человеческом интеллекте, а о космическом разуме, о Логосе, известном еще по теориям гностиков и неоплатоников); что любовь к природе выражена в ее описаниях у таких теоретиков суфизма, как Сухраварди (хотя эти описания, опираясь на световую символику, дают только метафорическое изображение превосходства божественной сущности над физическим миром); что мысль о способности людей изменять окружающую их природу обнаруживается в утверждениях суфиев о возможности чудес (хотя этими утверждениями хотели доказать как раз полное подчинение природных явлений божественному произволу); что, наконец, опора на «живое и конкретное чувство» и, следовательно, повышенное влечение к прекрасному свойственно суфийской поэзии (хотя суфийская поэзия целиком была направлена на отрицание этого «живого и конкретного чувства» и прибегала к ней лишь постольку, поскольку нуждалась в символической передаче «неизреченной» красоты бога).

Следует отметить, что А. Бадави и сам чувствует несообразность подобных утверждений. Ему то и дело приходится как бы оправдываться в глазах читателей, делать оговорки в таком духе: «Здесь нам могут возразить, что эти суфийские предрассудки ничего не стоят с точки зрения действительно гуманистических исканий и, стало быть, не имеют ничего общего с тем живым человеческим существом, который и выступает объектом гуманизма. Возражение было бы справедливым в том случае, если бы мы рассматривали эти высказывания только в рамках мистицизма, изо-

лированно от их общей просветительской сферы»[13]. Вся беда, однако, заключается в том, что в упомянутую «просветительскую сферу» мусульманский мистицизм введен самим А. Бадави.

Итак, египетский философ предлагает весьма шаткую базу для создания «нового арабского гуманизма», ибо состоит она из целой серии поверхностных аналогий и порочных умозаключений, основанных на учетверении термина. Эта база для современного арабского мира оказывается столь же ненадежной, как неоплатонизм для мусульманского и европейского средневековья. А ведь египетский философ утверждает, что в наше время экзистенциализм может стать переходом к гуманизму так же, как это было в свое время с неоплатонизмом. Но А. Бадави забывает только о том, что именно неоплатонизм питал христианскую теологию, с которой боролись деятели Возрождения, и он же вдохновлял мусульманский мистицизм, против которого выступали все подлинные поборники гуманизма на Арабском Востоке.

А. Бадави, как представитель философской мысли, развивающейся в русле национализма, подобно многим своим собратьям в других странах Востока, пытается «синтезировать» субъективистские концепции современного Запада с религиозными традициями своего народа[14]. Но в отличие от многих своих коллег на Арабском Востоке и в других странах Азии и Африки он это делает на почве субъективизма, а именно — экзистенциализма, который ошибочно рассматривает как выражение гуманистических тенденций в современной философии. Гуманистические и атеистические устремления А. Бадави оказываются, таким образом, противоречивыми и непоследовательными. И все же эти устремления у него есть, и они-то и определяют относительную прогрессивность творчества египетского экзистенциалиста в условиях Арабского Востока, где до сих пор еще сильны пережитки феодально-религиозной идеологии.

[13] Там же, стр. 45.

[14] Та относительная легкость, с которой буржуазные философы стран Азии и Африки находят точки соприкосновения между современными субъективистскими теориями Европы и США, с одной стороны, и религиозными учениями Востока — с другой, особенно наглядно свидетельствует о сущностном единстве сегодняшнего субъективного идеализма с идеализмом объективным. Опыты «синтеза идей и идеалов Востока и Запада», хоть и не по воле самих экспериментаторов, служат свидетельством необоснованности притязаний буржуазной философии Запада на позиции, стоящие над материализмом и идеализмом.

Аль-Ахвани в статье «Сегодняшняя философия в Египте»[15], характеризуя взгляды А. Бадави, отмечает, что многие студенты, принявшие экзистенциализм, стали атеистами, за что и подверглись нападкам со стороны «традиционалистов». Последние организовали в середине 50-х годов целую антиэкзистенциалистскую кампанию и требовали, чтобы правительство запретило пропаганду этого учения, поскольку-де оно призывает к безбожию и тем самым разрушает моральные ценности. Из подобных критиков экзистенциализма «справа» можно отметить крупнейшего представителя «традиционализма» в ОАР Аббаса Махмуда аль-Аккада, который с позиций фидеизма обвинял экзистенциалистов (наряду с марксистами) в распространении анархизма и нигилизма[16].

Ревнитель религиозной нравственности восстал против экзистенциализма, разумеется, именно за его атеистические положения. Но ради справедливости необходимо отметить, что экзистенциализм, конечно, упрощенный и «вульгарно» понятый, действительно стал своеобразной модой для определенной, «анархиствующей» прослойки «золотой молодежи» в арабских странах, для тех сынков и дочерей состоятельных родителей, у которых есть все, кроме идеалов и цели в жизни. Этот второстепенный, но вместе с тем примечательный аспект распространения идей экзистенциализма в арабских странах можно проиллюстрировать выдержкой из статьи «Экзистенциалистская пещера в нашей стране», опубликованной в сирийской газете «Ан-Наср» от 20 октября 1960 г.

«Вчера в полдень в редакцию газеты заявились два молодых человека и девушка; каждому из них было не больше восемнадцати лет.

— Вы — такой-то? — спросил один из молодых людей.

— Да,— ответил я.

— Вы верите в экзистенциализм и все время о нем пишете?

— Да.

[15] Ahmed Fouad el Ehwany, *Present-day philosophy in Egypt*, — «Philosophy: East and West», January, 1956.

[16] Ярый антидемократ и антикоммунист, Аббас Махмуд аль-Аккад не мог, однако, удержаться и не выразить свое уважение к экзистенциализму как к реакции на «коммунистический анархизм» и как к «революции» против подавления личности коллективом, «толпой» и «чернью». «Современный экзистенциализм, — писал он, — на самом деле есть социальное явление, появившееся с возникновением демократии и развившееся, распространившееся с возникновением коммунизма» [Аббас Махмуд аль-Аккад, *Опиум народов (разрушительные учения)*, стр. 118].

— Раз так, то мы пришли к вам посоветоваться относительно создания экзистенциалистского общества.

И прежде чем я успел прокомментировать его сообщение, он продолжал:

— Мы, шестеро парней и четыре девушки, задумали создать общество, экзистенциалистское в полном смысле этого слова.

— И вы возглавляете это движение?

— Да.

— Я задам вам вопрос, а вы должны дать на него удовлетворительный ответ: что вы знаете об экзистенциализме?

— Я читал книги Жан-Поля Сартра, Франсуазы Саган, Симоны де Бовуар.

— И что же вы поняли из этих книг?

— Я понял, что экзистенциалист — это тот, кто живет, как хочет, ничем себя не стесняя. На этом основании я и мои приятели решили подыскать для себя экзистенциалистскую пещеру. Кажется, мы уже нашли ее в горах около Булюдана. Мы обставим ее как попало. Поставим, например, шикарный модерновый диван, расстелим половик, расставим бамбуковые стулья, привезем транзистор, магнитофон, персидский ковер. Короче говоря, мы будем жить анархической жизнью богемы. Будем делать, что хотим и когда хотим. Девушка, которая будет жить среди нас, будет свободна во всех своих поступках. Она сможет проводить время в еде или в развлечениях с друзьями. Так мы станем экзистенциалистами».

Автор статьи, видимо, сам пропагандист философии существования, сокрушается: «Эти юные друзья не поняли экзистенциализм как глубоко гуманистическую философию, имеющую иной, чем подобный — животный, смысл». Но при всем этом «пещерные экзистенциалисты» из Сирии (родные братья и сестры «кабачных экзистенциалистов» из Сен-Жермен де Пре) по-своему правы: среди всех существующих философских учений они выбрали то, которое в наибольшей мере соответствует их собственному бессмысленному пребыванию в мире. Выбрали и решили на практике в меру своего разумения испытать концепцию, согласно которой «человек брошен в мутную бессмысленность существования: и все же лишь в этом мире отрицательного, бессмысленного он может добиться свободы, не зависеть ни от кого и ни от чего» [17].

[17] А. Х. Хюбшер, *Мыслители нашего времени,* М., 1962, стр. 210.

С критикой атеистического экзистенциализма выступает и другой представитель фидеизма на Арабском Востоке — ливанский философ Кемаль Юсуф аль-Хадж. Он обвиняет Сартра и Камю в том, что они, удаляя бога из жизни людей, как бы возвышают человека, но лишь затем, чтобы в следующее мгновение сбросить его на камни небытия, тревоги, одиночества и отвращения. «Легкое ли дело,— восклицает аль-Хадж,— устранить бога из человеческой жизни! Смерть бога уничтожает человека. Все лишается законной силы. Существование теряет ценность...» «Мы,— продолжает он,— рассматриваем экзистенциализм как философию, рождающую отчаяние и отвращение... С точки зрения экзистенциализма, существование не имеет значения, в этом существовании нет смысла, у него нет цели, оно бесполезно, и человек на земле оказывается скитающимся чужеземцем» [18].

Обвинения, адресуемые экзистенциальной философии аль-Хаджем, так же как и ее критика аль-Аккадом, продиктованы прежде всего стремлением воспрепятствовать проникновению в арабские страны каких-либо форм атеизма. Но и эти обвинения содержат в себе ссылки на реальные аспекты экзистенциализма, а именно как философии «абсурда» и беспросветного пессимизма. В качестве именно такой философии экзистенциализм, как известно, представляет собой порождение агонизирующего капитализма, т. е. явление, свойственное преимущественно капиталистическому Западу. Но как философия отчаяния экзистенциализм находит отклик в определенных кругах интеллигенции развивающихся стран Востока, в частности — арабских. И для этого есть свои причины.

Прежде всего арабские страны, вовлеченные империализмом в его мировую экономическую, политическую и культурную орбиту, не могли не испытать на себе многие проявления деградации капитализма. Долгие годы арабы терпели гнет колониальной эксплуатации. Они были свидетелями разложения буржуазной морали и культуры на Западе. Они были очевидцами и участниками двух мировых войн. Вместе с другими народами они встревожены сегодня угрозой термоядерной войны. Арабские страны, пишет ливанский философ Р. Хабаши, «пережили все это с опозданием от Запада и не так остро, но не менее проникновенно», и именно возникающее отсюда у некоторых представителей интеллиген-

[18] К. Ю. аль-Хадж, *От сущности к существованию,* стр. 175—176 (на араб. яз.).

ции чувство абсурда и страха приводит их к тому, что они начинают «требовать от существования прогнать кошмары познания»[19].

Благоприятные условия для распространения пессимистических экзистенциалистских настроений создаются и под влиянием внутренней социально-политической атмосферы некоторых арабских стран, характеризующейся чрезвычайной запутанностью и динамичностью развивающихся событий. Либеральная интеллигенция, мечтающая о стабильности и питающая иллюзии относительно возможности доброхотного решения вспыхивающих внутри страны конфликтов, теряет часто жизненные ориентиры и отчаивается в своей способности влиять на судьбы родины. Это «ощущение бессилия, неспособности изменить мир, от которого страдают многие молодые люди на Востоке»,— отмечает, в частности, Мишель Барбо, — ведет к «распространению экзистенциалистских тенденций в современной арабской литературе»[20].

Наконец, неумение разобраться в международных, внутрисоциальных и межпартийных противоречиях, неспособность четко определить свои классовые позиции вызывает у тех же представителей либеральной интеллигенции нового поколения ощущение духовной опустошенности, возникающей из безуспешных поисков новых положительных идеалов при одновременном отрицании оставшейся от прошлого традиционной, религиозной идеологии. «Экзистенциализм,— пишет Джамиль Салиба,— появился в наших странах, после того как нам стали известны работы европейских экзистенциалистов. Его появление было обусловлено тревогой, овладевшей душами молодежи, напряженностью, охватившей их сознание, чувством растерянности и колебаниями между старой культурой и новыми культурными ценностями»[21].

О характере упадочнических экзистенциалистских настроений у молодого поколения либеральной интеллигенции можно судить по некоторым произведениям художественной литературы. К ранним образцам экзистенциалистской беллетристики на Арабском Востоке относится книга под названием «Тревоги молодежи», вышедшая в Египте в годы второй мировой войны. Дух этого сочинения выражен словами его героя: «Добро пожаловать, смерть! На что мне жизнь, если разбиты мои мечты. Как хорошо было бы людям избавиться от постылого разума, превратиться в животных, в камни!»[22]. Эта сентенция нуждается лишь в одном пояснении: она принадлежит перу автора упомянутой книги — А. Бадави. Антигуманистический дух экзистенциализма, изгнанный египетским философом через дверь в книге «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли», врывается здесь, таким образом, через форточку.

Об экзистенциалистских веяниях в арабской литературе последних лет дает представление роман ливанского писателя Джамиля Джабра «Тревога». Это произведение, изданное в Бейруте в 1961 г., повествует о молодом чиновнике, который, изранив свою чувствительную душу о тернии «бытия в мире», приходит к сознанию полной бесперспективности и абсурдности жизни. Экзистенциалистское мировосприятие героя романа раскрывается в следующем небольшом фрагменте, в котором изображаются события в Ливане 1958 г.: «Халиль общался с определенным кругом интеллигентов. Надо было действовать. Они собрались, изучили обстановку и вынуждены были признаться в бессилии оказать хоть малейшее влияние на судьбы страны. И все же они не отказались быть хотя бы свидетелями — опубликовали манифест, где отвергли братоубийственную борьбу, и призвали ливанцев к единению и примирению сердец. Но подписать его отважились лишь немногие.

Сколько раз он собирался заняться живописью, писать, чтобы забыть о действительности. Но внутренняя напряженность лишала его всякого творческого терпения и держала в состоянии непрерывной нервозности. У него уже не было никаких желаний. Хотелось только, чтобы скорее бежало время, и в этом он находил хоть какую-то самоцель. Изо дня в день он с ненавистью наблюдал, как поднимается зарево беспорядков и гражданской войны. Хотелось, чтобы солнце не восходило до тех пор, пока, наконец, не водворится покой.

Он решил уехать в горы. Провел день в старом фамильном доме, но понял, что не в силах избавиться от той тлетворной атмосферы, в которой он задыхался как от светильного газа. Под будоражащим действием молодости его сознание еще отзывалось на это чувство коллективного одиночества. Конечно, в Бейруте у него не было никаких средств к действию. Револьвер брал верх над пером, пластик — над рассудком. Но он по крайней мере будет там, и это ему

[19] R. Habachi, *Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme...*, Beyrouth, 1959, p. 18.
[20] M. Barbot, *Djamil Djabre,* — «Orient», 1961, № 19, p. 127, 128.
[21] «Философская мысль за сто лет», стр. 414.
[22] Цит. по журналу «Ат-Тарик», 15.III.1964, стр. 19 (на араб. яз.).

казалось главным. Итак, до наступления ночи он уехал назад в Бейрут. Навстречу бомбам. Нет, хуже — навстречу сознанию бессмысленности собственного существования»[23].

Пессимизм и неверие в будущее, которые несет с собой экзистенциализм, все больше тревожат современных идеологов арабского национализма, ибо арабский национализм в качестве идеологии освободительного движения сеет в народе надежды на лучшее будущее и полон решимости продолжать борьбу за ликвидацию остатков колониализма и средневековых форм феодальной эксплуатации.

Эти тревоги особенно усиливаются от сознания того, что философия экзистенциализма как философия отчаяния и безнадежности составляет разительный контраст жизнеутверждающей марксистско-ленинской философии и в силу этого косвенным образом способствует росту популярности идей коммунизма. Сопоставляя эти два мировоззрения, профессор Каирского университета Закария Ибрахим делает, в частности, следующие выводы: «Среди философских систем современности, видимо, трудно найти такое оптимистическое учение, как марксизм, который возвышает ценность человека, верит в человеческие ценности, доверяет его личному могуществу. В то время как экзистенциалисты заявляют, например, что человеческое существо ставит перед собой неразрешимые задачи и что по природе своего сознания оно обречено жить в атмосфере беспокойства, напряженности и абсурдности, марксисты, напротив, настаивают на том, что человечество ставит перед собой только такие задачи, которые оно способно разрешить. Пропагандисты марксизма, правда, признают, что современное общество полно противоречий, подлежащих устранению из политической и экономической жизни, но они вместе с тем убеждены, что наступит час, когда здание старого общества рухнет и на его обломках возникнет новое человеческое общество»[24].

Очевидная нежизнеспособность философии существования в условиях борющегося Арабского Востока вынуждает идеологов национализма искать иные способы теоретического обоснования «нового арабского гуманизма» на базе устранения пессимистических, иррационалистических и индивидуалистических крайностей экзистенциализма и его «приближения» к марксистской социологии. Подобные поиски приводят некоторых философов в арабских странах к созданию

[23] Djamil Djabre, *Angoisse,* — «Orient», 1961, № 19, p. 147, 148.
[24] Z. Ibrahim, *Le communisme et l'avenir,* — «Orient», 1961, № 19, p. 160.

концепций, являющихся местной разновидностью французского персонализма.

Нет нужды останавливаться на том, в какой мере арабским персоналистам в лице их крупнейших представителей — марокканца М. А. Лахбаби и ливанца Р. Хабаши — удалось приблизиться к научно-материалистическому объяснению общественных явлений. Они далеки от него так же, как их учитель Э. Мунье. В данном же контексте необходимо подчеркнуть принципиальную близость упомянутых философов с экзистенциалистами в рассмотрении «делающего себя человека» как отправной точки философствования — близость, давшую повод Дж. Салиба классифицировать их воззрения в качестве «персоналистского экзистенциализма». У арабских персоналистов духом экзистенциализма пронизаны не только концепции, относящиеся к онтологии личности, но и их взгляды на современное положение арабских народов, которое Р. Хабаши характеризует как состояние «экзистенциального эмпиризма», а М. А. Лахбаби — как претерпевание «чувства пустоты». Сконцентрировав внимание лишь на идеальных сторонах связей, реализуемых человеком в обществе, арабские персоналисты пытаются и пессимизм экзистенциальной философии преодолеть чисто идеальным образом — призывами к нравственному самоусовершенствованию. У марокканского философа это принимает форму проповеди гуманизации, или «персонализации» индивидов под руководством элиты, а у его ливанского коллеги — призывов к взаимному «состраданию» плюс обогащение идеями традиционного «эссенциализма», т. е. догматами христианской и мусульманской религий. Арабские персоналисты, таким образом, толкают своих соотечественников на путь, который, если верить роману Дж. Джабра, как раз и приводит их к духовному тупику и чувству всеобщего абсурда.

Сама жизнь, сама социальная практика арабских стран склоняет деятелей местного идеологического фронта отвергать экзистенциализм не просто за его пессимистическое мировосприятие, но прежде всего за его индивидуалистическую сущность, в которой он ничем принципиальным не отличается от персонализма и других субъективистских учений современности. Они отвергают мнимую революционность экзистенциальной философии, ее способность стать средством преобразования общества, ссылаясь на то, что она противоречит научным взглядам на социальные явления, ограничивая свои интересы переживаниями отдельной личности и рас-

сматривая общество в качестве агрегата индивидуальных «я», «ты» и «он»[25].

В заключение следует отметить, что некоторые из упомянутых деятелей в ходе дискуссий о путях дальнейшего развития арабских стран приходят к пониманию и классовой сущности экзистенциализма как порождения капиталистических отношений. Так, египетский профессор А. Ахмад, вскрывая социальные причины распространенности индивидуалистических учений типа экзистенциализма в буржуазном мире, пишет в одной из своих статей: «В классовом обществе, пределом которого является капиталистический строй, мы видим противоречивую связь в существовании индивидов; иными словами, всякая реализация единичного существования здесь есть посягательство на существование другого человека». Отсюда — противоречия между индивидом и обществом, враждебное отношение личности к окружающему миру, индивидуалистические настроения и соответствующие им философские концепции.

«Философские учения индивидуалистического толка, которые в своем пароксизме пришли к экзистенциализму,— говорит А. Ахмад,— являются подлинным выражением кризиса человека в капиталистическом обществе, выражением бессилия человека научно анализировать это противоречие.

Когда индивидуум чувствует враждебность других по отношению к себе, он замыкается в самом себе. Но он не может ограничиться жизнью в одиночку и замыкается в пустом круге, ось которого составляет он сам, и таким образом теряя других, он затем теряет и самого себя.

Если бы философ-индивидуалист не игнорировал реальность связи между индивидуумом и обществом, он бы понял, что индивидуалистическая философия есть не что иное, как социальное явление, указывающее на внутреннее кровоизлияние в сердце классового общества»[26].

Профессор А. Ахмад указывает, что причины, порождающие индивидуалистические учения типа экзистенциализма, могут быть ликвидированы лишь в социалистическом обществе, где утверждению каждой индивидуальной жизни соответствует утверждение индивидуальной жизни других, где реализация существования личностей одновременно является выражением их социальной и индивидуальной жизни.

---

[25] См. Л. аль-Мутыи, *Философия современного человека,* Каир, 1961, стр. 12 (на араб. яз.).

[26] Atif Ahmad, *L'individu et la société,* — «Orient», 1961, p. 145.

А. В. САГАДЕЕВ, Л. И. ФИЛИППОВ

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ МАРОККАНСКОГО ФИЛОСОФА-ПЕРСОНАЛИСТА МУХАММЕДА АЗИЗА ЛАХБАБИ

Национально-освободительная борьба в странах Северной Африки (Марокко, Алжир, Тунис), принесшая политическую независимость их народам, продолжается ныне в области экономической и идеологической жизни. Экономическая отсталость североафриканских стран, явившаяся результатом длительного господства колонизаторов, наличие в этих странах феодальных пережитков, малочисленность и относительная слабость рабочего класса, преобладание мелкой буржуазии — таковы факторы, определяющие формы антиимпериалистической борьбы, ведущейся в этих странах буржуазными идеологами.

Идейное господство буржуазии в национально-освободительном движении стран Северной Африки определило и формы идеологической борьбы, развернувшейся в этих странах, придала этой борьбе двойственный характер, вытекающий из природы национальной буржуазии. С одной стороны, национальная буржуазия, тяготящаяся произволом иностранных монополий, выступает активным борцом против колониализма, критикуя расистские теории идеологов империализма и попытки оправдания новых разновидностей колониализма. С другой стороны, имея естественного противника в лице своих собственных трудящихся масс, национальная буржуазия выступает как открытый противник радикальных социально-экономических преобразований. Поэтому философское осмысление действительности буржуазными идеологами стран Северной Африки характеризуется следующими основными чертами: большей или меньшей враждебностью

к марксизму; усвоением западных буржуазных концепций, соответствующих классовым интересам национальной буржуазии; стремлением использовать эти концепции для борьбы с идеологией неоколониализма; попытками сближения современных учений капиталистического Запада с национальными философскими и религиозными традициями.

Вместе с тем, учитывая растущее влияние марксизма-ленинизма, идеологи национальной буржуазии не могут более игнорировать или просто отрицать его историческое значение. Некоторые из них даже пытаются использовать отдельные марксистские положения в вопросах философии для «преодоления» противоположности между идеализмом и материализмом, а в социально-политической области — для пропаганды теории «третьего пути» развития, якобы отличного от капитализма и социализма и основанного на сохранении частной собственности и отрицании классовой борьбы.

В отдельных философских концепциях некоторые идеологи национальной буржуазии поднимаются до материалистических утверждений, но весь ход их философских рассуждений обнаруживает идеалистическую сущность мировоззренческих позиций, отстаиваемых под флагом «реализма», как философии, якобы стоящей над схваткой материализма и откровенного идеализма. На словах выступая за социализм, на самом деле они лишь извращают подлинно научную теорию социализма, выхолащивая из нее революционное содержание, проповедуя политику соглашательства, «гармонии классовых интересов» и т. д.

Примечательна в этом отношении интерпретация философии персонализма известным марокканским философом Мухаммедом Азизом Лахбаби, анализу концепции которого посвящена данная статья.

Мухаммед Лахбаби получил образование во Франции; с 1954 г. он доктор гуманитарных наук Сорбонны. Представленная им в 1954 г. в качестве докторской диссертации работа «От бытия к личности (очерк реалистического персонализма)» [1] — первый труд ученого. Вскоре после этого он издал книгу «Свобода или освобождение?» [2], получившую одобрение тогдашнего короля Марокко Мухаммеда V. М. Лахбаби также автор многочисленных статей, посвященных главным образом критике современной цивилизации капиталистического Запада, политики неоколониализма и расизма. В 1961 г. ряд этих статей был опубликован отдельным сборником под названием «От закрытого к открытому» [3]. Будучи первым в Марокко доктором гуманитарных наук, Лахбаби развивает активную философскую и публицистическую деятельность, играет выдающуюся роль в общественно-политической и культурной жизни Магриба.

[1] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne. (Essai de personalisme réaliste)*, Paris, 1954.
[2] M. A. Lahbabi, *Liberté ou liberation*? Paris, 1956.

В своих философских воззрениях М. Лахбаби — последователь французского персонализма, философского направления, возникшего как реакция на социально-экономический кризис 1929—1933 гг. Главой этого направления был Э. Мунье, основавший в 1932 г. журнал «Эспри», вокруг которого группируются французские персоналисты и до наших дней. Будучи свидетелями крайнего проявления противоречий капиталистического общества и являясь выразителями мировоззрения мелкой буржуазии, персоналисты подвергли критике некоторые стороны капиталистического общества и попытались сформулировать собственный идеал общественного развития.

С первых дней существования этого философского направления французские персоналисты заявили, во-первых, о своей аполитичности («Персонализм в той мере, в какой это будет зависеть от меня,— писал Э. Мунье,— никогда не станет ни системой, ни политической машиной» [4]), во-вторых, о своем намерении преодолеть противоположность материализма и идеализма; и, в-третьих, о том, что своей главной задачей они считают защиту личности («Название „персонализм" ставит акцент на защите личности от подавления ее машинами») [5].

Марокканский философ полностью разделяет основные положения французского персонализма, интерпретируя их в соответствии с условиями и требованиями арабского национализма в Северной Африке.

Центральное учение философии персонализма — онтология личности излагается Лахбаби в книге «От бытия к личности». Из этой работы, имеющей подзаголовок «Очерк реалистического персонализма», явствует, что «реалистический персонализм» отличается от «персоналистского реализма» Мунье прежде всего тем, что на место бога, венчающего иерархию личностей земного общества, Лахбаби ставит че-

[3] M. A. Lahbabi, *Du clos à l'ouvert,* Casablanca, 1961.
[4] E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme*? Paris, 1947, p. 7.
[5] Ibid., p. 10.

ловека. Мунье часто называет персонализм «философией трансценденции», утверждая, что личность постоянно трансцендентируется, т. е. превосходит себя, имея целью достичь «модель высшего существования». Философия трансценденции связана с высшим существованием, моделью существования, т. е. богом [6]. Сам Лахбаби толкует этот тезис Мунье следующим образом: «Определяя личность как трансценденцию, Мунье утверждает, что она „по ту сторону, супрасознательная и суправременная“» [7].

Личность же Лахбаби, трансцендентируясь, сначала адаптируется с миром, а затем превосходит мир в мире, имея в виду достичь идеал — Человека. Причем возможность реализовать человеческий идеал здесь, на земле, сохраняется (по крайней мере теоретически) для всякой личности. Но отказ от бога, как «верховной личности», у Лахбаби не есть следствие атеистичности его философии, это всего лишь методологический прием. В этом состоит вторая особенность «реализма» Лахбаби.

Мунье, говоря о «персоналистском реализме», сводит реализм к признанию наличия различных классов, социальных групп, различных религиозных верований; его персонализм есть попытка преодоления классовых и идеологических противоречий капиталистического общества. «Можно быть христианином и персоналистом, социалистом и персоналистом, коммунистом и персоналистом, если коммунистом можно быть, не противореча выявленным здесь (т. е. в философии персонализма) фундаментальным ценностям» [8].

Лахбаби в своей книге в целях удобства исследования «выводит бога за скобки». «Положенный в качестве постулата в исследовании человеческого бытия теизм, так же как и атеизм, мешает исследованию» [9]. Но это делается лишь для того, чтобы преодолеть множественность религий, рас, национальных различий. То есть его персонализм имеет в виду философию космического размаха, примиряющую в себе все существующие на земле идеологические противоречия. Мунье говорит о персонализме христианства, а Лахбаби — о персонализме мусульманства. Его «реализм» сводится к попытке преодолеть религиозные различия двух миров — христианского и мусульманского — и дать «религию союза личностей» вселенского масштаба. «Реалистический персонализм возник из двух культур — мусульманской и западной,— заявляет он,— ...Встреча с современным персонализмом Запада помогла нам вновь открыть основы мусульманского персонализма» [10]. Таким образом, Лахбаби отрицает традиционные религии — христианство и мусульманство — и предлагает философию реалистического персонализма, «религию союза личностей», которую он сводит к совокупности моральных, этических, эстетических, — т. е. духовных — ценностей и Человека, в качестве цели трансценденции личностей. Религиозная окрашенность философии реалистического персонализма делает идеалистичной его концепцию личности, общества и общественного развития.

Современные идеалисты не ставят вопроса об отношении мышления к бытию в той форме, в какой он был сформулирован Энгельсом, и «реалистический» персоналист не составляет в этом смысле исключения. Но этот вопрос не может быть обойден, каким бы «вздорным», «метафизическим», «абсурдным» и т. д. он ни объявлялся. Всякая попытка уйти от ответа на него служит лишь средством для создания идеалистических концепций.

Когда Мунье говорит: «Доктрина, которая утверждает примат материи перед духом,— не постижимая умом фраза, так как никто больше не знает, что такое материя, которая убегает из-под пальцев и даже от мысли» [11],— то он разделяет распространившуюся с конца XIX в. иллюзию о мнимом исчезновении материи. Основанием для возникновения этой иллюзии явилась математизация физики. «Элементы, в качестве реальных, объективных данных, т. е. в качестве физических элементов, исчезли совершенно. Остались только формальные отношения, представляемые дифференциальными уравнениями» [12], — писал В. И. Ленин, вскрывая первопричину «физического» идеализма.

Лахбаби не дает четкого ответа на вопрос, существует ли объективно, т. е. независимо от нашего сознания, материальный мир, а ограничивается лишь констатацией его существования: «Отправляясь от посылок „я есть“, „другой есть“, мы необходимо приходим к заключению о существовании мира, о независимом существовании Я, другого и нас. Следовательно, здесь нет ни солипсизма, ни идеализма» [13].

---

[6] Ibid., p. 42.
[7] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, p. 170.
[8] E. Mounier, *Qu'est-ce que le personelisme*? p. 8
[9] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, p. 347.
[10] M. A. Lahbabi, *Liberté ou libération*? p. 243.
[11] E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme*? p. 14.
[12] В. И. Ленин, *Материализм и эмпириокритицизм*, — Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 326.
[13] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, p. 150.

Ограничиваясь признанием существования мира, ничего не говоря о его материальности, Лахбаби оставляет возможность идеалистического понимания действительности, возможность сведения мира к «мы», т. е. общественному сознанию. Сказав же — «я есть», «другой есть», «мы есть», Лахбаби пытается свести единство мира к его бытию. По поводу аналогичной ошибки Дюринга Ф. Энгельс писал: «Единство мира состоит не в бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать, прежде чем он может быть единым... Действительное единство мира состоит в его материальности» [14].

Эта возможность идеалистического понимания мира у Лахбаби постоянно превращается в действительность по мере перехода от рассмотрения бытия личности к анализу общественного бытия и общественного развития.

Вторую возможность идеалистического понимания мира резервирует Лахбаби, когда он ограничивает рассмотрение бытия лишь бытием человека, оторванным от бытия природы, частью которого является сам человек: «Чтобы избежать недоразумений и двусмысленности, мы ограничим наше исследование бытия человеческим существующим (existant), сводя таким образом возможное к реальному» [15].

Под человеческим бытием Лахбаби понимает биологический субъект. Бытие это «показывается и становится по мере того, как оно себя персонализирует и входит в общность с личностями» [16]. Появившись на свет в качестве «неочищенной данности», бытие персонализирует себя, переживая практически бесконечный ряд психических состояний — «персональностей».

Синтез бытия и персональностей в каждый данный момент конституирует личность. При этом личность обладает бытием, и «только смерть отделяет личность от бытия» [17].

Чтобы лучше выяснить, что́ понимает Лахбаби под бытием и что́ под личностью, приведем еще одно его рассуждение: «Я есть размышление, воспоминание, общность... посредством моей личности и наличность, биологическая активность, исполнение (exécution) посредством моего бытия. Вне и начиная от их интимного союза я есть человек» [18].

[14] Ф. Энгельс, *Анти-Дюринг,* — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20, стр. 43.
[15] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne,* p. 14.
[16] Ibid., p. 17.
[17] Ibid., p. 115.
[18] Ibid., p. 50.

Из вышеприведенного видно, что под бытием Лахбаби понимает биологический аспект человека, под личностью (совокупность персональностей) — его психический аспект. Человек у Лахбаби — психофизический субъект. Бытие — пьедестал, на котором конституируется личность.

Во французском персонализме Лахбаби прослеживает намерение дать философию «тотального человека». Еще Мунье говорил о достоинстве марксизма, состоящем в том, что в последнем не признается духовной жизни человека, отдельной от жизни тела. Сделав предметом обсуждения «тотального человека», Мунье попытался таким образом преодолеть дуализм души и тела: но попытка эта оказалась безуспешной, ибо в конце концов духовное оказалось у него отчужденным в «высшем существовании», или в «модели существования».

Лахбаби тоже пытается преодолеть дуализм психического и физического, когда пишет: «Персональность, не противопоставляя себя бытию, продолжает его. Первая характерная черта реалистического персонализма состоит в том, чтобы не разъединять эти два термина, с тем чтобы вновь соединить их. Их синтез в каждый момент есть личность» [19]. Но дело в том, что бытие человека (биологическое) Лахбаби не рассматривает как результат развития неживой материи; а поэтому и психическое не есть продукт материального, «особым образом организованной материи» (Ленин). Ограничивая свое исследование областью существующего человеческого бытия, Лахбаби тем самым отрицает бытие неживой материи. Ограничение у него равно отрицанию.

Согласно Лахбаби, человеческое бытие, появившись на свет, персонализирует себя, переживая ряд персональностей. Лахбаби дает подробное описание процесса персонализации, или становления личности.

Персонализация, по Лахбаби, «делает себя» (se fait) экстенсивно и в глубину. К числу основных экстенсивных измерений Лахбаби относит время, горизонт, трансценденцию, коммуникацию, интимность (любовь). Измерения в глубину суть «ценности» («идеал», «освобождение», «необходимость», «знание», «обладание»). Измерения, с одной стороны, создают условия, в которых происходит персонализация, с другой стороны, они образуют нечто вроде соединительной ткани, объединяющей отдельные личности в общность.

Личность персонализируется во времени. Понимание вре-

[19] Ibid., p. 114.

мени у Лахбаби идеалистическое: «время не дано, но конституируется и порождается движением субъекта»[20]. Время, обнимающее все человеческие бытия, есть история.

Каждое бытие имеет свой горизонт, в рамках которого происходит персонализация. «Горизонт — это посредничество между человеческим бытием и персонализацией»[21]. Кругозор личности, уровень знаний, социальная ситуация — вот что составляет горизонт, т. е. чем более человек образован, чем он богаче, чем более высокое положение занимает он в обществе, тем больше других личностей попадают в поле его зрения, коммуникируют с ним.

Коммуникация — одно из главных измерений личности. Лахбаби в отличие от субъективных идеалистов (например, Ренувье) не признает жизни субъекта вне общества. Общество, согласно Лахбаби, предшествует личности. Лишенная общности, предоставленная самой себе, личность «деперсонализируется», испытывает «чувство пустоты». «Коммуникация — основное средство персонализации. Формирование личности начинается с первого дня ее жизни, благодаря тому что она связана с окружающими ее людьми. «„Я“ есть дар других»[22],— пишет Лахбаби.

«Любовь — это главным образом трансцендентирующая коммуникация... она выводит нас из эгоцентризма, чтобы возвысить нас над нашими интересами, идеями, желаниями»[23].

Персонализируясь, личность все время трансцендентируется, т. е. превосходит себя (у Лахбаби трансценденция есть превосхождение (depassement), другими словами, личность совершенствует себя, имея в виду достичь идеал — Человека (а не бога, как у Мунье). Таким образом, согласно Лахбаби, «человек» — это не только союз бытия и личности, но и идеальный предел персонализации, достичь которого фактически дано лишь немногим.

Морально-этический идеал, который вырабатывается в каждую историческую эпоху личностями, достигшими уровня Человека, образует «доминирующую ценность» эпохи и нации и служит как бы идеальной целью, к которой и должны стремиться в своем развитии остальные члены «общности».

В процессе персонализации личность все больше освобождается. Лахбаби отвергает понятие «свободы» и говорит

[20] Ibid., p. 28.
[21] Ibid., p. 157.
[22] Ibid., p. 178.
[23] Ibid., p. 199.

о ней, как о моментах процесса освобождения, желая сообщить динамизм статическому понятию.

«Освобождение» происходит посредством познания. По мере раскрытия законов природы, общества, человеческой психики происходит все большее освобождение человека. Здесь нужно отметить, что Лахбаби — сторонник детерминизма, не механического, а диалектического. Необходимость и случайность понимаются им как диалектические моменты причинно-следственных отношений. Резко критикуя тех, кто отрицает физический и психический детерминизм, он поднимается до понимания «свободы как осознанной необходимости».

Не следует заблуждаться относительно роли познания в концепции Лахбаби. Познание, по Лахбаби,— не средство для переделывания мира (хотя девиз «познавать, чтобы действовать, и действовать, чтобы изменять условия существования» неоднократно повторяется им, оставаясь лишь фразой, ибо, как мы увидим ниже, изменение условий существования будет сведено им к изменению человеческого сознания). Это всего лишь средство для объяснения мира. Познавать мир нужно, чтобы приспособиться к нему. «Свобода состоит в том, чтобы аккомодироваться с реальностью такой, какой она предстает перед нами»[24],— пишет он, выдавая тем самым созерцательный характер своей философии.

И, наконец, последним измерением личности Лахбаби считает «обладание» — обладание не только орудиями труда, увеличивающими нашу власть над природой, но и пережитым прошлым.

Для исчерпывающего выяснения концепции личности Лахбаби должен связать два вопроса: во-первых, поддается ли личность объективному познанию и, во-вторых, что детерминирует личность, от чего зависят ее измерения (широта горизонта, способность трансцендентироваться, коммуникировать и т. д.).

Что касается первого вопроса, то французский персонализм дает на него отрицательный ответ: «человеческая личность не определяется; согласно Мунье, она появляется, выставляет себя (s'expose), или выступает навстречу (s'affronte)»[25].

Лахбаби же лишь описывает личность, когда говорит: «Почему личность неопределима? Личность есть то, посред-

[24] Ibid., p. 276.
[25] E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme*? p. 35.

ством чего я становлюсь способным освободиться, трансцендентироваться, коммуникировать с другими и воплощать ценности»[26]. Освободиться личность может, по мнению Лахбаби, посредством познания, т. е. посредством мышления; она трансцендентируется (превосходит себя) посредством актов воления; коммуникирует с другими посредством психических и физических актов, воплощает же морально-этические ценности личность тоже, лишь поскольку она мыслит, желает, чувствует.

Таким образом, Лахбаби дает описание личности как психофизического субъекта. Когда же речь идет о возможности объективного познания личности, Лахбаби целиком стоит на позициях агностицизма, в некоторых пунктах сближаясь с иррационализмом Бергсона. Он отрицает возможность рационального, научного познания личности: «Личность не дается кристаллизованной в понятиях и суждениях; судят о том, что можно определить полностью в его определяющей формации, но не в становлении»[27].

При этом становление понимается им не как «жизненный порыв» (по Бергсону), а как «порыв к освобождению». Лахбаби придает телеологический характер мистическому «жизненному порыву» Бергсона, он утверждает, что личность «становится» постоянно, имея в виду самоосвобождение, которое есть результат приближения к «доминирующей ценности». Заимствованный у Шпенглера атрибут становления — «направленность» — переживается личностью как временность. Самоосвобождение, «порыв к освобождению» — это собственно и есть персонализация. Но если Бергсон по крайней мере последователен в своем витализме, объявляя материю продуктом ослабления «жизненного порыва», то Лахбаби просто-напросто игнорирует материальный мир. Для него, так же как и для Бергсона, категории рассудочного познания слишком статичны, чтобы с их помощью можно было постичь процесс становления.

Следует отметить недиалектический подход к процессу становления у Лахбаби. В отличие от метафизиков, которые отрицают процесс, движение познания, Лахбаби впадает в другую крайность: он абсолютизирует процесс становления, крайне односторонне подходит к нему[28].

На второй вопрос — что детерминирует личность, т. е. определяет ее способность коммуникировать, освобождаться, познавать и т. д. или реализовать ее измерения, Лахбаби дает идеалистический ответ, делая предметом своей философии некую абстрактную личность.

«Персонализация нашего бытия есть работа среды, которую обусловливают религия, культура, экономическая структура, орудия труда, способ правления»[29],— пишет он. Эти положения Лахбаби напоминают рассуждения сторонников так называемой «теории факторов», согласно которой все компоненты объективных условий, противостоящих субъекту, играют равную роль в формировании его личности. Такой подход к изучению личности лишает исследователя единственно научной, материалистической постановки вопроса, при которой место субъекта в системе производственных отношений рассматривается как решающее условие в процессе формирования личности. «Социальная среда», в понимании Лахбаби, не сводится только к процессу производства, процесс же производства не рассматривается им как главный элемент «социальной среды», в которой живет индивид.

Рассмотрение всех элементов «социальной среды» как равноценных есть результат методологического просчета Лахбаби, о котором говорилось выше, когда указывалось на то, что он ограничивает свою задачу рассмотрением только человеческого бытия. В дальнейших своих рассуждениях он полностью абстрагируются от экономических условий существования индивида.

«Человеческое бытие» как нечто качественно новое, выделившееся из бытия природы, осуществляет связь с последним через трудовой процесс, который возник в качестве средства для удовлетворения физиологических потребностей. С момента своего возникновения труд носит коллективный характер, и отношения, в которые вступали люди в процессе

[26] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne,* p. 102.

[27] Ibid., p. 117.

[28] Тот факт, что наше знание никогда не дает всестороннего вполне адекватного представления о предмете, в том числе и о личности, не исключает возможности ее познания. Напротив, указывал Ленин: «Условие познания всех процессов мира в их „самодвижении", в их спонтанном развитии, в их живой жизни, есть познание их, как единства противоположностей» (В. И. Ленин, *К вопросу о диалектике,* — Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 317).

Понятия не статичны. Будучи отражением в человеческом мозге отдельных сторон объективной действительности, понятия движутся, изменяются вместе с движением действительности и человеческого познания. «Познание человека не есть... прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближается к ряду кругов, к спирали» (там же, стр. 322).

По мере развития психологии, физиологии, имеющих предметом изучения бытие личности, процесс познания личности идет глубже и мы получаем все более полное и адекватное представление о личности.

[29] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne,* p. 161.

производства (отношения, от их воли не зависящие), вместе с производительными силами общества составляют способ производства, который есть материальная основа общества. «Совокупность производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»[30]. Личность же детерминируется в зависимости от того, какое место она занимает в процессе общественного производства или в сфере общественного бытия, которое определяет ее сознание, а также и горизонт, и средства, и способность коммуникировать с другими, познавать, обладать, освобождаться и пр.

По Лахбаби, личность оторвана от своей материальной основы; в его концепции только констатируется наличие экономической структуры общества в качестве элемента среды, в которой происходит персонализация, но не выясняется ее роль в формировании личности (так же как он лишь констатирует наличие внешнего мира, не выясняя его отношения к мышлению). Поэтому, несмотря на попытку дать философию конкретной личности, личности — в мире, Лахбаби дал лишь описание личности — участницы абстрактной социальной ситуации.

Далее Лахбаби даже не отдает себе отчета, что религия, культура, способ правления — производные от экономической структуры общества. Поэтому не случайно он определяет искусство как главное средство коммуникации, мало заботясь о том, что, например, буржуазное искусство не всегда понятно рабочему. Искусство же определяется им как главное средство освобождения общества.

Таким образом, личность оказалась хрупким мостиком, которым Лахбаби пытался соединить психическое и физическое.

При внимательном рассмотрении оказывается, что при анализе личности он пришел к отрыву психического от физического. Этот разрыв превращается в пропасть, когда Лахбаби переходит к анализу общества.

Общество Лахбаби конструирует из личностей. Его концепция общества мало чем отличается от конструкции французских персоналистов. У последних высшее единение личностей происходит по ту сторону бытия, в Боге («высшее существование», «модель существования» у Мунье). Согласно Лахбаби, общность личностей достигается путем выработки ценностей духовного порядка — моральных, этических, эстетических: «Путем соединения общих интересов вырабатывается вера в ценности, и вокруг веры в общие ценности консолидируются общества, классы, группы или блоки стран»[31].

Что же лежит в основе общности интересов, и откуда берутся ценности? В книге «Свобода или освобождение?» Лахбаби определяет интересы, зависящие от социальных отношений, как функцию производительных сил и человеческой природы. Нельзя не согласиться с тем, что интересы суть идеальное выражение наших физиологических потребностей и зависят от уровня производительных сил. Но что определяет общность духовных интересов, если не единая материальная основа, которая выступает в обществе как средства производства материальных благ и отношения различных социальных групп в процессе производства, которые суть функция общественных производительных сил?

Лахбаби не делит общество по классовому признаку. Говоря же о различных духовных ценностях, вокруг которых консолидируются классы, социальные группы, блоки стран, он ни разу не приводит примеров различных ценностей. В его понимании ценности служат основой для объединения всего общества, меняясь лишь от одной исторической эпохи к другой. Это приводит его к такому парадоксальному утверждению, что капиталистический и социалистический способы производства имеют в виду одну и ту же цель — обеспечение максимально-благоприятных условий жизни для всех членов общества при минимальной затрате общественного труда.

В каждой исторической эпохе, по Лахбаби, есть своя доминирующая ценность, которая «характеризует среду, а среда в свою очередь отражает ценность»[32]. Доминирующая ценность — внеклассовая: «То, что есть общего для всех в каком-либо обществе, несмотря на различие профессий, классов, талантов,— это доминирующая ценность»[33]. Вокруг этой доминирующей ценности и конструируется общество в процессе становления, или персонализации. Он приводит примеры таких доминирующих ценностей в разные исторические периоды: Красота и Добро у древних греков; эзотеризм, свя-

[30] К. Маркс, *К критике политической экономии*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 13, стр. 6—7.

[31] Lahbabi, *liberté ou liberation?* p. 239.
[32] Ibid., p. 246.
[33] Ibid., p. 251.

занный с теомистическим духом, который пронизывает всю культуру, и героизм, от которого зависят честь и благородство рыцаря, — в средние века; «честность» в XVII в. и т. д.

Согласно Лахбаби, отношение личности и доминирующей ценности определяет место этой личности в иерархии общности. Личности образуют социальную пирамиду, вершину которой венчает человек. Личности трансцендентируются (превосходят себя) в стремлении достичь идеала, доминирующей ценности. Человек — это тот, кто достиг этого идеала. «Мы называем человеком того, чьи примеры увековечены историей» [34]. Человеком может называться или художник (Расин, Пуссен), или философ (Сократ), или государственный деятель, чьи деяния явились выражением интересов большинства нации (Наполеон).

Только человек «реализует тотальное я». Остальные же, те, которые не сумели реализовать свое «я», — «производители навоза», говорит Лахбаби, употребляя выражение О. Конта.

Если Мунье утверждает, что способностью трансцендентироваться наделены лишь избранные, образующие духовную элиту, то Лахбаби полагает, что всякий (по крайней мере теоретически) может реализовать свое «я». Но аристократический характер общественной схемы Мунье преодолевается, «демократизируется» Лахбаби лишь теоретически. На деле же общество у него делится на народные массы и духовную аристократию, формулирующую доминирующие ценности. Роль духовной аристократии сводится к тому, чтобы осознать и довести до сознания народных масс доминирующую ценность эпохи и помочь им адаптироваться с существующей реальностью.

Анализируя положение элиты в слаборазвитых странах Азии и Африки, Лахбаби много говорит о «чувстве пустоты», испытываемой как самой элитой, так и народами, частью которых она является. Каково происхождение этого «чувства пустоты»? Личность, по Лахбаби, неизбежно приходит к нему, как только она лишается возможности коммуникировать с окружающей средой. Национальная буржуазия, получившая образование в Европе и Америке, не находит понимания ни у себя на родине (из-за низкого жизненного и культурного уровня народов этих стран), ни в развитых капиталистических странах (по той причине, что проблемы, встающие перед национальной буржуазией, не вызывают там интереса).

[34] Ibid., p. 173.

Лахбаби заявляет также, что у народов слаборазвитых стран «есть ужас перед „чувством пустоты“, ужас, который разрушает их порыв и деморализует» [35]. Этот ужас перед «чувством пустоты» возникает от несоответствия их нынешнего положения ритму персонализации общечеловеческой цивилизации.

Остановимся подробнее на «чувстве пустоты», испытываемом элитой молодых национальных государств.

Элита слаборазвитых стран должна, согласно Лахбаби, помочь своим народам осознать, что и они вовлечены в общий процесс персонализации человечества, адаптироваться с этим процессом, понять доминирующие ценности эпохи. Что же касается этих доминирующих ценностей, то Лахбаби не дает анализа их происхождения. Общность интересов определяет у него общность ценностей; ценности же предсуществуют обществу. Отсюда проистекает неудовлетворительный, идеалистический характер анализа развития общества. Так, говоря, что «Ренессанс породил свободу мысли и нравов, а эти последние породили Реформацию» [36], Лахбаби не в состоянии доказать необходимость раскрепощения мысли от схоластической догматики, принесенного Ренессансом.

Изменения, которые претерпевает способ производства и которые отражаются в общественном сознании, выпадают из поля зрения Лахбаби. Изучение им общества сводится к анализу общественного сознания (в форме искусства, религии, морали, этики), оторванного от материальной основы, общественного производства. Поэтому он оказывается бессильным при объяснении общественного развития.

На словах соглашаясь с Марксом, что «люди сами творят свою историю, но в среде, которая ее обусловливает», Лахбаби в своих рассуждениях фактически абстрагируется от среды и дает лишь описание творения людьми своей истории. При этом его люди — это духовная аристократия, воплощающая духовные ценности и противостоящая народным массам. Таким образом, историческое движение общества представлено им как движение общественного сознания. Общество пребывает в персонализации, «порыве к освобождению», который совпадает с «прогрессом в сознании свободы» (Гегель). Движение гегелевского духа представлено Лахбаби как смена доминирующих ценностей в процессе персонализации, а духовная аристократия как «постигающая и от-

[35] Ibid., p. 230.
[36] Ibid., p. 162.

крывающая эти ценности, по мере того как персонализирующее становление толкает нас в историю» [37].

Прежде чем говорить об общественном идеале, к которому стремится персонализация общества, идеале, сформулированном Мунье и усвоенном Лахбаби, остановимся на критике персоналистами капитализма и колониализма и на причинах, которые дали основание для этой критики.

Французский персонализм, как уже отмечалось, сформировался как реакция на экономический кризис 1929—1933 гг. После второй мировой войны, в условиях все более обостряющихся противоречий капиталистической системы, когда главное противоречие капитализма (противоречие между общественным характером производства и частным присвоением продуктов труда) достигло максимального развития, буржуазная мысль Запада и, в частности, Франции в основном проповедовала отчаяние, страх, культивировала одиночество как подлинную свободу, проповедовала невозможность, познания законов исторического развития, бесполезность борьбы за улучшение условий человеческого существования. «Здесь покоится... убитый другими», — писал Поль Валери в эпитафии, которую предназначал для себя. «Я одинок, следовательно, свободен», — говорил Андре Жид. Франсуа Мориак в качестве средства для всеобщего спасения проповедовал возвращение в лоно «божьей матери» — Римской церкви.

В условиях глубокого духовного кризиса, когда буржуазных интеллигентов, несмотря на внешние различия и всякого рода «кредо», объединял страх перед будущим, перед выпущенным из ящика Пандоры злым духом — машинной цивилизацией, с одной стороны, и страх перед все более крепнущим международным рабочим движением, возглавляемым коммунистическими партиями, — с другой, персоналисты попытались дать позитивную критику современного капиталистического общества, которая продолжается и по сей день философами, группирующимися вокруг журнала «Эспри».

Критика капиталистического общества, данная в работах Мунье и Лакруа, целиком используется и Лахбаби в книге «Свобода или освобождение?». Кроме того, автор реалистического персонализма как представитель национальной буржуазии Марокко дает в одной из своих книг («От закрытого к открытому») резкую критику колониализма.

Прежде чем рассматривать эффективность персоналистской критики капитализма, полезно вспомнить высказывание Маркса в Предисловии «К критике политической экономии» о том, из чего нужно исходить при анализе общественного сознания: «Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить об... эпохе... по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями» [38], т. е. анализ, а следовательно, и критика духовной жизни общества тем совершеннее, чем больше она исходит из анализа экономической структуры общества.

В своей книге «Что такое персонализм?» Мунье критикует современное общество главным образом за дегуманизацию человека, которая явилась следствием развития машинной цивилизации, за разобщенность, отсутствие коммуникаций между отдельными личностями. При этом он признает, что современная экономическая культура больше не соответствует интересам общества. «Современный либерализм исчерпал себя», — говорит он.

Можно было надеяться, что Лахбаби в своей критике капитализма пойдет дальше Мунье, однако главную причину кризиса капитализма Лахбаби видит в наличии конкуренции. Но вместо того чтобы признать конкуренцию естественным следствием господства частной собственности, он свел проблему собственности к проблеме морали.

Критика капитализма у Лахбаби своим острием направлена не против института частной собственности на средства производства, а на мораль частных предпринимателей. Свое отношение к частной собственности он формулирует так: «Вопреки мнению большинства экономистов трагедия проблемы собственности, по-видимому, в такой же мере, если не в большей,— моральная проблема. Были и есть экономические и юридические теории собственности, но не хватает этики присвоения» [39].

Сказав это, Лахбаби совершенно не решает проблемы собственности как проблемы экономической, а все свое внимание уделяет моральной стороне «обладания», «присвоения» и т. д.

Недостаточность такой критики капитализма вытекает из социологической концепции Лахбаби: сведя общество к общественному сознанию, он и в капитализме критикует фор-

[37] Ibid., p. 269.

[38] К. Маркс и Ф. Энгельс, *К критике политической экономии*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 13, стр. 7.

[39] M. A. Lahbabi, *Liberé ou liberation*? p. 149.

мы этого сознания — искусство, мораль, этику и т. д., — совершенно отвлекаясь от экономических отношений в обществе.

Поэтому главное противоречие капиталистического общества сводится у Лахбаби к разрыву между техническим прогрессом и уровнем морали: «Драма современного человечества — в разрыве между природой, непрерывно раскрываемой нами, и моральными и социальными кризисами» [40].

Цивилизация будет продолжать дегуманизироваться до тех пор, «пока производство не опирается на моральные принципы братства» [41].

Большое место в концепции Лахбаби занимает критика колониализма и расистских теорий, данная в серии статей, собранных в сборнике «От закрытого к открытому».

Основным в содержащихся в книге социологических рассуждениях является положение, согласно которому каждая национальная культура, т. е. «совокупность материальных, интеллектуальных и духовных ценностей и форм жизни, создаваемых или используемых данным народом на протяжении его истории», так же относится к другим национальным культурам, как относятся друг к другу индивиды, составляющие определенное общество. Иными словами, национальные культуры, в которых конкретизируется гений народа «в его труде, мировоззрении и деяниях», выступают в качестве равноправных и тесно взаимодействующих членов единого органического целого — общечеловеческой цивилизации.

Цивилизация, рассматриваемая Лахбаби как единая, цельная личность, имеет внешнюю и внутреннюю жизнь. Под внешней жизнью цивилизации подразумеваются ее материальные аспекты, прежде всего наука и техника, обусловливающие уровень промышленного развития, в то время как внутреннюю жизнь, или «душу», цивилизации составляют ее моральные и духовные стороны.

Все трагические явления, свидетелем которых стало современное поколение: промышленные кризисы, безработица, колониализм, империалистические войны, холодная война и др., — проистекают, по мнению Лахбаби, из своеобразного раздвоения личности общечеловеческой цивилизации, в результате которого Запад, достигнув колоссальных успехов в сфере материального производства и научных открытий, потерял всякое уважение к человеку как к самостоятельной ценности, а Восток, хотя и сохранил свои моральные ценности и богатство духовной жизни, но страдает от чрезвычайно низкого уровня промышленного и технического развития.

[40] Ibid., p. 215.
[41] Ibid., p. 129.

На протяжении многих страниц своей книги Лахбаби рисует яркую картину деградации буржуазной цивилизации Запада («цивилизации городов»), деградации, сопутствуемой обесчеловечением труда и быта, распространением индивидуалистических наклонностей и эгоизма, усилением влияния упадочнических течений в философии, литературе и искусстве. Автор подчеркивает при этом особую ответственность западных философов за разложение «цивилизации городов». «Низведенная на положение куртизанки сегодняшних политических режимов, — пишет он о современной западной философии, — она не выступает более в роли судьи и свидетеля, не прикладывает усилий к примирению и реформам, не стремится к размышлениям и анализу, освещающему действительное положение вещей, став своего рода приспособленческой „дисциплиной“... Она вольно или невольно оправдывает несправедливость и тиранию, либо выдвигая всевозможные идеологические алиби, либо просто закрывая глаза на факты» [42].

Однако основной огонь критики в книге направлен на идеологию расизма, которую автор рассматривает как одно из наиболее отвратительных проявлений разложения западной цивилизации. Лахбаби разоблачает идеологию «цивилизаторского нарциссизма» и «патернализма», пытающуюся доказать врожденную неполноценность восточных народов и превозносящую «цивилизаторскую миссию» Запада. Автор указывает на тот парадоксальный, по его мнению, факт, что научный прогресс в странах Запада не только не устраняет там шовинистических предрассудков, но, напротив, вселяет в расистов еще большую веру в то, что «их раса и в самом деле — раса избранных».

Опираясь на антропологические и этнографические данные о народах Азии и Африки, а также на историю их духовной культуры, Лахбаби доказывает отсутствие принципиальных различий в творческих способностях жителей Востока и Запада. Различие в уровнях материального развития наций, утверждает он, зависит не от расовой принадлежности, а от так называемого «интергоризонта», который он определяет как «материальную, духовную и интеллектуальную среду и одновременно с ней физическую, материальную сфе-

[42] M. A. Lahbabi, *Du clos à l'ouvert,* p. 48.

ру труда, сферу изобретений и человеческих отношений»[43]. С народами дело обстоит так же, как и с индивидами в том или ином обществе: «Культурный и умственный уровень изменяется в зависимости от материального положения и исторических условий, а не от расы и национальности»[44]. «Первобытные» люди существуют в каждой нации, а с точки зрения морали, североафриканские берберы, например, намного более цивилизованы, чем итальянские фашисты, чинившие зверства в Ливии и Эфиопии, или американцы, сбросившие атомную бомбу на Хиросиму и заливавшие напалмом Корею.

Лахбаби вскрывает расистскую сущность ряда западных буржуазных концепций о мышлении восточных народов (рассуждения Э. Ренана, отрицавшего существование самостоятельной философской мысли у семитских народов; утверждения Ж. Дюамеля о неспособности восточной мысли к синтезирующей деятельности; концепции Х. А. Р. Гибба об «атомарном» характере теоретического мышления мусульманских народов; отстаиваемое Ш. Пелла положение о недостатке творческого воображения у арабов и др.). Анализируя творчество Бируни, Ибн Сины, Ибн Рушда, аль-Хваризми и других великих мыслителей Ближнего и Среднего Востока, Лахбаби справедливо говорит о наличии богатых традиций рационалистической философии и естественных наук у азиатских народов. Наряду с этим в книге указывается на «мифологическое» мышление и иррационалистические предрассудки не только в древней и средневековой Европе, но и на современном Западе. К числу таких предрассудков он относит и расистские теории, называя их «политической магией» современности.

Однако рассуждения Лахбаби неубедительны, когда он пытается вскрыть причины, породившие колониализм и его идеологию, а также определить способы их устранения.

Как уже отмечалось выше, неравномерность экономического развития стран Запада и Востока Лахбаби объясняет различием «интергоризонтов», в которых находятся те или иные народы. Основным фактором, обусловливающим «интергоризонт», автор считает географическую среду («Материальный прогресс и промышленное развитие зависят прежде всего от географической среды, т. е. скорее от случая, чем от расы»)[45]. Так, высокий уровень индустриального развития США, по утверждению Лахбаби, был с самого начала предопределен богатыми запасами разнообразных ископаемых и прежде всего нефти. Возникает естественный вопрос: почему же в таком случае открытие неиссякаемых залежей нефти в Саудовской Аравии не привело к экономическому прогрессу этой страны? Лахбаби отвечает, что и в этом случае решающую роль сыграла географическая среда: жаркий климат, пустыни, недостаток воды — все это, мол, помешало жителям Саудовской Аравии воспользоваться природными ресурсами для повышения своего материального благосостояния. Что же касается одной из основных причин этого явления — эксплуатации нефти иностранными компаниями, — то она упоминается автором лишь в скобках.

Классовая сущность социальных отношений в сегодняшнем капиталистическом мире, системы внутринациональной и колониальной эксплуатации, равно как классовые корни разложения буржуазной цивилизации Запада и распространения там расистской идеологии, остаются вне поля зрения ученого. Правда, и в этой книге Лахбаби есть критические высказывания, обращенные непосредственно против некоторых сторон системы «свободного предпринимательства», при которой «свободные агнцы противостоят свободным волкам на одной и той же арене», но капиталистическая система, господствующая на Западе, рассматривается им лишь в качестве одного из «дурных» последствий или проявлений нравственного падения западной цивилизации.

Главной причиной социальных бедствий современности, по мнению Лахбаби, является технический прогресс. «Технический прогресс, — заявляет он, — в общем-то кладет конец голоду, но он же вызывает безработицу и капиталистическую конкуренцию, которая в свою очередь ведет к войнам»[46]. Лахбаби при этом ни слова не говорит о том, что в странах социализма научно-технический прогресс не ведет ни к безработице, ни к капиталистической конкуренции, ни к войнам. В чем же ученый видит выход из создавшегося положения? Разумеется, не в том, чтобы застопорить прогресс научно-технической мысли, последовав призыву «крайних пессимистов» на Западе: «Закуйте нового Прометея! Обуздайте науку!» Выход Лахбаби видит в проведении «реформ морального и социального порядка во всемирном масштабе», направленных на «персонализацию» цивилизации, установление равновесия между ее материальными и духовными аспектами, «эман-

[43] Ibid., p. 97.
[44] Ibid., p. 10.
[45] Ibid., p. 38
[46] Ibid., p. 45.

сипацию» личности, на принятие на себя каждым человеком и каждым народом моральной ответственности за духовный и материальный прогресс всего человечества, соблюдение наряду с «классическими» нормами нравственности («возлюбить ближнего, обуздать свои страсти, творить добро и т. д.») моральных предписаний, диктуемых современностью («защищать мир и бороться против расизма и шовинизма, обеспечивать всем право на труд и возможность пользоваться достижениями культуры»).

В качестве готовых рецептов для гуманизации современного мира М. А. Лахбаби рекомендует заветы мусульманской религии, которая якобы уже с VII в. наряду с иудаизмом «сеяла зерна персонализма». Произвольно модернизируя стихи Корана, высказывания Мухаммеда и шариат, Лахбаби часто ссылается на них для доказательства того, что мусульманской мысли испокон веков были присущи такие концепции персонализма, как «персоналистское правило непрерывной реадаптации», идея необходимости «полного равновесия между духовной и моральной жизнью, с одной стороны, и интеллектуальной и материальной жизнью — с другой», точка зрения на общество как на «коллективную личность», или «личность личностей» [47].

Предлагаемые Лахбаби средства излечения язв современной буржуазной цивилизации являются не более чем паллиативами. В этом отношении рассуждения Лахбаби можно сравнить с антирасистскими и абстрактно-гуманистическими идеями египетского философа Абд ар-Рахмана Бадави. Вся разница, пожалуй, заключается лишь в том, что марокканский философ ростки «нового гуманизма» усматривает в философии персонализма, находящейся будто бы в родстве с религиями ближневосточных народов, между тем как египетский мыслитель видит их в философии экзистенциализма, которая, по его мнению, издревле присуща мировоззрению этих же народов [48].

Много общего можно найти также между идеями Лахбаби и социологическими концепциями алжирского философа Малека Бен Наби. Хотя марокканский ученый и выступает против некоторых положений Бен Наби, в основном их взгляды совпадают: конечную причину всех социальных бедствий, испытываемых народами колониальных и зависимых стран, и тот и другой видят в существовании своего рода «ножниц»

[47] Ibid., pp. 55, 56.

[48] Подробнее см. статью А. В. Сагадеева «Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах» (в настоящем сборнике).

между научно-техническим прогрессом Запада, предпочитающим холодный разум моральным ценностям, и низким уровнем материального развития народов Азии и Африки, сохранивших тем не менее нравственную чистоту и гуманность [49].

Следует отметить, что социологические концепции Лахбаби, хотя они и не претендуют на особую самобытность, в ряде случаев противоречат положениям западного, в частности американского персонализма.

В противоположность расистским вымыслам некоторых западных персоналистов о якобы коренном различии «западной» и «восточной» культур, Лахбаби утверждает, что цивилизация, в создании которой прямо или косвенно участвуют все народы, является «общечеловеческой» цивилизацией. В то время как американский персоналист Р. Т. Флюеллинг утверждает, что характерной чертой восточной культуры является презрение к человеку и что только западный мир рассматривает личность как высшую ценность общественной жизни, Лахбаби пишет: «В современной цивилизации (т. е. «индустриальной» цивилизации Запада. — *А. С.* и *Л. Ф.*) все больше проявляется тенденция дать технике возможность подавить человеческие стороны нашей жизни. Эта цивилизация вот-вот подчинит человеческое бытие, являющееся ее целью, тому, что, вообще говоря, должно было бы оставаться простым средством, служащим благосостоянию и эмансипации этой цели» [50].

Наконец, если американские персоналисты прославляют американский образ жизни как оплот справедливости и уважения к личности, то в книге Лахбаби именно американская цивилизация приводится в качестве образцового примера «обесчеловеченной» цивилизации Запада, принесшей личность в жертву «современному божеству — финансам».

Книга «От закрытого к открытому» отражает умонастроение Лахбаби, испытывающего искреннюю тревогу перед лицом загнивания цивилизации капиталистического Запада и тяготящегося последствиями колониального гнета и материально-технической отсталостью своей родины.

Однако критика расизма и других язв цивилизации капиталистического Запада была бы намного более последовательной и действенной, если бы причины их появления выводились из самой природы системы «свободного предпринимательства», которая как раз и порождает в людях индивидуа-

[49] Ср. M. Bennabi, *Vocation de l'Islam*, Paris, 1954, p. 152.

[50] M. A. Lahbabi, *Du clos à l'ouvert*, p. 9.

листические и шовинистические наклонности. Опыт народов Советского Союза свидетельствует о том, что путь к подлинному гуманизму и братству между представителями разных рас и национальностей открывается лишь тогда, когда средства и плоды материально-технического прогресса становятся достоянием всего общества, а не ограниченной группы собственников.

Таким образом, если Мунье в своей критике капитализма поднимается до отрицания экономических структур современного капиталистического общества, что действительно сообщает реализм его персонализму, то критика капитализма и колониализма в концепции Лахбаби имеет в целом идеалистический характер. В этой части своих социально-политических воззрений он стоит гораздо ниже своего предшественника, что особенно ярко выявляется при рассмотрении средств, предлагаемых обоими персоналистами для осуществления персоналистского идеала.

Абстрагировавшись от материальной основы общества — общественного производства, — Лахбаби при анализе и критике современного капитализма не касается экономических отношений, господствующих в этом обществе. Он приходит к фактическому отрицанию классового характера современного общества и классовой сущности идеологии колониализма и расизма, пытаясь дать философию, которая была бы «выше положений класса и общества, выше идеологий, которые связывают нас с одной группой и противопоставляют другим группам» [51].

Непонимание классовой сущности общественного сознания — морали, этики — приводит к тому, что критика Лахбаби капитализма и колониализма имеет характер всего лишь добрых пожеланий.

Исходя из своей критики капитализма, французские персоналисты попытались дать свой идеал общества. Провозглашая личность высшей ценностью, персоналисты видели главную цель общественного развития в гуманизации труда, человека, в выходе личности из-под власти машин. «Дело в том, чтобы персонализировать труд, идти к цивилизации, которая дает радость трудящимся и обеспечивает им условия для освобождения» [52], — пишет Лахбаби.

Говоря о двух отчуждениях, которые переживает человечество, — отчуждении идеалистическом, в борьбе с которым

[51] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, p. 63.
[52] M. A. Lahbabi, *Du clos à l'ouvert*, p. 76.

Мунье видит большую заслугу марксизма, и отчуждении человека машиной, массой (политикой), Мунье расходится с экзистенциалистами в оценке отношений массы и личности. В отличие от утверждений субъективных идеалистов о том, что «я» подавляется «оп», заброшенное в «оп», оно деперсонализируется, Мунье считает, что освобождения человека можно достичь лишь в общении с другими: «Главное назначение человека — реализовать коммуникацию сознаний» [53].

Интересно отношение персоналистов к техническому прогрессу и индустриальной цивилизации. Они вовсе не склонны отрицать роль технического и культурного прогресса в деле освобождения личности. Мунье говорит, что коллективный человек XX в. сформируется с помощью средств XX в. — радио, прессы, скорости, организации.

Лахбаби, оспаривая утверждение Бергсона о том, что технический прогресс — причина сегодняшней трагедии человечества, говорит на страницах книги «Свобода или освобождение?», что причина несчастья современного капиталистического Запада не в техническом прогрессе самом по себе, а в том, как используется этот технический прогресс. Однако в статьях против колониализма он противоречит своему утверждению, когда говорит, что индустриализация, технический прогресс являются причиной падения нравов и этики, которые в свою очередь обусловливают все беды современного капитализма. Следует сказать, что персоналист-реалист полностью игнорирует роль социализма в раскрепощении личности, что отличает его от Мунье, который вместе с Лакруа и другими попытался противопоставить уже существующему социализму. «Социализм» персоналистский. Лахбаби же, на словах соглашаясь с общественным идеалом персоналистов, на деле делает шаг назад от своих учителей, когда обсуждает средства для достижения этого идеала.

«Персонализм считает, что капиталистические структуры сегодня стоят на пути освобождения человека и что они должны быть разрушены в пользу социалистической организации производства и потребления» [54],— пишет Мунье.

Во имя достижения персоналистского социализма Мунье считает необходимым ограничить традиционные свободы, т. е. свободы частного предпринимательства.

Желая сообщить больше революционности персонализму, Мунье намекает даже на определенную роль, которую дол-

[53] E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme*? p. 74.
[54] Ibid., p. 104.

жен сыграть пролетариат в реализации социалистического идеала: «Чтобы включить персонализм в историческую драму нашего времени, недостаточно сказать: личность, общность, тотальный человек и т. д. Нужно также сказать: конец западной буржуазии, пришествие социалистических структур, инициативная функция пролетариата и более точно проводимый из года в год анализ сил и возможностей» [55].

Отсюда видно, что Мунье поднимается до признания необходимости экспроприации экспроприаторов для обеспечения победы нового общественного строя. Но что такое «инициативная функция пролетариата»? Следует ли понимать под этим диктатуру пролетариата? Мунье признает необходимость «суровых мер, которые должен принять персоналистский социализм для защиты своих первых завоеваний» [56], но эти меры — не «абсолютный дирижизм», «тоталитаризм» (так Мунье называет диктатуру пролетариата), а демократическая структура, «свободная от тирании коллектива».

Теперь следует остановиться на классовых корнях персонализма. Мунье, а вместе с ним и Лахбаби, поставив в центре исследований человеческую личность, говорят в сущности о личности мелкого буржуа. В силу своей двойственной природы мелкая буржуазия, которая, с одной стороны, является частью большинства нации, подвергающейся эксплуатации со стороны монополий, а с другой — сама способствует и участвует в эксплуатации пролетариата, не может не колебаться между разоблачением пороков капиталистического общества и борьбой с гнетом монополий (что сближает ее с пролетариатом) и проповедью сотрудничества с крупным капиталом.

Мелкобуржуазное сознание, питающее иллюзии о возможности построения нового общества на основах свободы, справедливости, братства — социалистического общества, минуя классовую борьбу, отрицая необходимость осуществления диктатуры пролетариата на первом этапе социалистических преобразований, нашло свое выражение в идеале персоналистского социализма.

На первый взгляд может показаться, что «персонализм не далек от марксизма» [57], поскольку последний тоже считает главной своей задачей освобождение трудящихся масс от эксплуатации капитала, обеспечение равного права на труд, «утверждение» примата труда перед капиталом и, как следствие этого — «примата объединений перед механизмами». Но упоминание Мунье об особой «функции пролетариата» оказывается лишь фразой, показывающей разве только то, что в условиях капиталистического общества невозможно отрицать наличие рабочего класса. Когда Мунье пишет: «Нужно, чтобы марксизм перестал быть синонимом борьбы» [58], когда он рассуждает о мерах, необходимых для утверждения «трех приматов», таких, как «ограничение традиционных свобод», «реализация социалистической организации производства и распределения» и т. п., его упования остаются лишь мелкобуржуазной утопией, добрыми пожеланиями о лучшем обществе. Мунье хочет, чтобы марксизм стал синонимом «гуманного, либерального» социализма, т. е. он приемлет марксизм, но без учения о классовой борьбе и необходимости диктатуры пролетариата для обеспечения победы социализма. Так Мунье умножает число тех, кто, говоря о революционных мыслителях, «пытаются превратить их в безвредные иконы так сказать, канонизировать их, представить известную славу их имени для „утешения“ угнетенных классов и для одурачения их, выхолащивая *содержания* революционного учения, притупляя его революционное острие, опошляя его» [59].

Как же могло получиться, что, поднимаясь в своих теоретических рассуждениях до положений, как будто подрывающих основы существующего строя, персоналисты предлагают на практике всего лишь абстрактный идеал общества — абстрактный в буквальном смысле этого слова, ибо общность личностей, свободных от эксплуатации капитала, ограничение частного предпринимательства не может быть осуществлено без коллективного владения средствами производства. Защищая личность от «тирании коллектива» от «тоталитарного социализма» (при котором, по словам Мунье, человек выступает лишь в качестве орудия), отстаивая роль «cogito» в жизни (Лахбаби говорит, что марксизм-де, объявивший своей задачей освобождение человека, игнорирует роль «cogito», сводит до минимума личную жизнь), персоналисты на деле защищают какую-то общечеловеческую, абстрактную личность, стоящую над классами. Личность же пролетария, которая в условиях капиталистического общества подвергается наибольшей «дегуманизации» и «деперсонализации» оказывается принесенной в жертву гипертрофированному «я»

[55] Ibid., p. 95.
[56] Ibid., p. 104.
[57] Ibid., p. 79.
[58] Ibid.
[59] В. И. Ленин, *Государство и революция,* — Полное собрание сочинений, т. 33, стр. 5.

мелкобуржуазного интеллигента, личность которого объявляется общечеловеческим идеалом.

И если Мунье в своих социологических воззрениях поднимается до буржуазного радикализма, утверждающего необходимость ликвидации экономических структур ныне существующего капитализма, то его реалистический последователь стоит гораздо ниже своего учителя.

Мы уже видели, что мир Лахбаби управляется «доминирующей ценностью», которая есть не что иное, как морально-этический идеал, вырабатываемый в каждую историческую эпоху. В своих воззрениях на процесс исторического развития он не поднимается выше идеализма буржуазных историков прошлого века, убежденных в том, что «мнение правит миром».

Мнение, или мораль, этику — формы общественного сознания — Лахбаби не ставит в зависимость от материальной основы общества. Поэтому главное средство для освобождения общества Лахбаби видит, во-первых, в искусстве, а, во-вторых, в поднятии этики нравов до уровня развития современной индустрии.

В книге «Свобода или освобождение?» Лахбаби попытался проанализировать современное общество и пришел к выводу, что конкуренция является причиной войн, безработицы, падения нравов.

И вот в качестве средства, которое уничтожило бы конкуренцию, он предлагает установить «режим частной собственности, при котором система обмена не была бы больше основана на конкуренции»[60]. Боясь поднять руку на святая святых буржуазного общества — частную собственность — или, как говорит Лахбаби, стремясь уйти от «абсолютного дирижизма» (что означает у него коллективную собственность на средства производства) и в то же время признавая пагубность «полного либерализма» (т. е. свободы частного предпринимательства), он хочет заменить частную собственность, регулируемую лишь законом конкуренции, «частной собственностью, санкционированной моралью стимулирования и солидарности»[61]. Тогда, по его мысли, на место конкуренции придет соревнование, основанное на чувстве солидарности и братства.

Если в своей первой книге Лахбаби еще кокетничал с марксизмом, соглашаясь с Марксом в том, что для ликвида-

[60] M. A. Lahbabi, *Liberté ou liberation*? p. 144.
[61] Ibid., p. 142.

ции отчуждения человека нужно уничтожить причины, порождающие это отчуждение, то в своей второй работе, как раз и претендующей на поиск причины этого отчуждения и средств для устранения этих причин, Лахбаби не дает ничего, кроме банальных рассуждений о необходимости улучшения нравов.

Еще в работе «От бытия к личности» Лахбаби определил искусство как главное средство коммуникации. Не общественная практика объединяет личности, а единство эстетических и этических идеалов, воплощенных в произведениях художников: «Посредством художественного выражения человек выходит из одиночества, чтобы войти в сообщество сознаний»[62].

Общность сознания, проявляющаяся в формах общественного сознания, предопределена общественным бытием людей. И Лахбаби, который немало потрудился, чтобы доказать общность личностей, отступает от реалистических позиций, которые он занял в книге «От бытия к личности».

Искусство, по Лахбаби, — не классовое искусство, оно формулирует эстетические и этические ценности для всего общества в целом. При этом автора мало заботит, что рабочий, общественное бытие которого качественно отличается от общественного бытия буржуа, не способен коммуникировать с последним через посредство буржуазного искусства.

Лахбаби пытается дать надклассовую философию, или, как он говорит, «религию союза личностей», в которой были бы преодолены классовые, религиозные, национальные и расовые различия. Догматы же этой религии сформулированы в большей своей части в сборнике антиколониальных статей. По мнению автора, достаточно лишь довести до сознания людей необходимость выполнения моральных предписаний, чтобы на земле установилось «истинное братство, основанное на общности стремлений, радостей, страданий»[63]. Задачу деятелей культуры Лахбаби сводит к тому, чтобы помочь всем людям осознавать эту «новую религию».

Наивность таких рассуждений, способных лишь породить подозрение в серьезности намерений Лахбаби «познавать, чтобы действовать, действовать, чтобы изменять мир» выдает классовую ограниченность его «надклассовой философии».

Отстаивая освобождение личности, персонализацию труда и общества, критикуя современную западную цивилизацию,

[62] Ibid., p. 98.
[63] M. A. Lahbabi, *Du clos à l'ouvert*, p. 119.

Лахбаби борется по сути дела за интересы класса, который он представляет, — интересы национальной буржуазии, борющейся за национальную независимость и отстаивающей право занять свое место под солнцем в царстве «свободного предпринимательства».

Объясняя падение нравов, происхождение войн, безработицы, нищеты в капиталистическом обществе наличием конкуренции, он борется не против частной собственности, порождающей конкуренцию, а лишь за новую этику частного предпринимательства. Лахбаби в своих рассуждениях «забыл» даже о «социализме» французских персоналистов. Само понятие социализм страшит его. Империализм же страшен лишь до тех пор, пока он третирует в качестве неравноправного конкурента своего младшего коллегу — молодую национальную буржуазию слаборазвитых стран. Поэтому «религия личностей» Лахбаби не поднимается выше уровня добрых пожеланий об улучшении нравов капиталистического общества.

Подведем итоги концепции личности, общества и общественного развития, изложенной в реалистическом персонализме Лахбаби.

Порочность метода, положенного Лахбаби в основу исследования бытия личности, привела его к идеалистической позиции при конструкции общества и анализе законов общественного развития. Таким образом, ставшее традиционным в буржуазной философии обещание о преодолении противоположности материализма и идеализма оказалось невыполненным.

Идеализм в подходе к проблеме бытия личности выразился в том, что предметом обсуждения у Лахбаби оказалась абстрактная личность, оторванная от общественного бытия.

Разрыв между бытием личности и ее сознанием, наметившийся на уровне личности, вырос до полного отрыва общественного сознания от его материальной основы — общественного производства на уровне общества. Поэтому законы общественного развития сведены у Лахбаби к эволюции форм общественного сознания.

В области социально-политических воззрений Лахбаби делает шаг назад по сравнению с французскими персоналистами группы Мунье. Общественный идеал последних, сформулированный как персоналистский социализм, оказался неприемлемым для Лахбаби.

Попытка дать стоящий над классами общественный идеал («религию союза личностей») вскрывает классовую ограниченность гуманистических устремлений в философии Лахбаби — философии мелкой буржуазии.

Критика колониализма с позиций национальной буржуазии слаборазвитых стран (содержащая в себе позитивный элемент), как способствующая делу освобождения стран Азии и Африки от колониального ига, оказывается в конечном счете несостоятельной, так как не доходит до анализа коренных причин происхождения колониальной экспансии.

«Союз личностей» в качестве идеала персонализированного общества, основанного на принципах братства, любви, солидарности, оказался лишь буржуазной утопией, а средства для реализации этого идеала — несостоятельными.

Концепция Лахбаби лишний раз показывает невозможность преодоления противоположности идеализма и материализма в философии и социологии.

Мнимая же беспартийность, под флагом которой ведется критика капитализма (какой бы острой она ни была), на деле оказывается выражением определенного классового интереса — интереса буржуазии.

Л. И. ФИЛИППОВ

Р. ХАБАШИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Философские воззрения ливанского мыслителя Рене Хабаши складывались в условиях буржуазно-демократической республики с преобладающей компрадорской буржуазией. Интенсивные экономические связи с капиталистическими странами, значительная роль в развитии национальной экономики иностранных капиталов (главным образом американских) не только накладывают отпечаток на буржуазную философию Ливана, но и создают гораздо большие, чем в других, менее развитых странах Арабского Востока, возможности для развития марксистской мысли. Поэтому буржуазные философы Ливана в своих работах не скрывают связи своих философских воззрений с философскими течениями Запада (в частности, много делают для популяризации экзистенциализма, персонализма, неопозитивизма, прагматизма и т. д.); в то же время они вынуждены считаться с марксистской критикой. Пытаясь формулировать оригинальные, применимые якобы только в условиях Арабского Востока концепции, они противопоставляют их марксистскому пониманию условий существования народов Ближнего Востока.

Представляя идеологию наиболее сильной на Арабском Востоке буржуазии, ливанские философы являются самыми активными проводниками идей западной буржуазной философии. Если буржуазная мысль менее развитых арабских стран проявляет гораздо больше терпимости к религиозным догмам, являющимся следствием феодальных пережитков в экономике этих стран, то ливанские философы отличаются стремлением к освобождению от мусульманской догматики. Они склонны скорее к отысканию истоков, общих как для мусульманской, так и для христианской религий, чтобы найти основание для сближения с Западом, с одной стороны, и для консолидации арабской мысли — с другой.

Поэтому тема «средиземноморской мысли», имеющей своим основанием тот исторический факт, что в районе средиземноморского бассейна складывались не только античная цивилизация с ее философией, унаследованной Западом, но и христианская и мусульманская религии, занимает большое место в трудах ливанских публицистов и философов. К числу последних принадлежит Рене Хабаши, критика взглядов которого и является темой данной статьи.

Как философ Хабаши сложился под влиянием персоналистских и экзистенциалистских концепций. Круг проблем, рассматриваемых им в некоторых своих работах, сближает его с католическим экзистенциализмом Габриэля Марселя. Следует отметить, что для французских персоналистов и близких к ним религиозных экзистенциалистов (Марсель, Ясперс), а также для представителей атеистического экзистенциализма (Хейдеггер, Сартр) характерна разработка одного и того же круга тем. Однако персоналисты при разработке этих тем пытаются с позиций объективного идеализма преодолеть субъективизм экзистенциалистов атеистического направления. Так, марокканский персоналист Лахбаби, исследовавший антологию личности в книге «От бытия к личности» [1], фактически дал экзистенциалистскую концепцию личности [2]. Задача его сводилась лишь к тому, чтобы избежать субъективистских крайностей атеистического экзистенциализма Сартра и Хейдеггера, ибо позиция последних лишила бы его возможности построить концепцию общества, в основе которой лежала бы объективная связь. Сосредоточив внимание лишь на идеальном аспекте связей, реализуемых человеком в обществе, Лахбаби пришел к идеалистическому пониманию общества, объявив этические и эстетические ценности его главным связующим звеном, а историю представил как движение ценностей.

На общность истоков, питающих как экзистенциализм, так и персонализм, указывал и один из видных персоналистов Э. Мунье. В книге «Введение в экзистенциализмы» [3], написанной в 1947 г., он представил схему экзистенциалистских течений в современной буржуазной философии как «экзистенциалистское дерево». Корни, «питающие дерево», — это фило-

[1] M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne (Essai de personalisme réaliste)*, Paris, 1954.

[2] Подробнее см. ст. А. В. Сагадеев, Л. И. Филиппов, *Философские и социологические концепции современного марокканского философа-персоналиста Лахбаби* (в настоящем сборнике).

[3] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1960.

софии Сократа, стоиков, св. Августина, св. Бернара. У самого основания они соединяются философией Паскаля и М. де Бирана, чтобы развиться в могучий ствол, представленный философией датского мистика Кьеркегора. Вершину ствола венчает феноменологический метод, формулированный Гуссерлем, который в конце XIX — начале XX в. питал всю пышную крону дерева, состоящую из многочисленных разветвлений экзистенциалистских философий. По степени их близости к религии они представлены прежде всего религиозными течениями экзистенциализма: философиями Г. Марселя, персонализма [4] и К. Ясперса, далее концепциями Соловьева, Шестова, Бердяева, Пеги и др., а также атеистической ветвью Ницше, лежащей в основе философий Хейдеггера и Сартра.

Центральный предмет исследований философов-экзистенциалистов — человеческая личность и условия ее существования. В книге «О человеке и познании» [5] Хабаши рассматривает современную концепцию человека, как ее понимает экзистенциалистская философия. Проблеме отчуждения человеческой личности или переживаемого ею «чувства абсурда» и преодоления этого чувства посвящена его книга «Время сострадания» [6].

Согласно Р. Хабаши, старая, восходящая к Аристотелю концепция человека как «разумного животного» уступила сегодня место новой концепции «делающего себя человека» с его внутренним миром в качестве главного предмета философии. Пытаясь уйти от иррационализма экзистенциалистов, которые исключают из философии мышление и его формы, делая их достоянием науки, Хабаши вводит понятие «верности» [7] как принципа, позволяющего усвоить достижения рационалистической философии прошлого. Его описание становления личности ничем существенным не отличается от описания, данного марокканским философом М. Лахбаби. Становление личности Р. Хабаши представляет как серию свободных волевых актов в направлении освобождения от «монотонного детерминизма инстинктов». Однако «верности» рационализму Хабаши не хватает, когда он формулирует свое понимание свободы, сближаясь в этом вопросе с иррационализмом А. Бергсона: «Доказать свободу значит убить ее в то же время, так как она не доказывается, а проявляется» [8].

[4] Персонализм во Франции формулировался главным образом в работах Э. Мунье, Лакруа и др.

[5] R. Habachi, *De l'homme et de la connaissance,* Beyrouth, 1956.

[6] R. Habachi, *De temps de la pitié, (depassement de l'absurde),* Beyrouth. 1956.

[7] R. Habachi, *De l'homme et de la connaissance,* p. 25.

Знание у Хабаши исключено из понятия «свободы». Он понимает ее по Бергсону, а именно: «Мы называем свободой отношение конкретного „Я“ к совершаемому им акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В самом деле, анализировать можно вещь, но не процесс и т. д.» [9].

Не давая подробного анализа личности, данного Р. Хабаши, мы укажем лишь на то, что (как и у марокканского персоналиста) рассмотрение личности вне социального контекста, вне того места, которое она занимает в сфере материального производства, приводит Хабаши к идеалистическим рассуждениям по поводу абстрактной «личности вообще» и ее внутреннего мира. В отличие от Лахбаби он вводит такие, например, понятия, как «согласие» (consentement), вместо «адаптация», или заимствованное у Г. Марселя «наличность, присутствие» (disponibilité).

«Всякий предмет соответствует сущностной силе человека» [10], — писал Маркс. Поэтому подлинно научный анализ человеческой личности, анализ, постигающий сущностные отношения, невозможен без изучения вещей и отношений, которые складываются между людьми по поводу этих вещей.

Отношение человека, этого «общественного животного» (Аристотель), к другим людям занимает главное место в анализе условий человеческого существования, поскольку самосознание человека как таковое невозможно без посредства его отношения к другим. «Отношение человека к самому себе становится для него предметным, действительным, лишь через посредство его отношения к другому человеку» [11], — пишет Маркс. Не удивительно поэтому, что тема «другого» занимает в экзистенциалистской философии, а также и в персоналистской интерпретации личности одно из центральных мест. Отношение «я» к «другому» всегда присутствует при описании личности экзистенциалистами.

Решению проблемы взаимоотношения человеческих сознаний посвящена книга Хабаши «Время сострадания (преодоление абсурда)» [12], которую по своему характеру скорее можно

[8] Ibid., p. 40.

[9] А. Бергсон, *Непосредственные данные сознания,* СПб., 1914, стр. 158.

[10] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений,* М., 1956, стр. 593.

[11] Там же, стр. 568.

[12] R. Habachi, *De temps de la pitié (depassement de l'absurde),* Beyrouth, 1956.

считать морализирующей публицистической работой, чем философским сочинением. Ливанский философ ищет пути преодоления «чувства абсурда», переживаемого человеком в современном обществе. Для этого он анализирует условия человеческого существования на материале философии Ницше, Камю, Сартра, Марселя, жидианской морали, а также некоторых беллетристических произведений Г. Грина и католических писателей Э. Гриффа и Ж. Бернаноса.

«Чувством абсурда» экзистенциалисты называют субъективное переживание человеком современного буржуазного общества всех форм отчуждения, которым он подвергается.

Экзистенциалистская интерпретации личности современного человека имеет глубокие исторические корни как в области экономики и господствующих там общественных отношений, так и в отражающем эти отношения общественном сознании и в философии как в одной из его форм.

Современная личность, по мнению экзистенциалистов, — это не мыслящая личность рационалистов, а «заброшенная в бытие», «существующая» личность, личность как комплекс психических состояний, не поддающихся рациональному постижению, а могущих быть лишь приблизительно описанными с помощью интуитивного метода познания. «Я» Декарта — это мыслящее «я» рационалиста («я мыслю, следовательно, существую»). «Я» Кьеркегора — это существующее «я» иррационалиста и мистика («я мыслю, следовательно, я не существую»), т. е. иррационалисты вместо познания и его форм как главного объекта исследования в рационалистической философии объявляют познающего субъекта главным предметом философии, причем субъект этот, выступающий уже в качестве существующего, не может быть познан с помощью рационального метода. Таким образом, экзистенциалисты суживают сферу своего исследования до психологии индивида, мышление же, несмотря на то что оно является одной из психических активностей, изгоняется из психологии, объявляется достоянием науки, а не философии. Философия, по их мнению, это индивидуальный опыт. Сколько личностей, столько и философий. С экзистенциализмом философия перестает быть наукой, она сближается с искусством, понимаемым не как одно из средств познания действительности, а лишь как способ выражения внутреннего мира художника. На место понятия приходит символ или художественный образ. Описание сентиментальных связей, или «коммуникаций», стоит в центре экзистенциалистских описаний личности. При этом описание отношений между людьми и вещами растворяют в

себе сами вещи, которые вне «экзистенциальных» связей представляются как «ничто».

Слабость картезианского «я» состоит в том, что оно не включает момент чувственной деятельности, практики. Сведение всей человеческой деятельности к мышлению характерно для рационалистической философии идеализма. Исторически оно обусловлено интенсификацией разделения труда (главным образом, отделением умственного труда от физического) и вытекающим из него отчуждением труда в период становления капиталистических отношений. Рационалистическая традиция Декарта нашла своих последователей в лице Спинозы, Лейбница и в немецком классическом идеализме, вершину которого составляет философия Гегеля. В работах последнего расширение субъекта познания, субъекта творческой активности доведено до человеческого рода, представленного Гегелем как мировой дух. Идеалистическое отчуждение человеческой личности было доведено им до совершенства. Сущность отчудилась от существования. Против этого отчуждения восстали два философа — Фейербах и Кьеркегор. Но если первый свел личность к чувствующему «я» и тем самым дал теоретическое основание для становления марксистской философии, то Кьеркегор мистифицировал личность, «очистил» ее от всяких сущностных отношений, свел ее к комплексу чувствований, таких, как тоска, страх и т. д. Философия Кьеркегора явилась основанием традиции, в рамках которой работают философы-экзистенциалисты XX в. [13].

[13] Только марксистское понимание личности и причин, лежащих в основе всех видов ее отчуждения, дает возможность преодолеть эти отчуждения и устранить противоположность сущности человека и его существования. В 1844 г. в работе «Философско-экономические рукописи» К. Маркс глубоко проанализировал труд как человеческую активность, включающую в себя всю совокупность психической деятельности человека и опредмечивающуюся в продукте труда. К. Маркс объяснил происхождение частной собственности как следствие самоотчуждающегося труда, который в свою очередь является результатом разделения общественного труда. Отчужденный труд, опредметившийся в частной собственности и вступивший с ней в отношения взаимодействия, становится источником всех видов отчуждений, переживаемых в условиях капиталистического общества.

Сущность человека — труд — становится средством для его существования.

Ликвидация частной собственности уничтожает одно из коренных условий отчуждения человека и создает предпосылки для ликвидации всех видов отчуждения по мере продвижения к коммунизму. Марксистское понимание труда как всякой активности человека, включающей в себя и деятельность индивидов по воспроизводству рода, позволяет рассматривать ликвидацию отчуждения труда как один из важнейших аспектов обществен-

Как же Рене Хабаши пытается преодолеть «чувство абсурда», или чувство отчужденности, переживаемое современным человеком? Чувством этим, по мнению Хабаши, проникнута философия атеистов Ницше, Сартра, Камю. Мораль А. Жида, пытавшегося преодолеть «чувство абсурда», также потерпела неудачу, ибо, будучи слишком чувственной, она привела к тому, что дух человека оказался пленником своего собственного тела и не смог «раскрыться навстречу другому».

Как уже отмечалось выше, Хабаши при решении проблемы отчуждения исходит из рассмотрения отношения «я» к «другому». Позиция ливанского философа определяет себя, отталкиваясь от критического отношения к философии атеистического экзистенциализма Ж. П. Сартра. Поскольку критика Сартра составляет существенный момент в воззрениях Хабаши, мы попытаемся кратко изложить основные пункты, по которым ведется критика, и противопоставим ей марксистское понимание вопроса.

Атеистический экзистенциализм Сартра совершенно справедливо усматривает в буржуазных коллективных институтах одну из форм отчуждения, переживаемых личностью в условиях капиталистического общества. Задавшись целью исследовать отношения двух сознаний, он приходит к выводу о принудительном характере всяких общественных институтов. Это естественно, при условии когда сам труд индивидов носит принудительный характер, а продукт труда противостоит им как нечто «чуждое» (не надо забывать, что даже в элементарной клетке социального организма, семье, «другой» — ребенок — сам выступает как отчудившийся продукт труда

ного прогресса. Кроме того, труд выступает как главное средство общения («коммуникация») как в сфере производства материальных благ [(в форме опредмеченного труда: «промышленность — чувственная психология») (К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений,* стр. 594)], так и в сфере воспроизводства рода в форме чувственных отношений. Только в условиях общественной собственности на средства производства, по мере того как труд (сущность человека) перестанет быть средством для существования, а семья перестанет быть экономической единицей общества, возможно будет преодолеть отчуждение в сфере производственных отношений, а чувственные отношения перестанут быть отношениями отчуждения, поскольку они перестанут быть отношениями купли-продажи.

Марксистская личность, таким образом, — это не только мыслящая личность, но и чувствующая, раскрывающая все богатство своих возможностей в процессе труда. Отношения же, возникающие в обществе в зависимости от характера труда, оказывают определяющее воздействие на формирование личности. «В своей действительности сущность человека — это совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс и Ф. Энгельс, *Немецкая идеология,* — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3, стр. 3).

родителей по воспроизводству человеческого рода). Поэтому экзистенциалисты изгоняют из своей философии такие коллективные понятия, как народ, класс, партия, нация и т. д.

Условия существования индивида, когда каждый противостоит другому как чуждый, совершенно нормальны для буржуазного общества. Но совершенно неправомерны попытки экзистенциалистов онтологизировать отношения, имеющие место лишь в капиталистическом обществе. Сартр приходит к выводу о том, что коллективный субъект (класс, партия и т. д.) не имеет онтологического основания для своего бытия по той причине, что уже два субъекта, между которыми складываются отношения любви или сексуальные отношения, отчуждены друг от друга. Уже сам по себе анализ двух разнополых сознаний у Сартра носит искусственный характер, поскольку он вырывает их из социального контекста, а их опыт ограничивает эмоциональной сферой. Ограничиваясь исследованием ситуации отдельного индивида, Сартр не учитывает взаимодействий между индивидом и обществом, которые опосредствуются в отношениях между любящими. Любовные отношения представляются Сартром так, что любящий стремится добиться тотального обладания любимым, что в пределе равносильно уничтожению объекта любви. «Чувство обладания как „отчуждение всех физических и духовных чувств“» [14] — единственно желаемое отношение к предмету и к человеку, низводимому до предмета в обществе, основанном на товарном производстве.

Онтологизация отчуждения, которую мы находим у Сартра, теоретически была подготовлена предшествующим развитием философской мысли буржуазного декаданса. Уже Бергсон своим понятием «длительности» разрывает единое время на множественность индивидуально переживаемых времен. Хейдеггер не признает единого пространства как формы существования материального мира. Пространство у него «раздроблено на места», занимаемые отдельными индивидами. Социальная ткань сартровского общества тоже разорвана — это множественность атомарного бытия индивидуальных сознаний.

Лишенные онтологического основания для создания общности индивидуальные сознания находятся в состоянии постоянной борьбы «всех против всех». «Сущность отношений между сознаниями — это конфликт» [15]. Борьба, имеющая

---

[14] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений,* стр. 592.

[15] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* Paris, 1943, p. 498.

целью подчинить другого, не что иное, как отражение в буржуазном сознании общественных отношений, царящих в капиталистическом обществе, разъедаемом антагонистическими противоречиями, конкуренцией, анархией производства.

Исторический материализм не отрицает наличия противоречий между индивидами; ибо противоречие лежит в основе всякого развития, до тех пор пока мы имеем дело с живым обществом. Но противоречия бывают антагонистические и неантагонистические. Уже в условиях капиталистического общества неантагонистические противоречия между отдельными людьми преодолеваются на уровне класса: «Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами враждебно противостоят друг другу в качестве конкурентов» [16]. Противоречия между отдельными индивидами сохраняются и в условиях социалистического общества, основанного на общественной собственности на средства производства. Но противоречия в новом обществе имеют принципиально иной характер: вместо конкуренции капиталов мы имеем проникнутое духом взаимного сотрудничества соревнование личных способностей. Общность индивидов, которая возникает в капиталистическом обществе в процессе классовой борьбы заменяется общностью всего народа, в коллективной совместной деятельности сознательного творения форм общения.

Онтологическим основанием для первоначальной связи между людьми является материальное единство природы, часть которой составляет человек. Общность же людей складывается на основе единого материального процесса производства. При этом всякое средство общения (коммуникация) — орудия производства, искусство, язык — представляет собой либо «опредмеченные сущностные силы человека» [17], либо процесс их воплощения (любовные отношения, имеющие целью самовоспроизводство человеческого рода).

Хабаши критикует экзистенциалистов атеистического направления с позиций католического экзистенциализма Г. Марселя и персоналиста Э. Мунье. Для преодоления взаимной отчужденности человек должен, по мнению ливанского философа, руководствоваться религиозной моралью Г. Грина, Гриффа, Бернаноса. Усматривая драму «несчастного сознания» современного человека в излишнем эгоизме (что, как

[16] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Немецкая идеология,* — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3, стр. 54.

[17] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений,* стр. 595.

известно, является результатом общественных отношений, основанных на частной собственности), Хабаши ищет пути ее преодоления в сфере сознания. Буржуазная мысль на Ближнем Востоке оказывается бессильной всякий раз, когда речь идет о вскрытии причин кризиса, переживаемого человеческим обществом в сфере духовных отношений. Хабаши далек от того, чтобы анализировать материальные причины, лежащие в основе того, что современное буржуазное общество представляет, по его мнению (совершенно, впрочем, верному), «конгломерат разобщенных и находящихся в состоянии конфликта сознаний» [18]. Следует отметить, что Хабаши, когда речь идет о «чувстве абсурда», обращается к философскому материалу Ницше, Сартра, Камю, философия которых объективно явилась идеальным выражением действительно существующих отношений в буржуазном обществе; общество как оно **есть** отразилось в их философии. Когда же Хабаши изыскивает средства для преодоления «чувства абсурда», он обращается к произведениям католических писателей, повествующих о том, каким **должен** быть человек. Таким образом, дуализм бытия и долженствования со времен христианской этики по-прежнему лежит в основе современной буржуазной морали.

Марксистская философия преодолевает этот дуализм тем, что в сфере общественного бытия ищет средства для изменения общественного сознания и морали как одной из его форм. Именно так следует понимать замечание В. И. Ленина о том, что в «марксизме нет ни грана этики» [19]. Хабаши же пытается найти пути ликвидации отчужденности сознаний (вытекающей из взаимной отчужденности индивидов в сфере материального производства) в сфере общественного сознания. Поэтому он решает проблему в плане абстрактного морализирования и ничего, кроме долженствования, предписываемого индивидам, предложить не может. Что же должен, по мнению Хабаши, сделать человек, чтобы выйти из тупика, в котором он пребывает, а стало быть, и преодолеть противоречия, испытываемые современным буржуазным обществом?

Г. Марсель, чьи взгляды, как отмечалось выше, в значительной мере разделяет Хабаши, присутствуя на премьере пьесы Сартра «За закрытой дверью», идея которой формулирована одним из героев пьесы: «Ад — это другие», сказал после спектакля: «Для меня рай — это другие». Освобождение

[18] R. Habachi, *Le temps de la pitié,* p. 57.

[19] В. И. Ленин, *Экономическое содержание народничества,* — Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 440.

от замкнутости в сфере эгоистических интересов может, по мнению католического экзистенциалиста, привести к созданию гармонического общества, где будут царить мир и согласие. Развивая эту мысль Г. Марселя, анализируя психологию «самораскрывающегося» навстречу другому и навстречу богу «Я» на материале романа Гриффа «Ночь — мой свет» (в нем речь идет о социальном смысле душевного расстройства) и пьесы католика Бернаноса «Диалог кармелиток» (в пьесе показана жизнь монастыря кармелиток во время французской буржуазной революции), Рене Хабаши призывает сделаться сострадательными. Он говорит о наступившем вслед за эпохой ненависти и враждебности, когда человечество пережило ужасы двух мировых войн, «времени сострадания».

Большое внимание уделяет Хабаши в своей книге «Время сострадания» анализу чувства сострадания на примере романа Г. Грина «Суть дела». Герой романа Скоби — полицейский чиновник английской колониальной администрации в Африке. Убежденный католик, он не решается покинуть нелюбимую жену из чувства сострадания к ней и ответственности за устройство ее жизни. Во время оказания помощи пассажирам потопленного гитлеровцами парохода (действие происходит во время войны) он встречает молодую женщину, муж которой погиб во время катастрофы. Эта тяжелобольная, истощенная сорокадневным путешествием в шлюпке в открытом море женщина вызывает чувство сострадания у Скоби, которое приводит их к любви. Совершив смертный грех прелюбодеяния, Скоби оказывается перед мучительной для его католической совести альтернативой: либо остаться жить, и тогда он вынужден будет все время обманывать бога (бросить жену он не может, а без своей возлюбленной не мыслит себе жизни), либо умереть и фактически отказаться от бога, ибо самоубийство — самый страшный и непростительный грех. Он решается на последнее.

Герой Грина приходит к необходимости сказать «нет» религии из альтруистических побуждений. Хабаши проповедует такое сострадание, не принимая во внимание, что Скоби становится жертвой по существу антигуманной католической морали. Вместо активного, деятельного сострадания он проявляет покорность перед запретом, который наложил католицизм на развод.

Сострадание может быть выведено как из альтруизма, так и из эгоизма (сам Грин дает пример второго решения в другом своем романе «Тихий американец»: эпизод, когда героя романа находят раненым неподалеку от сторожевой вышки),

но дело не в этом. Беда в том, что Хабаши усматривает в сострадании один из сильнейших мотивов исторического процесса. По его мнению, социальный прогресс, достигнутый в результате социалистических революций в странах социализма и классовой борьбы в странах капитала,— это следствие сострадания, испытываемого людьми по отношению к бедствующим. Поэтому в сострадании он видит путь к ликвидации социальных бедствий, которые переживают арабские страны. Подобные рецепты, конечно, хороши для буржуазного сознания, занятого поисками морального комфорта (ведь «для ощущения своего „я“ необходимо и сострадание» [20]), но вряд ли к ним можно серьезно относиться, когда речь идет о ликвидации социальных болезней, в том числе и «чувства абсурда». Идеалистическая мораль Хабаши имеет своим теоретическим основанием идеалистичность его общей философской установки.

Идеализм Р. Хабаши наиболее ярко проявляется в его исторических работах «Философия христианства, мусульманства и экзистенциализм» [21] и «Наша цивилизация на распутье».

В первой из названных работ Хабаши выясняет значение в современной духовной жизни Ближнего Востока философии экзистенциализма, и как она может быть ассимилирована традиционным мусульманским мышлением. Опыт этот предпринят для того, чтобы, как пишет автор, «нам лучше понять самих себя на средиземноморском Востоке XX в.» [22].

Арабские страны, по словам Хабаши, развиваются сегодня в «экзистенциалистском климате». «Экзистенциалистский климат» — это «чувство абсурда», которое свойственно буржуазному сознанию Запада периода империалистических войн и изобретения атомного оружия, которое представляет угрозу человеческому существованию. Арабские страны «испытали все это позже Запада и не так остро, но не менее проникновенно» [23]. Хабаши рисует реалистическую картину атмосферы страха и отчаяния, охвативших буржуазную философскую мысль периода распада колониальной системы и угрозы атомной войны. Именно страх перед познанием законов обществен-

---

[20] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений*, стр. 592.

[21] R. Habachi, *La philosophie chrétienne, la philosophie musulmane et existentialisme*, Beyrouth, 1956.

[22] Р. Хабаши, *Наша цивилизация на распутье*, Бейрут, 1960 (на араб. яз.).

[23] R. Habachi, *La philosophie chrétienne, la philosophie musulmane et existentialisme*, p. 16.

ного развития, неминуемо ведущего буржуазный мир к краху, заставляет современного буржуа «требовать у существования прогнать кошмары познания» [24].

Народы арабских стран переживают сегодня состояние «экзистенциалистского эмпиризма», которое осложняется «эссенциализмом религиозного происхождения, идущего из прошлого» [25]. Эссенциализм — учение о сущностях, восходящее к Платону и унаследованное мусульманским мышлением из общего с христианством источника. По мнению Хабаши, неподвижность неизменных сущностей религиозного традиционализма лишает Арабский Восток динамизма и стремления к активности, необходимых для активного участия в современной международной жизни. Мусульманской мысли необходимо проникнуться экзистенциалистским умонастроением и освободиться от сковывающего активность религиозного традиционализма, однако не настолько, чтобы не осталось никакой опоры для противодействия «экзистенциалистской бессвязности». Хабаши предлагает в качестве компромиссного решения включение в современную мусульманскую философию, унаследованную от религиозного эссенциализма логику.

История философии представляется Хабаши как борьба двух направлений: эссенциализма, восходящего к Платону и Аристотелю и развиваемого в Европе и на Арабском Востоке св. Августином, Фомой Аквинским, Ибн Синой и Ибн Рушдом и Аверроэсом, и экзистенциализма, поворот к которому намечается уже у Декарта с «cogito» в качестве отправного пункта философствования и продолжается Кьеркегором, Ницще, Хейдеггером, Сартром. Своей вершины эссенциализм достиг в философии Гегеля. Рене Хабаши, таким образом, в основу оценки всех философских систем кладет их отношение к логике [26]. Но такое деление не имеет достаточного основания, ибо самую логику можно интерпретировать как материалистически, так и идеалистически. Единственно правильно — различение философских направлений по их отношению к основному вопросу философии на материалистическое и идеалистическое.

Пытаясь сформулировать позитивное мировоззрение, Хабаши выдвигает формулу «средиземноморской мысли», представляющую собой синтез рационализма арабской философии аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и мусульманской догматики, с одной стороны, и экзистенциализма — с другой.

[24] Ibid., p. 17.
[25] Ibid., p. 18.
[26] Ibid., p. 30.

Рене Хабаши, находящийся в плену идеалистических воззрений, надеется отысканием некой «средиземноморской мысли» решить экономические и социальные проблемы, перед которыми стоит сегодня большинство арабских стран.

Политические выводы из «средиземноморской мысли» как компромисса между экзистенциалистской философией и мусульманской догмой в соединении с рационализмом арабской средневековой философии изложены Хабаши в работе «Наша цивилизация на распутье», написанной им в 1960 г. Констатируя наличие «культурного и экономического вакуума» на современном Востоке, Хабаши предлагает занять позицию «позитивного нейтралитета» по отношению к Западу, с тем чтобы заполнить этот вакуум лучшими достижениями западной цивилизации, ассимилируемыми с учетом своего прошлого. Рассуждая о культуре, элементы которой следует освоить современному арабскому миру, Хабаши анализирует западные культурные достижения на основе расового принципа. Такой антинаучный подход, игнорирующий классовую природу всякой культуры, как известно, широко используется западной буржуазной историографией.

Анализируя истоки западной культуры, которая возникла в районе Средиземного моря, Хабаши стремится доказать, что арабская культура, развивавшаяся территориально в том же районе, имеет право на самостоятельность наряду с романской и англо-саксонской культурами. Этим намерением продиктовано его стремление к замене географического понятия «Ближний Восток» понятием «Средиземноморье», что, по его мнению, подчеркнет общность истоков западной и восточной культур, послужит основой для возвеличения арабов. Мотив буржуазного национализма отчетливо звучит в таких (иногда чрезмерно многословных) рассуждениях ливанского философа о различиях и общности арабской и европейской культур.

О социальных воззрениях Хабаши достаточно ярко свидетельствует его замечание в книге «Христианская философия, философия мусульманства и экзистенциализм» «Дело в том, — писал он, — что надо скромно признать, что объективность не обходится без некоторой субъективности» [27]. Что верно, то верно; и Хабаши не преминул подтвердить это в своих, мягко выражаясь, «субъективных» оценках советской культуры [28].

[27] Ibid., p. 15.
[28] Хабаши, *Наша цивилизация на распутье,* стр. 116.

Историческому исследованию свойствен момент субъективности, но весь вопрос в том, точку зрения каких общественных сил выражает субъект исторической науки. Если историк или социолог в эпоху распада колониальной системы и социалистических революций, в эпоху, когда многие слаборазвитые страны стали на путь социалистического развития, а социалистическая система стала решающим фактором мирового развития, становится на точку зрения трудящихся масс и его авангарда — пролетариата, — «то тем самым субъект исторического исследования расширяется до всего прогрессивного человечества, а следовательно, и законы, формулируемые таким историком, приобретают объективный, от этого субъекта независимый характер. Ибо классу которому принадлежит будущее, нечего бояться «кошмаров познания». Познание законов исторического развития сообщит ему уверенность и даст верное оружие в борьбе с эксплуатирующим меньшинством, тщетно пытающимся спасти от развала мир угнетения и насилия.

Если же историк выражает точку зрения эксплуатирующего меньшинства, то ему ничего не остается, кроме субъективности: идеализации прошлого и проклятия настоящего, именно это и отличает прежде всего экзистенциалистское умонастроение, разъедающее сегодня буржуазную мысль.

Рене Хабаши представляет собой идеолога компрадорской буржуазии наиболее развитой в арабском мире капиталистической страны. Страшась распространения влияния марксистских идей среди народных масс, буржуазные профессора философии ищут путей для сближения с капиталистическими странами — в этом смысл импорта философских идей с Запада. С другой стороны, стремясь освободиться от патерналистской опеки бывших колониальных держав, с тоской ищут они у истоков мусульманской идеологии те элементы, которые могли бы конституировать независимую национальную культуру, которая, по их мнению, может решить все социальные проблемы.

Тщетная попытка! Втянутые в движение всемирной истории страны Арабского Востока поставлены с неумолимой необходимостью перед выбором — либо социалистический путь развития, который немыслим без усвоения марксистской философии, либо капитализм со всеми вытекающими из него последствиями: угнетением и эксплуатацией народных масс — и с экзистенциализмом, персонализмом, прагматизмом или еще какой-нибудь идеалистической философией в качестве идеологического привеска.

Е. А. ФРОЛОВА

КРИТИКА ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ СОВРЕМЕННОГО ЛИВАНСКОГО ФИЛОСОФА К. Ю. АЛЬ-ХАДЖА

Ливанская буржуазия, как и буржуазия других развивающихся стран, нуждается в теоретическом обосновании своей практической, классовой деятельности. Профессор Ливанского университета Кемаль Юсуф аль-Хадж, один из представителей буржуазных идеологов современного Ливана, принадлежит к числу тех арабских философов, которые взяли на себя труд подвести философский фундамент под классовую практику буржуазии.

Свою философскую теорию аль-Хадж рассматривает как «опыт решения в чисто теоретической сфере» вопросов ливанской «национальной жизни», как «философский анализ великих политических проблем», стоящих перед Ливаном [1]. Вполне понятно поэтому, что аль-Хадж высоко оценивает значение философии в жизни общества. «Я не сомневаюсь,— пишет он,— что философия — такое явление цивилизации, которое наиболее верно свидетельствует о подъеме нации» [2]. «Всякая деятельность, которой занимается человек... нуждается в философии, чтобы постичь ход времени. Народ, который не философствует,— это водоем без воды» [3]. Философия для аль-Хаджа, как, впрочем, и для других идеологов буржуазии освободившихся стран, является теорией, тесно связанной с жизнью, отвечающей ее запросам, требованиям истории, что отражает умонастроение национальной буржуазии, стремя-

[1] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* Бейрут, 1957, стр. 7 (на араб. яз.), см. также: К. Ю. аль-Хадж, *Философское оправдание ливанского национализма,* Бейрут, 1963 (на араб. яз.). Цит. по журн. «Ат-Тарик», Бейрут, 1963, № 8, стр. 23 (на араб. яз.)

[2] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* стр. 10.

[3] Там же.

щейся к социальным преобразованиям. «Человек ответствен перед обществом и за общество. Философ не может теперь удалиться от общества... Мы живем в тревожную эпоху... и философ, который не стремится активно участвовать в созидании своего общества, находится вне великой истории. Поэтому он не может быть философом, если не задумывается над тем, что происходит в окружающей его среде»[4].

Свой «философский анализ великих политических проблем национальной жизни» аль-Хадж начинает с рассмотрения человека. Это обращение к человеку как «источнику всякой философии»[5] есть выражение характерной для арабской философии конца XIX—XX вв. гуманистической тенденции, являющейся реакцией на засилье религиозного мировоззрения. Оно связано и со стремлением буржуазных идеологов перенести решение всех вопросов человеческого существования в сферу идеального, что дает возможность наряду с критикой крайностей религии сохранить ее как важнейшую составную часть мировоззрения буржуазии.

Гуманизм аль-Хаджа принимает форму экзистенциализма, переплетающегося с идеями картезианства, персонализма, бергсонианства, гуссерлианства и т. п.

Профессор аль-Хадж — воспреемник идей тех современных арабских философов, которые, учитывая дух времени, направляли свои усилия на согласование науки и религии, разума и веры. Для обоснования своей концепции аль-Хадж привлекает некоторые положения из работ шейха Мухаммеда Абдо и произведений египетского философа-эссеиста Аббаса Махмуда аль-Аккада. Те же взгляды, по сути дела, что и аль-Хадж, проповедовал и проповедует, только в томистском духе, Шарль Малик. Много общего в концепции аль-Хаджа и со взглядами нынешнего ливанского персоналиста Рене Хабаши. И хотя их политические идеалы, под которые они пытаются подвести идеологическую базу, различны, их философские позиции весьма близки. Хабаши, придерживавшийся вначале экзистенциалистской трактовки человеческого существования, стал впоследствии персоналистом. Аль-Хадж, именуемый и именующий себя экзистенциалистом, по отношению к целому ряду проблем ближе к персонализму, чем к экзистенциализму, в оболочку которого он подчас вкладывает свое содержание.

В концепции аль-Хаджа, как и большинства современных арабских философов, прослеживается влияние европейской философии. С конца прошлого столетия культура народов

[4] Там же, стр. 173.
[5] Там же, стр. 10.

арабских стран находится под сильным воздействием европейской культуры и особенно культуры Франции. Многие современные арабские философы получали образование во Франции. Естественно поэтому, что они приобщаются к той идейной жизни, которую застают в Европе наших дней, включаются в нее. Философские направления, распространенные сейчас в Европе, для арабских философов в значительной мере не что-то внешнее, а как бы часть их собственной культуры. Они усваивают многие из этих теорий и пытаются с их позиций решать национальные проблемы. Не случайно, что и философские рассуждения аль-Хаджа отражают процессы, характерные для нынешней философской мысли буржуазного Запада.

Издатель книги аль-Хаджа «От сущности к существованию» в предисловии к ней писал: «Доктор Кемаль Юсуф аль-Хадж — первый ливанец, положивший в основу своей философии факт существования человека»[6] и рассматривающий его в ряде отношений в экзистенциалистском плане. Однако философская концепция аль-Хаджа не является копией взглядов европейских экзистенциалистов. Ливанского философа не может удовлетворить исходный тезис экзистенциалистов о сугубо иррациональной природе существования, в котором он пытается раскрыть разумный смысл. Философия экзистенциализма представляет собой критическую позицию по отношению к положению человека в современном буржуазном мире, порождает нигилизм в отношении к буржуазной культуре, но не дает действенного оружия в борьбе с этим миром, не предлагает положительных идеалов. Поэтому ни философия Ясперса или Хейдеггера, ни взгляды Сартра или Камю не могут служить основой для философии буржуазии стран, ставших на путь независимого развития. Поэтому аль-Хаджа нельзя назвать последователем Хейдеггера или Ясперса, Сартра или Камю. В его концепции мало общего и со взглядами египетского экзистенциалиста Абд ар-Рахмана Бадави, перенесшего философию существования на арабскую почву. Аль-Хадж берет из экзистенциализма те идеи, те готовые ответы, которые помогают ему развить свои мысли, развернуть доводы в пользу своего понимания общественных проблем и путей, ведущих к их решению.

Наиболее приемлема для него экзистенциалистская обработка учения Декарта (подобные опыты проводятся и среди европейских философов). Такое перелицованное в экзистен-

[6] К. Ю. аль-Хадж, *От сущности к существованию*, Бейрут, 1958, стр. 11.

циалистском духе картезианство превращается у аль-Хаджа в эффективное средство выражения в теории классовых интересов буржуазии освободившихся стран.

Обращение за обоснованием некоторых своих позиций к Декарту объясняется тем, что задачи, которые современные буржуазные идеологи арабских стран ставят перед философией, аналогичны в ряде моментов задачам, стоявшим перед ней во времена Декарта. Это — борьба со старым миром, защита позиций разума, науки при сохранении религии, «рационализация» религии, доказательство бытия бога доводами разума. Картезианство в силу своего дуализма допускает компромисс, используемый подобными аль-Хаджу идеологами, боящимися современной науки, материализма, который она несет в себе. Вместе с тем аль-Хадж использует в своей аргументации идеи представителей других направлений идеалистической философии, близких экзистенциализму.

Аль-Хадж справедливо отмечает, что главный методологический порок в рассуждениях экзистенциалистов состоит в отрыве ими существования от сущности ,в том, что они отдают предпочтение существованию. Усмотрение экзистенциалистами «сущности» существования в самом существовании определяет специфику проблематики, подхода к решению философских вопросов, конечную направленность их философии, ее пессимистический во многом характер, что не отвечает взглядам аль-Хаджа. Это приводит его к попытке соединения философии существования с философией сущности Декарта, синтеза существования и сущности, к попытке преодоления односторонности, «пороков» той и другой и использования положительных (с его точки зрения) сторон картезианства и экзистенциализма.

Аль-Хадж исходит из факта человеческого существования, в основу рассмотрения которого кладет принцип единства сущности и существования. «Ведь существование есть в то же время сущность» [7],— пишет он в работе «От сущности к существованию». «Нельзя проводить различие между сущностью и существованием» [8]. Нельзя ограничиться раскрытием смысла человеческого существования. Наряду с последним существуют другие предметы, другие сущие, без которых непонятно человеческое существование. Все отдельные вещи объединяет нечто общее, их сущность. Мир представляет собой единый «всеобъемлющий сосуд» — «сущностное существование» [9].

[7] Там же, стр. 13.
[8] Там же, стр. 14.
[9] Там же.

Необходимо, считает он, раскрыть сущность этого всеобщего существования, в которое включено человеческое существование. В этом смысле позиция аль-Хаджа вряд ли принципиально отличается от рационалистического идеализма, хотя сам аль-Хадж не считает себя представителем этого направления и пытается преодолеть разрыв сущности и существования. Он обращает внимание на односторонность решения проблемы сущности и существования у Платона и Ибн Сины, в разработанной арабской философией теории эманации, в которой существование выводилось из сущности. В тезисе Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» аль-Хадж усматривает признак зарождения новой философии, хотя и отдающей предпочтение сущности, но тем не менее связывающей ее воедино с существованием, в частности с существованием человека. Учение Декарта, по мнению аль-Хаджа, знаменует поворот философии к человеку. И дальнейшее развитие философии есть, по сути дела, совершенствование, уточнение тезиса Декарта, еще большее приближение к человеку. Такова, считает аль-Хадж, философия Мэн де Бирана, основным принципом которой является тезис — «я желаю, следовательно, я существую». Такова философия Бергсона с ее исходным положением «я длюсь, следовательно, я существую». Завершение этого процесса развития философии — экзистенциализм. Однако последний, отмечает аль-Хадж, впадает в другую крайность, односторонность, делая упор на существовании, беря его в качестве первичного. Результатом указанного рассмотрения является отрицание разумной сущности существования.

Конечно, суть исторического развития философии, изображенная аль-Хаджем, далека от действительной. Он тенденциозно представляет проблему сущности и существования как кардинальную проблему философии, да и ее решение ограничивает только некоторыми направлениями, исключая из них такие важнейшие учения, как философия Гегеля, диалектический материализм. Объясняется это тем, что аль-Хадж ставит перед собой задачу выведения совершенно определенного ответа. Нечего и говорить о том, чтобы его мог удовлетворить марксистский анализ человеческого существования. Марксизм для аль-Хаджа чересчур революционная, радикальная теория, из которой следуют далеко идущие практические выводы, не устраивающие буржуазию. В силу этого аль-Хадж выступает против диалектического материализма, который он, как, впрочем, почти все буржуазные идеологи, знает только понаслышке, представляя в совершенно искаженном виде.

В чем же состоит анализ существования человека, с которого аль-Хадж начинает свое исследование? Отправным пунктом этого анализа является не «экзистенциальный опыт» экзистенциалистов, а довольно традиционное рассмотрение природы человека с выделением в нем материальной и идеальной сторон. Первый вывод, к которому приходит аль-Хадж в результате такого рассмотрения человека, состоит в следующем: сущность человека заключается в его «разуме, разумеющем, что он разумеет». Именно разум образует человека «со всем лучшим, что есть в нем... Благодаря ему человек персонифицировался, стал во главе творений, стал сущностью» [10]. Аль-Хадж не только не интересуется источником возникновения у человека разума, материальными основами его развития, принимая разум как данное, но выступает против материалистического подхода к этому вопросу, видя в материи «угрозу», «опасность» [11].

И все же аль-Хадж не может игнорировать «материальный фактор» в жизни человека. Признание аль-Хаджем роли материальной стороны в жизни человека связано с определением природы человека. «Человек, — пишет он, — состоит из духа и тела», между которыми существует «диалектическая связь», «единство» [12]. «Человек связан со своим телом глубокой связью. Ведь благодаря своему телу он является частью окружающей природы, ибо тело есть материя, подобно природе, в которой оно пребывает» [13]. И поэтому аль-Хадж вынужден признать материализм как философскую теорию, замечая, что «человек всегда нуждается в том, чтобы ему напоминали, что тело его — из праха, что материя — действенный фактор в развитии цивилизации и освобождении наций от рабства голода» [14].

Из этой характеристики природы человека вытекает решение аль-Хаджем других вопросов. Веру в могущество человеческого разума аль-Хадж считает краеугольным камнем философии. «Если бы не скрытая вера философа в могущество разума, погибла бы всякая философия» [15], — пишет он, ссылаясь на высказывание Декарта о роли разума в постижении сущего. «Два вопроса — о боге и душе, — писал Декарт в „Метафизических размышлениях", — всегда считались мною

[10] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления*, стр. 14.
[11] Там же, стр. 15.
[12] Там же, стр. 178.
[13] Там же, стр. 178, 179.
[14] Там же, стр. 15.
[15] Там же, стр. 22.

важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия. Ибо... неверующим, конечно, невозможно внушить ни религию, ни даже нравственную добродетель, если предварительно не доказать им этих двух истин естественным разумом» [16]. «Поистине, каждый философ, — развивает эту мысль аль-Хадж, — даже если он верующий, в глубине души — неверующий, который не удовлетворяется ничем, кроме природного разума... И когда философ говорит, что вера выше разума, он должен раскрыть источник этой веры и объяснить ее происхождение» [17]. «Само понимание веры есть вера в разум» [18].

С этих позиций аль-Хадж критикует интуитивизм: «Интуитивисты стремятся унизить достоинство разума и ставят его на более низкую ступень, чем интуиция, совсем не замечая того, что атака на разум не удается без помощи разума» [19].

За верой в могущество разума, по мнению аль-Хаджа, следует вера в науку. Наука связана с существованием второй стороны в природе человека — стороны материальной: «связь человека со своим телом — вещь очевидная. И следовательно, стремление его к материальной цели, существующей в природе, — одно из данных взаимосвязи... Всякая попытка преуменьшить значимость связи человека с материей, ведет нас к противоположному результату, т. е. к материи» [20]. В силу того что человек есть единство духа и материи, в силу того что он связан с материей своей природой, он устремляется к материи. Человеку необходимо жить — это привело к возникновению и развитию техники. Но человеку «нужно также постичь, в чем он нуждается, чтобы жить, — для этого возникла наука (la science)» [21]. Наука и техника — две формы воздействия материи на жизнь человека, два ответа на потребности человека, вызванные материальной стороной его природы. «Науки в различных своих отраслях рассматривают различные стороны, которые наблюдает сознание в природе» [22].

Аль-Хадж пытается освободить от упреков современную науку, которой приписывают только разрушение и опустошение. Значение науки для человека несомненно, оно вытекает из самой его сути, которая не есть зло, рассуждает аль-

[16] Ренэ Декарт, Избранные произведения, М., 1950, стр. 321.
[17] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления*, стр. 23.
[18] Там же, стр. 22.
[19] Там же.
[20] Там же, стр. 179.
[21] Там же.
[22] Там же, стр. 181, 182.

Хадж [23]. Конечно, это объяснение не раскрывает причин той или иной роли науки и техники в обществе, оно выражает только позитивное отношение к ним.

Какой бы положительной ни была оценка аль-Хаджем науки и техники, они, согласно его теории, составляют лишь один аспект деятельности, поскольку связаны с материальной сферой. Правда, наука, будучи направлена на отыскание и объяснение причин жизни человека, сталкивается с метафизическими вопросами, которые позволяют ей преодолеть ограниченность материи. «Несомненно, наука стремится прежде всего к тому, чтобы направить человека на удержание связи с материей, чтобы откликнуться на зов жизненных потребностей человека. Однако материализм науки не останавливает ее у границы материи в ее узком смысле, не мешает ей переступить эту видимую границу и направиться к тому, что находится за сокровенным, чтобы показать нам духовную цель, к которой способна устремиться мысль» [24]. Дело в том, что разум человека также имеет двоякую природу: помимо осмысления вещей, непосредственно воспринимаемых человеком, видимых вещей, разум постигает свое духовное начало и «стремится к сокровенным вещам» [25]. Он направлен не только вниз, но и вверх. Человека отличает от других существ не просто способность мыслить, но большее — способность мысли стремиться к цели. Его разум есть «разум, разумеющий, что он разумеет», т. е. он включает в себя понятие интенциональности. «Современные философы едины во мнении, что человек наделен свойством интенциональности, которое отличает его от прочих существ. Под интенциональностью имеется в виду постоянное устремление сознания к чему-либо, находящемуся вне его» [26]. Разум человека не пассивен, а активен. И эта активность требует цели. Такое понимание разума аль-Хадж полностью заимствует у Декарта. Оно целиком совпадает с определением разума и в философии Гуссерля и в экзистенциализме. Данная трактовка разума нужна аль-Хаджу, для того чтобы перенести главные причины, стимулы развития человека и человеческого общества из материальной плоскости в плоскость идеальную. Определяющим моментом становится цель. Она превращается в подлинный, глубочайший источник развития науки. Ее же аль-Хадж считает причиной развития общества.

[23] См. там же, стр. 181.
[24] Там же, стр. 180.
[25] Там же, стр. 15.
[26] Там же, стр. 177.

Человек, рассуждает аль-Хадж, находится в отношении не только к природе, но и к другому человеку. Его бытие в обществе образует второе измерение человеческого существования. Человек по своей природе является общественным существом. «Это значит, что общественный человек — независимо от того, изолирован он от людей или находится среди них,— всегда стоит в отношении к другому... Общество в его социальном понимании всегда охватывает человека, где бы он ни был... Изолированность становится голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с другим, будь это кто-то помимо него или же он сам» [27]. И хотя эта характеристика социальной природы человека полностью совпадает с экзистенциалистской, отношение к обществу у аль-Хаджа иное, чем у экзистенциалистов. Аль-Хадж выступает против экзистенциалистского понимания общества как силы, противостоящей в современных условиях человеку, подавляющей его, обедняющей, нивелирующей, «овеществляющей». Он подходит к проблеме общества в другом плане (оно не интересует его как проблема «Мап»), опуская негативные выводы экзистенциализма.

Аль-Хадж выступает против аскетизма, стремления изолироваться от общества, что вытекает из решения аль-Хаджем вопроса о связи части и целого и объясняет его трактовку понятия свободы. Общество, «другой», считает ливанский философ, не уничтожают свободы человека. Порождаемый обществом разрыв между человеком и его индивидуальностью завершается браком человека со своей личностью. «Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через другого. Индивидуализм представляет одно из значений эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим „я"» [28]. Через общность с «другими» человек приходит к пониманию своей сущности, к пониманию свободы. «Человек персонифицируется, по мере того как он социализируется» [29],— пишет аль-Хадж.

В данной трактовке общества прослеживается несомненное влияние на аль-Хаджа теории персонализма, в частности Э. Мунье: то же рассмотрение человека в связи с окружающим миром, природой, которой он овладевает; то же понимание общности как общения, «встреч», совместной деятельности свободных, сознающих ответственность личностей.

[27] Там же, стр. 184.
[28] Там же, стр. 185.
[29] Там же.

Следствием взаимодействия различных «я» в обществе «является демократическое „мы", без которого не может быть ни „я", ни „ты"»[30], является равенство между всеми людьми. «Люди — братья по крови»[31],— утверждает аль-Хадж. К сожалению, все эти заявления зиждутся на весьма абстрактном анализе общественных отношений. И хотя аль-Хадж ссылается на достижения науки, его рассуждения очень далеки от научности. «Научным» основанием для его утверждений служит аналогия между законами природы, которые уравнивают посредством причинности все вещи, и законами общества. «Существует сходство между детерминизмом в природе и равенством в обществе. Закон природы как раз и является той сущностью, которая объединяет вещи; а „мы" — это сущность, объединяющая людей. Отношение закона к вещи в природе подобно отношению закона к человеку в обществе»[32]. Однако такого рода «научные аргументы» не прибавляют убедительности к старым заявлениям просветителей. Это просто слова, не раскрывающие действительных причин социального неравенства. Ведь «данными науки» оперируют и расисты и реакционные социологи, пытающиеся доказать естественность общественного неравенства.

Поверхностное понимание природы равенства людей у аль-Хаджа имеет более практические, жизненные следствия. Люди равны перед законом. Это — типично буржуазное понимание равенства, демократии. Демократия в его понимании означает индивидуальную свободу, т. е. прежде всего свободу предпринимательства. А государство, воплощающее закон, призвано оберегать эту «свободу», это «равенство». «Таково,— пишет Насиб Нимр, автор статьи „Перед новой верой",— понимание профессором аль-Хаджем свободы. Это такое понимание, которое ведет лишь к свободе эксплуатации, свободе индивидуума, могущего пользоваться правом свободы, свободе владельцев иностранных предприятий, свободе феодала. Что же касается свободы общества, то это, с его точки зрения, ничто»[33].

Рассматривая развитие общества, аль-Хадж в книге «Философские размышления» говорит, что это развитие «не происходит случайно», а сообразуется с закономерностями, благодаря чему мы обладаем критерием в его оценке, критерием прогресса. Такой взгляд на общество дает возможность трактовать деятельность класса, интересы которого выражены в нем, как закономерную, имеющую «научное» оправдание историческую миссию. Однако далее эти закономерности рассматриваются аль-Хаджем через призму «цели», движение к которой, как уже говорилось выше, составляет основу развития общества, ибо общество есть совокупность индивидов. Поскольку же стремление к цели составляет сущность человека как такового, оно в силу логики теории аль-Хаджа образует и сущность человеческого общества.

[30] Там же.
[31] Там же.
[32] Там же.
[33] «Ат-Тарик», 1963, № 8, стр. 31.

Опираясь на понятие времени, длительности у Бергсона и Хейдеггера, аль-Хадж в плане телеологизма развивает и идею времени, историчности. «Мы привыкли,— пишет он,— в силу неверной логики, располагать временные координаты, начиная с прошлого и двигаясь вперед последовательно от одного к другому: сначала прошлое, затем настоящее и будущее»[34]. В силу такого представления прошлое определяет настоящее, а настоящее определяет будущее. Логика человека, считает аль-Хадж, не признает такого рассмотрения. Развитие происходит благодаря стремлению к цели, а цель — это будущее. Поэтому определяющим, первичным становится будущее. Прошлое принадлежит воспоминаниям, оно никогда не повторится (ср. Бергсон: «Прошлое есть, в сущности, то, что уже более не действует»); настоящее, прежде чем стать действительностью, было ожиданием будущего (у Бергсона настоящее есть «идеодвигатель»). Поэтому будущее предшествует настоящему, как ожидание предшествует действительности.

Таким образом, эволюция общества объясняется не под углом зрения главных, материальных, движущих сил, не уровнем предшествующего развития, экономической и социальной необходимостью, а в плане действия субъективного, в плане исторической роли идеального,— целью, которая является результатом осмысления исторического процесса, вырастает из настоящего. Для аль-Хаджа характерно произвольное выхватывание какого-то момента в отношениях вещей (как момента, аспекта, в определенном, строго ограниченном смысле, может быть, и верного) и превращение его в основополагающий принцип, определяющий рассмотрение всех остальных отношений. В результате этого создается совершенно неверная, искаженная картина действительных отношений, закономерностей. Будущее, настоящее, прошлое — весь исторический процесс вывернут им наизнанку.

Такое толкование направленности исторического процес-

[34] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления*, стр. 200; см. также К. Ю. аль-Хадж, *От сущности к существованию*, стр. 225.

са помогает аль-Хаджу обосновывать его представление о творческом характере истории. Как и в других случаях, он заимствует из современных философских теорий отдельные идеи, отвечающие его устремлениям. Так, у Мэн де Бирана и Бергсона он берет понятие действия, составляющего якобы суть бытия. Из философии экзистенциализма перекочевывает в его философию понятие проекта. История — творческое развитие. Человек проектирует свое будущее, становясь его господином. «Что касается будущего, то это область свободы. Оно возможность и решение. Человек — отец будущего, т. е. его властелин» [35]. Так аль-Хадж синтезирует идеи Бергсона и экзистенциалистов. У Бергсона побуждением к действию выступает неопределенное желание, а не цель. В экзистенциализме же проектирование означает постановку определенной цели, которая открывает возможность для действия (Сартр). Аль-Хадж сочетает и то и другое. В обществе, в коллективе возникают неосознанные желания, стремления, образующие почву, на которой появляется «мудрый законодатель», осознающий желания масс и ставящий перед ними цель. Так воскресает экзистенциалистский «пророк», создатель нового мировоззрения, новой веры, который у аль-Хаджа получает наименование «вождя». Этот «вождь» имеет прообраз и в «герое» Бергсона (с которым мы встречаемся также у другого арабского философа — Закия аль-Арсузи).

Вождь, согласно концепции аль-Хаджа,— центральная фигура истории. Он объединяет массы, которые без него представляют собой разобщенных индивидов, а не гармоничное целое, количество, а не качество. «Величественные цивилизации не возникают ни благодаря правительствам, ни благодаря законам. Каждая величественная цивилизация — глас вождя, т. е. глас личности — носителя необыкновенной воли; именно вождь — герой истории» [36]. Аль-Хадж проводит параллель между «вождем» и «мудрым законодателем» Декарта: «Мне думается,— пишет аль-Хадж,— он нарисовал нам картину психологии народа и раскрыл философию „вождизма“» [37]. Все могущественные цивилизации — результат необыкновенных деяний, «исходивших от одной личности, которую Декарт назвал „мудрым правителем“ и которую мы называем „вождем“» [38]. Вождь является движущим началом истории, творцом цивилизации, потому что он концентрирует в себе сущность самой истории, цивилизации. Он олицетворяет разум, цель, материальную силу и веру масс, эмоциональную сторону человеческой психики. «Есть вождь — появляется и единая цель. Энтузиазм проникает в коллективы, и массы повинуются во всех своих помыслах» [39].

[35] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления*, стр. 202.
[36] Там же, стр. 206.
[37] Там же, стр. 207.
[38] Там же.

В этом экзистенциалистском понимании роли разума и веры в творчество истории явно обнаруживается предпочтение, отдаваемое аль-Хаджем вере. Дифирамбы, которые раньше он пел разуму, теперь, только с большей силой, обращены к вере. Оказывается, что «миссия вождя состоит прежде всего в том, что он вкладывает веру в сердца людей, ибо только одна вера полновластно распоряжается общностями... Вера усыпляет разум. Она прекращает полемику, отметает сомнения, и жизнь мчится в творческом развитии» [40]. Далее мы узнаем от аль-Хаджа, что «массы не столько нуждаются в свободе, сколько в подчинении вождю, обладающему исключительной волей, приводящему их к покорности и пробуждающему в них веру» [41]. «Вера есть любовь, а повиновение в любви превращается в добрую волю» [42].

И хотя в дальнейших рассуждениях аль-Хадж пытается показать, что появление вождя не есть случайность, счастливая удача, что это явление имеет строгую логику, определяется обществом, это ничего не меняет в существе дела. Ибо общественную основу появления вождя составляют «неосознанные чувства» коллектива, и ничто более. «Идея должна отвечать настоятельной потребности, существующей в сердцах людей» [43]. Глубже раскрытия этих условий аль-Хадж не идет — в противном случае ему пришлось бы полностью пересматривать свои утверждения. Его же понимание истории дает простор для различного толкования ее характера. В одном случае можно говорить о наличии в ней закономерности, о детерминированности ее наподобие природы; в другом случае — обратное: «Я не верю в неизбежность истории. Воля есть то, что творит ее» [44]. История превращается в некое субъективно-объективное развитие идеального начала человека.

Взгляд аль-Хаджа на историю дает возможность познакомиться с центральным понятием его философии — понятием «веры». Все предыдущие рассуждения аль-Хаджа, начиная

[39] Там же, стр. 208.
[40] Там же.
[41] Там же.
[42] Там же.
[43] Там же, стр. 209.
[44] «Ат-Тарик», 1963, № 8, стр. 34

с рассуждений о природе человека и проблемы сущности и существования, являлись только введением, подготовкой к раскрытию понятия веры, в котором телеологизм аль-Хаджа находит свое высшее проявление. Сущность человека, отличающая его от животных, заключается, по аль-Хаджу, в интенциональности. Это понятие проходит через всю его философию, являясь выражением его идеи единства сущности и существования. Разум человека устремлен к природе. Овладевая ею с помощью науки и техники, он удовлетворяет свои «материальные» потребности и познает частично себя. Но разум человека направляется также и на общество, на «другого», чтобы затем вернуться к себе, как личности, познавшей, определившей себя через «другого». Однако человеческое сознание не останавливается на этом, оно устремляется за пределы двух измерений (природы и общества), проникая в сферу третьего измерения — бога.

Помимо природы и общества человеческое существование, согласно аль-Хаджу, определяется еще и богом. Причем, если две первые координаты выводятся из природы человека, то проявление третьей — бога — никак не связано с природой человека. Бог выступает как сама собой разумеющаяся предпосылка, нечто данное заранее и уже потом объясняемое через человека, через его сущность. «Сознание направлено на три цели: природу (или вещь), общество (или „другого“) и бога (или сокровенное)... Сознание устремляется внутрь, к сокровенному — я постигаю, что я постигаю. Это мир бога»[45]. Стремление человека к богу выражается в стремлении к сокровенному, в устремлении разума внутрь и вверх, что составляет его подлинную ценность. Природа и общество — видимые, наглядные цели и требуют объяснения своего происхождения из невидимого. Только постижение того, что находится за природой и обществом, придает последним ценность. Таким образом, постижение сокровенного становится целью человека, а религия — «наиболее четким выражением в душе человека этого сокровенного»[46]. И снова извращаются все отношения явлений. Стремление к неизвестному, сокровенному делается первичным, определяющим (подобно соотнесению «прошлого», «настоящего» и «будущего»), хотя в действительности оно является производным. Свойство человека — устремление к неизвестному, к «тайнам», возникшее у человека на более позднем этапе его развития, на этапе становления сознания относительно самостоятельным, изображается как изначальное стремление к богу. Стремясь к богу как цели, человек постигает свою подлинную сущность, сущность общества, сущность всего мироздания.

[45] Там же, стр. 178.
[46] Там же, стр. 186.

Пытаясь сохранить верность исходному принципу единства сущности и существования, аль-Хадж и бога — как цель и сущность — не выносит за пределы существования, а изображает как пронизывающего все это существование. «Бог» философии аль-Хаджа не бог какой-то определенной религии, а синтез понятий бога в исламе и христианстве. Аль-Хадж предлагает даже новую, «христианско-исламскую» религию — «насламизм» (от араб. «насранийа» 'христианство' и «ислам»), в которой должна воплотиться его идея о боге. Эта религия, по его мнению, должна отвечать «потребностям» народа Ливана, населенного как христианами, так и мусульманами. Аль-Хадж выступает против мусульманского бога, как его представляло рационалистическое направление в арабской философии и теологии, и против христианского бога в изображении Фомы Аквинского. Аль-Хадж выступает против бога как сущности, стоящей вне существования, над существованием, против бога Платона, Аристотеля, Ибн Сины и других представителей философии сущности, против понимания бога как перводвигателя. Помещение этими философами сущности в божественный разум (что фактически делают и «атеистические экзистенциалисты», только в негативной форме, отрицая существование бога), изолирование сущности от существования противоречит, считает аль-Хадж, идее божественной благости. Бог философии сущности не чувствует любви. Это чистая сущность. Бог аль-Хаджа — воплощение единства всех вещей, единства бытия, его вечности, воплощение мира, у которого нет ни «до», ни «после». Бог — это сущность существования, единое, существующее в разнообразном, в отдельных вещах. Такой бог, близкий существованию, воплощенный в существовании, бог любящий, постигается человеком, стремящимся к цели существования через веру, которая затем объясняется и утверждается в правах разумом.

Аль-Хадж считает веру основанием отношения человека к миру и рассматривает ее как одно из основных средств постижения мира. Человек, исследуя, объясняя существование, принимает его как данное, как посылку, только потом доказывая его с помощью разума. Человек ищет истину, объясняет ее, уже заранее принимая ее существование. В человеке независимо от разума существует какое-то внутреннее отношение к вещам, определяющее всю его деятельность, его поведение

в мире, позволяющее развитие способностей его разума,—это вера, интуитивно постигающая бытие и спасающая человека от скептицизма, от разрушающего сомнения, которое порождается голой, абстрактной мыслью, разумом. И хотя аль-Хадж в данном случае не ссылается на Декарта, но безусловно, развивая эту идею, он отталкивался от положений Декарта [47]. Кроме того, прослеживается влияние на аль-Хаджа гуссерлианства с его стремлением «придать ценность исконному, изначальному праву жизненных очевидностей» [48], с его утверждением необходимости и истинности верования и возврата к наивности жизни.

Разум должен, таким образом, сочетаться с чувством, с миром существования, которое не порождает сомнения, с верой, говорит аль-Хадж, пытаясь соединить сущность и существование, разум и чувство, знание и веру, картезианство и экзистенциализм (ибо он, конечно, отдает иррациональному больше предпочтения, чем Декарт). Поэтому слова аль-Хаджа о вере в могущество человеческого разума хотя и означают прославление разума, но тем не менее упор делают на вере. Аналогичное говорит аль-Хадж и о вере в космическую систему, космический порядок, пусть даже он покоится на вере в систему разума. «Главное условие философии и исходный пункт — это вера. Под верой я подразумеваю то, что философ не переходит к данной системе после исследования и изысканий, но исходит из нее и возвращается к ней» [49]. «Разум постоянно нуждается в верховной точке опоры, чтобы получить возможность осуществить свое право. При решении больших проблем разум нуждается в начале неразумном» [50].

Здесь, как и Мэн де Биран и Бергсон, аль-Хадж отдает предпочтение мистицизму, отходя от позиций рационализма. Он соглашается с Мэн де Бираном в оценке интуиции, которая есть нечто большее, чем чувство, и большее, чем мысль [51].

Рационалистическая тенденция в философии аль-Хаджа оказывается нежизнеспособной, как бы ни утверждал он могущество разума. Последний у него превращается в такую ценность, которая существует наряду с верой, предполагает веру как предшествующую знанию и не заменимую знанием, как дополняющую разум. Он говорит об обосновании веры рационалистическим путем, но сама вера есть иррационализм, ко-

[47] См. Ренэ Декарт, Избранные произведения, стр. 369.
[48] «Husserliana», Bd. VI, S. 131.
[49] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* стр. 28.
[50] Там же, стр. 215.
[51] См. К. Ю. аль-Хадж, *От сущности к существованию,* стр. 113.

торый считается аль-Хаджем естественной предпосылкой разума в познании им сущности существования.

Все философские теории, раскрывающие понимание будущего, развития общества, преобразования его, изменения человека, морали и т. п., связаны у многих арабских буржуазных философов с религией. С одной стороны, под давлением времени происходит «рационализация» религии, «сочетание» ее с наукой, а с другой стороны, обосновывается необходимость религии философскими теориями, опирающимися на иррационалистические учения Востока и Запада. Отсюда — увлечение Мэн де Бираном, Бергсоном, экзистенциализмом. Поскольку вера лежит якобы в самом фундаменте человеческого существования, то не может быть абсолютного атеизма. «Атеизм, погруженный в свое безбожие, есть также религиозное чувство, но действующее противоположным путем. Это вера» [52]. «Сама наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно» [53]. Религия изображается как духовный дар, который творит существование человека в обществе. Человек не может удовлетвориться научным познанием и общественным воспитанием. Наука открывает причинность в вещах. Общество делает ясными отношения, существующие между людьми. Однако только одна религия, т. е. устремления вверх, в неведомое, есть то, что придает причинности и нравственности значение, которого они заслуживают. «Только одна религия учит нас любви и дает стимул в стремлении к настоящему человеку» [54]. В этом плане делается более понятной природа отношения масс, коллектива к вождю, которое у аль-Хаджа также покоится на вере и любви.

Теперь уже наука призвана аль-Хаджем оправдывать веру, религию. Поэтому «всякое нападение на знание есть удар в сердце религии, ибо истинная религия никогда не чинит препятствия знанию... истинная наука и подлинная религия — братья по существу» [55]. Таким образом, перед нами стремление укрепить позиции религии в соответствии с новыми условиями, новыми веяниями.

Деятельность аль-Хаджа в этом направлении находит опору в многочисленных работах арабских философов конца XIX и XX в., начиная с Мухаммеда Абдо, стремившегося согласовать веру и философию, веру и знание рационалистическим способом. В своей книге «Ислам и христианство» он говорил:

[52] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* стр. 187.
[53] Там же.
[54] Там же, стр. 187, 188.
[55] Там же, стр. 182.

«Одним из принципов ислама является рационалистический взгляд на учение религии», а также, что «вера и знание помогают друг другу в деле совершенствования разума и интуиции»[56]. С тем же теизмом, обосновываемым в духе томистов, с помощью «данных» разума, науки мы сталкиваемся у другого ливанского философа, Шарля Малика, который говорит о необходимости доказательства бытия бога путем апелляции к физике, математике, биологии, о необходимости совместить разум и сердце в исследовании бога. Также и по мнению аль-Аккада, разум как орудие познания недостаточен, его необходимо дополнить интуицией. Гармоническое сочетание сердца и разума, веры и знания провозглашает представитель интуитивизма Усман Амин. И это не единственные арабские философы, усилия которых направлены в эту сферу.

Конечно, само по себе признание могущества человеческого разума, пусть даже вынужденное, признание огромной роли науки в жизни человека, в овладении им миром есть шаг вперед от мракобесия к освобождению человека. Но этот шаг очень незначительный, если учесть, что рядом с этим течением существует уже марксизм (играющий видную роль в духовной жизни Ливана), который ведет борьбу против религии, показывая враждебность ее знанию, науке, свободе человека, против веры, которую аль-Хадж провозглашает в качестве одной из основ человеческой цивилизации, условия современной цивилизации.

В подтверждение необходимости человеку религии аль-Хадж обращается к экзистенциализму Сартра и Камю, т. е. к «атеистическому» экзистенциализму. Сартр и Камю лишают человека религии, не давая ему ничего взамен, предоставляя человека самому себе. И это, по мнению аль-Хаджа, губительно сказывается на человеке. Удалением бога из жизни человека они якобы возвышают последнего, а «потом разрезают канат, и человек падает на камни небытия, тревоги, одиночества, отвращения»[57]. «Мы рассматриваем экзистенциализм,— пишет аль-Хадж,— как рождающий отчаяние, отвращение... Согласно экзистенциализму, существование не имеет значения, в этом существовании нет смысла. У него нет цели. Оно бесполезно. И человек на поверхности земли — скитающийся чужестранец... Легкое ли дело,— рассуждает аль-Хадж,— устранить бога из жизни человека! Смерть бога уничтожает человека. Все лишается законной силы, существование лишается ценности»[58]. Бог — это символ смысла жизни, ее цели.

[56] Цит. по: «Арабская философия за сто лет», Бейрут, 1962, стр. 404 (на араб. яз.).

[57] К. Ю. аль-Хадж, *От сущности к существованию,* стр. 175, 176.

Так существующий в буржуазном обществе, не говоря уж о странах, длительное время находившихся под угнетением, отрыв сознания масс, «обыденного» сознания от сознания научного, а также собственное невежество аль-Хаджа и боязнь последствий освобождения человека от религиозных предрассудков образуют теоретическую и эмоциональную основу утверждения им религии в качестве необходимого условия всякого человеческого развития.

Итогом всех предыдущих рассуждений аль-Хаджа является его понятие прогресса. Прогресс человечества есть, по аль-Хаджу, прогресс во всех трех сферах — в науке, обществе и религии. В религии он выражается в религиозных делах, ибо идейная сторона религии по сути дела остается прежней. Современная цивилизация характеризуется прогрессом в науке. Но это влечет за собой рост потребности в религии. С другой стороны, «от оков природы не освобождает ничто, кроме самой природы. Благодаря усилению опоры человека на земле становится все значительнее энергия, с которой он устремляется к небу»[59]. Однако в конечном счете и позиция аль-Хаджа не может оцениваться как действительно прогрессивная. Она только выражает его непоследовательность, дуализм, свойственный ему в понимании многих философских проблем и принимаемый им вместе с другими идеями Декарта. Желание примирить «материю» и «дух», отдать должное тому и другому приводят аль-Хаджа к ложному пониманию их реального взаимоотношения, к неверному изображению движущих сил прогресса.

Рассмотренные общефилософские установки аль-Хаджа являются базой, исходя из которой он объясняет более частные вопросы социального развития.

Его трактовка единства сущности и существования, общего и особенного лежит в основе понимания им общечеловеческой цивилизации и развития отдельных народов (аналогичного пониманию им общества, социальной природы человека). Все народы представляют собой единую общечеловеческую семью, и прогресс истории состоит в еще большем слиянии существования и сущности, слиянии отдельных народов в единый человеческий род — такова цель истории. Этот прогресс совершается и в настоящее время: «Исчезли очевидные барьеры

[58] Там же, стр. 175.

[59] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* стр. 180.

между народами. Сблизились уголки земли... И человек сегодня, больше чем когда-либо в прошлом... при решении вопросов, касающихся его, имеет перед собой образ всего человечества»[60]. «Это значит, что человек не принадлежит только своей семье или своей цивилизации. Каждый из нас стал активным членом этого большого мира»[61]. «Каждая личная проблема стала проблемой национальной, а каждая национальная проблема — проблемой международной»[62]. «Национализм — это общечеловечность как таковая»[63]. Поэтому нежизненной считает он позицию, занятую крайними националистами, изоляционистами, воспевающими Восток, его самобытность, его традиции, его «духовность», полагающими, что только Восток обладает истиной, и резко отрицательно относящимися к культуре Запада, его «безбожию» и «материальности». «Цивилизация Запада... хотим мы этого или нет... сосуществует с нами, движется вместе с нами... Западная цивилизация является той, которая действует согласно логике жизни, смеющейся над нашей логикой»[64]. Конечно, аль-Хадж оставляет в стороне действительные причины процесса сближения народов и взаимовлияния культур, выводя все из абстрактного тезиса единства сущности и существования. Поэтому он обходит те явления, существование которых для него нежелательно, которые не втискиваются в его схему (закономерное историческое движение народов к социализму, наличие в культуре Запада социалистической культуры и т. п.), привлекая внимание только к тем сторонам, которые отвечают его намерениям. Он рассматривает современную цивилизацию Запада (разумеется, капиталистического) как воплощение единства трех ипостасей — техники-науки, социальности (демократии) и религиозности. «Цивилизация этого века есть, несомненно, наиболее совершенная из цивилизаций, которые знал человек до сих пор. И Запад является наилучшей формой этой цивилизации... будучи предводителем народов в науке, обществе и религии»[65]. Это значит, считает аль-Хадж, что каждый народ, желающий участвовать в шествии современной цивилизации, должен руководствоваться мерилами, которые дает ему нынешний Запад. «Истинная национальность не ограничивается только географической об-

[60] Там же, стр. 174.
[61] Там же, стр. 175.
[62] Там же.
[63] «Ат-Тарик», 1963, № 8, стр. 24.
[64] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* стр. 194—195.
[65] Там же, стр. 192.

ластью, она есть то, что открывает всем глаза на истины, существующие в других национальностях»[66].

Изоляционисты преувеличивают значение прошлого Востока, воспевают призраки этого прошлого, лишая историю творческого характера, который, согласно аль-Хаджу, связан с будущим, с творчеством будущего.

Однако в единстве общего и особенного есть и другая сторона: общее, сущность существуют в особенном, через особенное, сущее. Это значит, рассуждает аль-Хадж, что «в какое-то время человек совсем не требовал, чтобы существовали свободные народы, как требует он этого в наше время. Ведь свобода личности связана со свободой народа, а свобода всякого народа — со свободой других народов»[67]. «Проявляется ли сущность общечеловечности где-либо еще, кроме существования национальности?.. Человечность ненародная есть человечность безрезультатная»[68]. Аль-Хадж является одним из активных идеологов национализма, посвятивших непосредственно этой теме ряд своих работ и выступлений: «О нации и человечестве» (1957 г.), «Философское оправдание ливанского национализма» (1963 г.) и др. С точки зрения этого национализма критикует он «духовный пантеизм», или космополитизм, представляющий опасность для Ливана, ибо Ливан, экономика которого в силу своей специфики направлена вовне и в котором сильны позиции компрадорской буржуазии, подвержен сильному влиянию духовной культуры стран империализма, недугу, поражающему часть молодежи арабских стран. В Ливане довольно значительную группу представляют «западники», очарованные Западом и рассматривающие все происходящее там как истинное, как благо. Эта группа испытывает отвращение ко всему, что имеет «восточное» происхождение. Аль-Хадж упрекает представителей этой группы в том, что они полностью пренебрегают прошлым, отказываются от наследия, которое в свое время было «бесценным яхонтом», вложенным Востоком в «ожерелье прошлых цивилизаций»[69]. Западники, считает он, так же как и изоляционисты, идеалистически смотрят на настоящее, изолируя его от будущего. А «если мы хотим великого настоящего, мы должны стремиться к великому будущему... Прошлое — грустные воспоминания, настоящее — труд, будущее — надежда, эликсир жизни»[70].

[66] Там же, стр. 205.
[67] Там же, стр 189.
[68] К. Ю. аль-Хадж, *От сущности к существованию,* стр. 46.
[69] К. Ю. аль-Хадж, *Философские размышления,* стр. 197.
[70] Там же, стр. 202, 203.

Дело только за «вождем», который указал бы ливанскому народу путь к этому будущему. Таким «вождем» Ливана, «уразумевшим его разумом, после того как он прочувствовал его сердцем»[71], в силу логики своей философии предстает аль-Хадж — ведь он «открыл» массам глаза на роль науки и техники, на значение социальности и укрепил их веру в бога, их религиозные чувства.

Таким образом, все социальные проблемы аль-Хадж фактически свел к проблеме «вождя», сгруппировав вокруг нее и подчинив ей по сути дела все остальные вопросы, рассматриваемые им как второстепенные, решение которых хотя и необходимо для «понимания» человека и цивилизации, но уже не находится в центре внимания — оно только подводит к уяснению указанных главных проблем.

Рассмотрение философской концепции аль-Хаджа позволяет понять некоторые стороны идеологии буржуазии освободившихся стран. Оно показывает, что философская основа идеологии национальной буржуазии может быть весьма разнородной. Ею могут быть экзистенциализм, персонализм и другие идеалистические философские теории. Общими чертами, которые роднят аль-Хаджа с другими идеологами национальной буржуазии, являются подчеркивание роли разума, науки, техники; признание материального фактора (но не больше, ибо материя по существу даже не ставится наравне с духом); исторический оптимизм, вера в исторический прогресс; общественная направленность философии; попытки «рационализации» религии. Однако аль-Хаджа роднят с ними и враждебное отношение к марксистской философии, идеалистический характер его философии, непоследовательность, иррационалистическая тенденция, связанная с сохранением религии как непременного условия развития общества.

---

[71] «Ат-Тарик», 1963, № 8, стр. 24.

Е. А. ФРОЛОВА

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРОГРЕССИВНЫМ ЛИВАНСКИМ ФИЛОСОФОМ Ж. ХАННОЙ

«Ливан,— говорил прогрессивный арабский писатель Омар аль-Фахури,— никогда не останется в стороне от великого движения, охватившего весь мир, от движения поднимающихся народных сил, движения простых людей. Надежды Родины осуществятся лишь тогда, когда осуществятся чаяния простых людей, мечтающих о независимости народных масс, о независимости тех, кто трудится и производит все блага»[1].

Такой взгляд на судьбы Ливана противостоит идеологии феодалов, компрадорской и национальной буржуазии. Такой взгляд должен пробивать себе дорогу к сознанию трудящихся, прогрессивной интеллигенции в борьбе с идеями, получающими поддержку со стороны правящих партий и находящими опору в религии.

Коммунисты Ливана, а также передовая интеллигенция, группирующаяся вокруг таких прогрессивных печатных органов, как газеты «Аль-Ахбар», «Ан-Нида», «Ас-Сакафа аль-Ватания», журнал «Ат-Тарик», пропагандируют достижения передовой науки, литературы, искусства, научной материалистической философии, знакомят народ с жизнью социалистических и других стран, раскрывают народу глаза на причины его угнетения. Не всегда прогрессивные общественные деятели по тем или иным мотивам являются членами Коммунистической партии, но глубокая связь их с народом, стремление к действительному освобождению страны выводят их на тот же путь, по которому идут коммунисты. В коммунистической

---

[1] Цит. по: Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* изд. 4, Бейрут. 1959, стр. 92—93 (на араб. яз.).

идеологии они находят идейное подтверждение и обоснование своих устремлений.

Один из таких борцов, ставших на позиции марксизма-ленинизма и пропагандирующих его,— известный общественный деятель Ливана, прогрессивный писатель, активный борец за мир доктор Жорж Ханна [2].

Вышедший из семьи людей труда, выросший в среде народа, приложивший большие усилия, чтобы получить образование, он и как известный врач, и как крупный литератор, и как общественный деятель, всей своей жизнью остался связан с народом, с его судьбой. Эта связь с народом определила его идейные позиции, определила его переход от идеалистических взглядов на развитие общества к марксизму.

Свои взгляды Ханна утверждает, отстаивает в борьбе с противоположными идеями — как «отечественными», так и «заграничными», находящими сочувствие у буржуазии. Но это не пассивная борьба, не простое «отражение атак», а борьба наступательная, активная.

Прежде всего она ведется вокруг социальных проблем: понимания сущности общества, закономерностей общественного развития, путей преобразования общества и т. д. [3].

[2] Жорж Ханна (р. в 1892 г.) — член Всемирного Совета мира, председатель Общества дружбы Ливан — СССР, активный сотрудник журнала «Ат-Тарик».

[3] В 1941 г. Ливан получил статут независимого государства. После вывода из страны в 1946 г. англо-французских войск начали осуществляться экономические преобразования, направленные на возрождение экономики. Мероприятия, проведенные правительством Ливанской Республики, несколько укрепили позиции национальной буржуазии. Однако до сих пор Ливан продолжает оставаться слаборазвитой страной, экономика которой в значительной степени подчинена иностранному капиталу.

Современные фабрично-заводские предприятия принадлежат главным образом американским, французским и английским монополиям или смешанным компаниям. Национальный капитал преобладает только в легкой промышленности, но и здесь он встречает серьезное сопротивление со стороны иностранного капитала.

Хотя в сельском хозяйстве Ливана занято около половины его жителей, однако потребности страны в сельскохозяйственной продукции удовлетворяются собственными ресурсами лишь на одну треть в силу сохранения в ливанской деревне феодальных пережитков и односторонней ориентации национальной экономики.

Следствием такого положения в экономике является рост недовольства деятельностью правительства со стороны национальной буржуазии, трудящихся и передовой интеллигенции, развертывание общественно-политической борьбы между различными классами ливанского общества и группировками внутри них. Однако борьба национальной буржуазии (лидером которой является Кемаль Джумблат) против компрадорской буржуазии и помещиков за укрепление своих позиций непоследовательна, ограничивается преимущественно декларациями, носит реформистский характер. Усилия

Ханна решительно выступает за необходимость коренных социальных преобразований в Ливане, против социального консерватизма. «Жизнь — это борьба,— пишет он,— но отнюдь не стабильность, о которой говорят в своих проповедях люди, ратующие за сохранение старого. Стабильность означает застой, означает лечение существующего существующим» [4]. «Стабильность — это значит успокоить угнетенного, чтобы он не поднимал голоса, требуя прав, усыпить голодного благотворительностью, дать морфий страдающему от боли.

Стабильность в нашем арабском мире — это значит: реакция продолжает занимать свои старые позиции, феодалы продолжают пользоваться своим прежним влиянием, религиозная и общинная рознь продолжает составлять основу системы... судьба этого мира продолжает зависеть от алчности тех, кто стремится овладеть его богатствами и достоянием, кто толкает его на скользкий, опасный путь во имя осуществления своих планов и корыстных интересов в этом мире» [5].

Ж. Ханна выступает и против философских теорий буржуазных идеологов, обосновывающих идею «стабильности». Он характеризует их позицию как антинаучную и субъективистскую, ибо отрицать революцию, этот необходимый этап в развитии общества,— значит идти против науки и против самой действительности. «Общественные взрывы являются такой же неотъемлемой стороной жизни, какой для Земли — вулканические взрывы» [6]. Буржуазные идеологи, в частности идеолог компрадорской буржуазии Шарль Малик, ратующий за стабильность, изображают революцию как внесение смуты в жизнь, как угрозу миру. В своей речи, произнесенной в ООН, Ш. Малик говорил: «Революция в какой-либо стране и война классов внутри какой-либо нации не являются меньшей дикостью, нежели война между государствами, но даже большей, ибо возвращение к миру после революции... представляет большую трудность, чем восстановление мира после войны» [7].

Ж. Ханна указывает на отличие природы революции от

же рабочего класса и крестьянства, а также прогрессивной интеллигенции, связанной с народом, направлены на достижение подлинной свободы страны, независимости ее экономики, освобождение народа и коренное изменение его положения.

[4] Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 94—95.

[5] Там же, стр. 95.

[6] Там же, стр. 45.

[7] Цит. по: Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 46.

природы войны и на различие причин, вызывающих революции и войны.

Причину революции он видит в стремлении освободиться от угнетения. Возникновение же войн он объясняет алчностью, жаждой господства и эксплуатации. «В политике и обществе,— пишет он,— революция — это всякое радикальное движение за ликвидацию угнетения со стороны правителей, свержение тирании, смену форм правления и изменение устаревших основ» [8]. В другом месте он говорит: «Я был и продолжаю оставаться убежденным, что, когда распространится марксистский социализм, мир отдохнет от войн, от вспышек личной, классовой и империалистической алчности, избавится от капитализма, который есть не что иное, как причина войн, унижения человека, его порабощения и эксплуатации его же братом, человеком» [9].

Очень важно стремление Ханны найти классовый смысл идейной позиции реакционных буржуазных идеологов в этом вопросе, «жизненные» корни их философии: «Метафизики судорожно цепляются за стабильность, ибо они боятся, что существующее в их мире положение может измениться и хозяева лишатся достояния, нажитого ими благодаря этой стабильности» [10].

Значительное распространение в Ливане находят типично буржуазные социальные теории, сводящие преобразование общества (возражать против необходимости которого становится все труднее и труднее) к изменению, преобразованию тех или иных духовных факторов. Предлагаются идеи совершенствования человека, его духовных ценностей, идеи улучшения общественной морали и т. п. «Они (буржуазные идеологи.— *Е. Ф.*) мечтают о реформе человека, о реформе общества, о реформе политических, социальных и экономических систем, об улучшении жизни обездоленных народов, о помощи отсталым народам и т. д. и т. п., но мечтают они о таких реформах, которые ставят перед собой весьма робкие и скромные задачи и которые предполагается осуществить посредством увещеваний, наставлений, убеждений и благотворительности» [11].

В своих статьях и выступлениях Ж. Ханна подвергает критике идеалистическую трактовку сущности человека, нравственности, духовных ценностей.

[8] Там же, стр. 47.
[9] Ж. Ханна, *Перед закатом,* Бейрут, 1962, стр. 490 (на араб. яз.).
[10] Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 40—41.
[11] Там же, стр. 41.

Возражая против высказывания Кемаля Джумблата о том, что «человек есть существо нравственное», доктор Ханна пишет, что данное положение основывается на метафизическом (имеется в виду идеалистическом) взгляде на человека, игнорирующем результаты науки и свидетельства социальной действительности. Человек, — утверждает Ханна, — это прежде всего существо коллективное, общественное, нравственность которого вытекает уже из его общественной природы. «Нравственность не носит ни индивидуального, ни абстрактного характера. Общественная природа — причина, а нравственность — ее следствие» [12].

Исходя из этого взгляда, он выступает и против определения ценностей как «внушений духа, заключенного в материи, имеющего самостоятельное существование и недосягаемого для человеческого разума» [13]. Ханна решительно возражает против следующего утверждения одного из наиболее реакционных ливанских философов-идеалистов Шарля Малика: «Человек способен соединиться с абсолютным божественным могуществом мыслью своей, сердцем своим и своим духом, и именно связью с этим божественным могуществом и подчинением его воле измеряется ценность человека, определяется его величие» [14].

Шарль Малик, взгляды которого сейчас широко пропагандируются в Ливане, является проповедником философских воззрений Антуана Сааде, создателя синтетической, материалистическо-спиритуалистической философии. «Материалистическо-спиритуалистическая философия — это метафизическая теория, имеющая свои особые категории и утверждающая, что основа существования является результатом соединения двух элементов — материи и духа» [15], — так определяет ее сущность Шарль Малик.

«Дух и материя — неразлучные близнецы,— утверждают сторонники этой философии,— они как две страницы белого листка бумаги, каждая из которых не может существовать без другой. Точно так же ни материя не может существовать без духа, ни дух без материи» [16]. Данная философия не представляет собой ничего оригинального, принципиально нового. Цель этих рассуждений — доказать бытие бога, убедить, что

[12] Там же, стр. 13.
[13] Там же, стр. 14.
[14] Там же, стр. 17.
[15] Цит. по: Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 24.
[16] Там же, стр. 26.

бог — истина, для которой должно биться сердце [17]. Уже самые названия статей Ш. Малика «Наука и природа божественности» (1932 г.), «Бог и математика» (1932 г.) говорят о попытке их автора модернизировать основное содержание и религиозную направленность «учения», доказать бытие бога, апеллируя к физике, математике, биологии. Ш. Малик полагает, что синтез материализма и идеализма есть такое мышление, которое находится в соответствии с научными истинами. «Если мы не хотим вдаваться в исследования, имеющие целью разрешение вопроса о происхождении жизни, то это потому, что знаем: для разрешения этого вопроса наука выдвинет такие основания, которые безусловно выведут ученого за рамки объяснения бытия как с позиций чисто материалистической философии, так и с позиций чисто спиритуалистической философии, дабы подтвердить, что жизнь имеет материально-духовную природу, что она есть активное движение, проявляющее себя во все более и более высоких формах» [18].

Против этого категорически возражает Ж. Ханна, справедливо видящий в указанном «учении» идеалистическую, как он говорит, — «метафизическую», философию, порывающую в действительности со всякой научностью, ибо не может быть научной теория, рассматривающая духовную сферу как нечто сверхъестественное, оставляющее место иррациональному, неизвестному, мистике.

В подходе к человеку этот взгляд выражается в следующей антинаучной идее, которую высказывает Шарль Малик: «Человек не может быть совершенным, ибо внутри него коренится развращенность, которую нельзя излечить, кроме как с помощью сверхъестественного» [19].

Ж. Ханна отстаивает марксистское понимание человека, которое извращается, опошляется буржуазными философами. Согласно научной материалистической философии, поясняет он, человек — высшее существо, которое никто не создал и над которым никого нет. Не он создание божье, а сама «божественность» — продукт его творчества. Наука отрицает существование «сверхъестественных» факторов. Человек не нуждается в помощи сверхчеловеческой таинственной силы. Точно так же, продолжает рассуждать он, и человеческие ценности представляют собой продукт человеческой деятельности. «Социализм, опирающийся на научно-материалистическую марксистскую теорию, изучает жизнь человека на чувственно данной, научной основе и не отказывается от какой-либо стороны этой жизни в пользу неведомого сокровенного, находящегося за природой, за миром чувств, в пользу того, что называют „духовностью“» [20]. И если буржуазные философы видят в таком взгляде на человека повод, чтобы оплакивать место «духовных» ценностей в научно-материалистической теории, то Ж. Ханна видит в ней подлинно гуманистическую, научную философию. «В марксистской теории социализма сконцентрирован подлинный гуманизм, который не является, как утверждают сторонники псевдогуманизма, милостью благотворителя или благотворительной подачкой» [21]. Буржуазные философы, пишет он, «боятся, что над „духом“, который обладает, по их мнению, независимым существованием, установит свое господство человек... Тем самым они потеряли бы оружие, с помощью которого они навязывают принципы свободы, нравственности и духовной ценности» [22].

Ж. Ханна считает неправомерным называть человеческие ценности духовными, ибо, по его мнению, те, кто дает им такое название, стремятся перенести их из сферы того, что известно, что может быть постигнуто и познано и что может развиваться, в сферу того, что неизвестно, что может быть познано лишь посредством наития и интуиции и что подвластно воле, расположенной над человеческой природой и не претерпевающей развития [23]. «Когда философы духа цепляются за святость духовных ценностей, за отмежевание их от человеческих ценностей и за возможность соединения человека и духа, им неизбежно приходится ограничивать свои духовные ценности молитвами, религиозностью, верой в бога, в потусторонний мир и в небесное царство, „где блаженство вечное и жизнь непреходящая“, чтобы оставить за человеческими ценностями отношения человека к человеку и обществу» [24].

Такое разделение ценностей на человеческие и духовные, продолжает Ханна, имеет целью доказать, что духовные ценности, как более высокие, создают, совершенствуют и отшлифовывают человеческие ценности при содействии духа, витающего в мире сокровенного и непостижимого. С точки зре-

[17] См. «Философская мысль за сто лет», Бейрут, 1962, стр. 408 (на араб. яз.).
[18] Цит. по: Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 34.
[19] Там же.
[20] Ж. Ханна, *Перед закатом,* стр. 488.
[21] Там же, стр. 489.
[22] Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 37.
[23] См. там же, стр. 14.
[24] Там же, стр. 19.

ния Ж. Ханны, существуют только одни ценности — человеческие, которые включают в себя и ценности духовные (в материалистическом понимании этого слова). «Человеческие ценности суть социальные ценности. Если бы не было общества, то не было бы ни человеческих, ни нравственных ценностей... Человеческие ценности не являются обособленными индивидуальными ценностями»[25]. Они включают в себя материальные отношения, существующие между людьми. «Человеческие ценности заключаются в том, чтобы я работал и не позволял, чтобы где-нибудь существовал голодающий, терпящий лишения, нуждающийся сирота. Благодеяние не есть человеческая ценность. Человеческая ценность заключается в том, чтобы не было тех, кто нуждался бы в моем благодеянии»[26]. Человеческие ценности, считает Ханна, требуют не только того, чтобы не лгать, не красть и не обманывать другого, но и того, чтобы не открывалось возможности пойти по пути лжи, кражи, обмана и преступления. «Нравственность и ценности суть творения такого человека, у которого тело, а следовательно и разум, не истощены голодом, силы не подорваны лишениями, мышлению не препятствуют запреты»[27].

Такое понимание ценностей позволяет Ж. Ханне сделать более широкий вывод: возрождение Ливана невозможно без коренного изменения положения народа, так как народы угнетенные, терпящие нужду и лишения, темные и униженные, «не создадут родины, не построят нации, не прославят себя»[28]. Необходимы социально-экономические преобразования как основа преобразования, развития культуры, нравственности человека.

С этих позиций подходит Ж. Ханна к освещению одной из центральных проблем современной философии — проблемы свободы.

Он вновь выступает против абстрактного понимания свободы, считает разглагольствования об абсолютной свободе средством отвлечения от действительности, «метафизикой», имеющей целью скрыть подлинную сущность и основу свободы. В противовес таким лживым рассуждениям о свободе Ж. Ханна подчеркивает социальную природу этого явления, связь его с возникновением и развитием общества, классов, государства. Он разъясняет, что свобода не носит абсолютного характера[29],— она подразумевает и ограничение (иначе она превратилась бы в анархию). В классовом обществе это — ограничение одних классов в интересах других, в руках которых находится власть — экономическая и политическая. Таким образом, нельзя, продолжает развивать свою мысль Ханна, оценивать свободу иначе, как в плане того, в какой мере она выражает интересы большинства членов общества, насколько законы, в которых воплощается понимание свободы, обеспечивают «процветание и счастье всего коллектива или по крайней мере его подавляющего большинства»[30].

Идеалистические же теории, отвлеченно трактующие понятие свободы, служат интересам эксплуататоров, освящая их право порабощать человека. «Капиталист понимает свободу и демократию, поскольку свобода и демократия предоставляют ему право эксплуатации его капитала и с помощью его — эксплуатации рабочего. Что же касается рабочего, то он понимает свободу и демократию, поскольку свобода и демократия освобождают его, его труд от эксплуатации капиталом»[31]. Свобода базируется на экономических отношениях между людьми. Ханна очень остро ставит этот вопрос. «Человек, средства существования которого находятся в руках другого человека, не может быть свободным в действительности: ни в своих речах, ни в своих мыслях, ни в выборе своих правителей, ни в участии в формировании своего общества»[32]. «Голодный не может быть свободным, пока средства его существования зависят от свободы сытого...»[33]. «Богач свободен обогащаться хотя бы за счет бедного. Бедный свободен выбирать между тем, чтобы жить зависимым от богача, или тем, чтобы умереть, довольствуясь своей свободой умереть»[34].

И снова Ханна приходит к тому же заключению: «Капитализм не может быть путем к свободе»[35]. «У общества или государства, которое не освобождает человека от этого страха, свобода будет свободой идеальной, абстрактной, а не ценностной... Этот вид свободы не насытит голодного, не обогатит лишенного, не даст простор мыслям, и ею смогут воспользоваться только те, кто спекулирует на идеали-

[25] Там же, стр. 20.
[26] Там же, стр. 21.
[27] Там же, стр. 33.
[28] Там же, стр. 94.

[29] Там же, стр. 72; Ж. Ханна, *Перед закатом,* стр. 484.
[30] Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 73.
[31] Ж. Ханна, *Перед закатом,* стр. 484.
[32] Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 75.
[33] Там же, стр. 74—75.
[34] Там же, стр. 77.
[35] Ж. Ханна, *Перед закатом,* стр. 486.

стическом, абстрактном и метафизическом понимании свободы»[36].

Проблема свободы, таким образом, представляется Ж. Ханне не самостоятельной проблемой, а частной, связанной с общей проблемой социально-экономического преобразования ливанского общества, коренного изменения положения трудящихся.

Ханна разоблачает попытки некоторых западных и доморощенных «ученых» оправдать результаты феодальной и капиталистической эксплуатации народа, крайне низкий уровень его жизни «научными» соображениями, выводами. Дело в том, что перед бывшими колониальными странами стоит действительная проблема — преодолеть колоссальный разрыв между низким уровнем материального развития этих стран в настоящее время и экономическим уровнем, необходимым для удовлетворения хотя бы минимальных потребностей их населения. Решение этой серьезной проблемы связано с быстрым, целенаправленным развитием экономики, с радикальными преобразованиями в промышленности и сельском хозяйстве, которые невозможны на основе капиталистических отношений. Буржуазные же идеологи стремятся подменить истинное решение проблемы мнимым, стремятся увести в сторону от единственно верного пути пропагандой возрожденного ими учения Мальтуса. Они твердят о необходимости сокращения деторождаемости.

Против этих усилий буржуазных пропагандистов поднимает свой голос ученый-гуманист, врач, всю свою жизнь посвятивший человеку,— Ж. Ханна. Он показывает несостоятельность теории Мальтуса, которую отбросила сама жизнь. Ханна раскрывает перед своими читателями классово-историческое содержание мальтузианства. «Экономическая теория Мальтуса,— пишет он,— явилась оправданием существования отвратительной империалистической системы и бедственного положения народов, ставших ее жертвой»[37]. Он поясняет, что низкий уровень жизни трудящихся определяется системой распределения, господствующей в капиталистическом мире, которая «уменьшает пользу» роста производства для населения; зачастую такой уровень жизни искусственно поддерживается эксплуататорами в целях получения высоких прибылей. Ханна, опираясь на исследования ученых-специалистов, утверждает, что причина бедности не в скудости природы, якобы не могущей удовлетворить потребности растущего населения Земли,— земля, океаны, моря достаточно богаты для этого. «Действительная проблема,— повторяет он,— заключается в системе распределения, вытекающей из несправедливых политических и экономических систем»[38]. При этом Ханна опирается на опыт социалистических стран, которые с установлением новых общественных отношений за короткий срок смогли решить данную задачу. «Эта проблема может быть решена сама по себе гуманным и благородным путем: устанавливается и осуществляется строй, который повышает жизненный уровень всех народов, окончательно ликвидирует империализм, препятствует эксплуатации человека человеком, с тем чтобы каждый человек был хозяином своего положения, своего разума, своей жизни и своей судьбы»[39].

Ж. Ханна, подобно другим передовым арабским ученым, борется с влиянием империалистической идеологии в национально-освободительном движении, отдается поискам путей радикального решения проблемы возрождения освободившихся народов. Одно из центральных направлений, в котором ведется наступление империалистической идеологии,— вопрос о взаимоотношении цивилизаций Запада и Востока. Теоретической базой этой идеологии служат социологические концепции Арнольда Тойнби, Ганса Кона и др. Ж. Ханна ставит своей задачей разоблачить, раскрыть внутренний, классовый смысл философских и социологических взглядов Тойнби, Кона и др. Одновременно свои усилия он направляет и против реакционных устремлений некоторых идеологов национальной буржуазии Ливана замкнуться в границах исконной, национальной культуры и искать ключ к решению общественных проблем в наследии прошлого.

Ханна возражает против принятого в буржуазной литературе деления цивилизации на «шумерийскую», «древнегреческую», «иудейско-христианскую», «арабско-христианскую» и т. п. Он считает такое деление условным, ненаучным, ибо оно не вскрывает, не отражает социально-исторической природы указанных обществ, «образа жизни, ведущего к разделению людей на высшие, избранные классы и классы низшие, эксплуатируемые и порабощенные»[40]. «В этих различающихся между собой образах жизни, которые мы ошибоч-

[36] Ж. Ханна, *Борьба в философских рядах,* стр. 75—76.

[37] Ж. Ханна, *Мальтузианство перевоплощается,* — «Ат-Тарик», 1956, № 1—2, стр. 18 (на араб. яз.).

[38] Там же, стр. 22.

[39] Там же, стр. 23.

[40] Ж. Ханна, *Сущность цивилизации,* Бейрут, 1958, стр. 61 (на араб. яз.).

но называем цивилизациями, нет ни единства ценностей, ни единства в отношении цивилизации»[41]. Поэтому когда мы говорим о современной «западной» цивилизации, надо под этим понимать определенный этап общечеловеческой цивилизации, развития человечества по пути прогресса, в основе которого лежат экономические, социальные причины.

Ж. Ханна отмечает огромную роль так называемой западной цивилизации в развитии человечества: «Запад опередил остальные районы земного шара как с точки зрения научного и индустриального прогресса, так и с точки зрения развития цивилизации. Запад первым возвысил ценность человека и освободил его от оков рабства, феодализма, средневековых традиций и предрассудков»[42]. Однако нельзя согласиться, продолжает он, с философами — апологетами «западной цивилизации», объясняющими этот прогресс мистическими причинами, такими, как «искра божья», заключенная якобы в христианской религии, и т. п.

«Подлинная причина прогресса Запада на пути цивилизации заключена в его научном, культурном, экономическом, промышленном,— словом, материальном прогрессе»[43].

Разобраться в истинных причинах прогресса Запада, а также в причинах его упадка Ханна считает необходимым, чтобы занять правильные позиции в идеологической борьбе, ведущейся вокруг проблемы отношения к культуре Запада и к своему национальному наследию, к своей культуре.

Указав на причины прогресса Запада, Ханна подверг критике позицию, которую занял Шарль Малик, выразивший проамериканские настроения части ливанской буржуазии, позицию, согласно которой Запад есть все, а не-Запад — ничто, что вечная истина заключена в философии Запада (под которой подразумевается философия господствующих классов, классов-эксплуататоров), а любая другая философия лишена всякой истины. «Наше кредо,— писал Ш. Малик,— заключается в необходимости серьезного приобщения к богатому позитивному интеллектуальному наследию Запада. Только в этом наследии мы можем обнаружить полную истину... оно составляет единственную реальную основу для принятия исторических решений... Перед всяким бытием, не причастным к этому наследию, стоит альтернатива: либо сойти на нет, либо войти с ним в отношение, подобное отношению

[41] Там же, стр. 62.
[42] Там же, стр. 63.
[43] Там же, стр. 64.

слуги с господином»[44]. Именно «западные мыслители преобразуют структуру нашего бытия, когда мы преисполнимся присущего им духа»[45]. Помимо того что Ш. Малик проповедует почти полное пренебрежение к национальной культуре, он и приобщение к западной культуре усматривает только в плане «интеллектуальной жизни»,— в этом он видит суть задачи, стоящей перед Ливаном.

Сама жизнь, говорит Ж. Ханна, разоблачила подобные идеи полного растворения арабской индивидуальности в индивидуальности западной. В 1958 г. Шарль Малик — активный поборник проамериканской ориентации Ливана — был низвергнут с поста министра вместе со всем кабинетом реакционного правительства Шамуна.

Таким образом, если А. Тойнби видит основы прогресса и упадка Запада в эволюции религии: в первом случае — в восприятии и сохранении «искры божьей», а во втором — в появлении ереси — православия, а затем коммунизма (тезис, направленный против коммунистической идеологии и против социализма) и ислама (тезис, направленный против национально-освободительного движения); если другой теоретик идеологии империализма Г. Кон полагает, что «западная цивилизация» является вечной и идеальной, что любая цивилизация, которая не оплодотворена семенем этой богом избранной духовной силы, лишена человеческих и духовных ценностей, то Ж. Ханна выступает против раздувания значения Запада и западной культуры. Отношение к Западу должно базироваться на научном анализе действительных основ его прогресса и его упадка. Причины поступательного развития Запада он видит прежде всего в достижениях его экономики, в развитии общественных отношений. Точно так же упадок «западной цивилизации» он объясняет главным образом материальными причинами, и «важнейшая из них заключена в господствующей на Западе капиталистической, монополистической системе, системе эксплуатации и империализма»[46]. Ханна считает нелепыми, рассчитанными на обман заявления Г. Кона о том, что угроза так называемой западной цивилизации исходит от коммунизма, азиатизма и т. п. Социалистическая система может представлять собой опасность для капиталистической системы Запада, а не для цивилизации. Наоборот, дальнейшее развитие цивилизации связано с отказом от капиталистической системы в экономи-

[44] Цит. по: Ж. Ханна, *Сущность цивилизации*, стр. 66.
[45] Там же, стр. 67.
[46] Ж. Ханна, *Сущность цивилизации*, стр. 70.

ке. Система, которая допускает эксплуатацию человека человеком, колониальное порабощение одного народа другим, господство одного класса, составляющего меньшинство, над другим классом, составляющим большинство нации, система, порождающая войны, не может способствовать развитию общечеловеческой цивилизации по восходящей линии. «Ибо,— рассуждает Ханна,— когда говорят о цивилизации, имеют в виду человека, а не атомную или водородную бомбу, науку, а не „творческую искру божью“... Цивилизация означает социальную справедливость, обеспечивающую равное распределение прав среди всех членов общества, а не чисто юридическую справедливость...» [47]. Цивилизация может двигаться вперед только тогда, когда она опирается на такой социально-экономический строй, который открывает широкий простор для ее прогресса. «Основу цивилизации составляет не религиозный культ, не аскетизм, не умерщвление плоти, не благотворительность или что-нибудь другое в этом роде, а наука, техника, прогресс, опирающееся на науку и технику общество и прежде всего материальный прогресс, который служит источником духовного прогресса и „духовного излучения“ и обеспечивает условия, необходимые для созидания человеческих ценностей и ценностей цивилизации» [48].

Этот анализ сущности цивилизации и основ ее развития приводит Ж. Ханну к выводу о том, что «лишь социалистический строй (мы имеем в виду социалистический строй, основанный на научной базе исторического материализма) способен создать действительно гуманную цивилизацию, что только один социализм, как говорил В. И. Ленин, может освободить мир от основ капитализма... Думается, нет нужды приводить доказательства истинности слов Ленина: достаточно лишь посмотреть на то, что совершается в социалистических странах, и сопоставить это с тем, что творится в странах капитализма» [49].

Ханна выступает против ненаучности взглядов Г. Кона и А. Тойнби. Он показывает, что все их концепции опираются на спекулятивную и интуитивистскую философию, свидетельствуют о полном пренебрежении к научным и историческим данным.

Идейным источником философии цивилизации А. Тойнби служат метафизические, особенно религиозные концепции — буддизм, христианство, учения Лао-цзы, Конфуция, Фомы

[47] Там же, стр. 71.
[48] Там же, стр. 28.
[49] Там же, стр. 73.

Аквинского и т. п. В то же время Тойнби, пишет Ж. Ханна, «в своих выводах по вопросам, касающимся сущности цивилизации, исходит скорее из объективности *своего* знания и из тех исторических явлений, которым *он* придает наибольшее значение в своих исследованиях и наблюдениях, чем из научных истин» [50].

Тойнби не придает никакого значения научному, материальному, историческому прогрессу, наоборот, он обвиняет его в разрушении цивилизации. Крайне враждебное отношение Тойнби к марксистской философии лишает его работы действительной научности.

Такой субъективизм в анализе социальных явлений, процессов Ханна объясняет классовой позицией автора антинаучных социологических теорий. «Эти суждения, высказанные Коном (речь идет об оценке Г. Коном роли колониализма, о „благотворности“ его влияния на народы колоний,— *Е. Ф.*)... если и свидетельствуют о чем-либо, то только о том, что их автор при исследовании цивилизаций исходит из чисто колонизаторской психологии. Они свидетельствуют также о том, как глубоко укоренилась в его душе ненависть к освободительному движению народов колониальных и зависимых стран и к цивилизации, основанной на научном социализме, которая поддерживает это движение и оказывает ему помощь» [51].

Ж. Ханна вскрывает несостоятельность основополагающих идей в теориях Тойнби и Кона, усматривающих суть цивилизаций в религиях, несостоятельность их рассуждений о мистической «творческой искре божьей», являющейся якобы источником цивилизации. Он подчеркивает шовинизм данных концепций, согласно которым народы, чьи судьбы связаны не с христианской религией (например, с мусульманской, буддийской, индуистской и др.), не наделены этой «искрой божьей». Цивилизации этих народов стоят-де ниже «западной цивилизации», базирующейся на христианской религии. И именно поэтому Тойнби основное свое внимание направляет на доказательство необходимости сохранить «творческую искру божью» в сердцах христиан, печься о ней и беречь от «тлетворного» влияния освободительных социалистических идей. В забвении христианской религии, в отходе от нее он видит угрозу гибели идеальной «западной цивилизации». По мнению же Г. Кона, эта «искра божья» — гарантия вечности,

[50] Там же, стр. 15.
[51] Там же, стр. 48.

нетленности современной «западной цивилизации», опирающейся на христианство. Таков произвольный и антиисторический вывод идеолога империализма, который свидетельствует о «его неверном понимании философии истории и исторического развития».

«Мы вовсе не ставим своей целью,— пишет по поводу рассуждений Кона Ж. Ханна,—преуменьшить значение западной цивилизации и сбросить со счета все то, что она сделала для мира, все то, что принесла человечеству ее новая история, и все то, что она еще может дать человеческому обществу... Но мы не можем разделять кичливости ее пропагандистов и их утверждения о том, что она высшая и последняя ступень в развитии цивилизаций, что она извечна и нетленна». Доктор Ханна решительно возражает против установления в современную эпоху развития техники и культуры географических границ для цивилизаций. Такие попытки, справедливо полагает он, имеют целью посеять рознь между людьми и народами. «Наука и только она одна может служить в наше время фундаментом для построения цивилизации с единым принципом гуманизма, с едиными нравственными идеалами... Строительство этой цивилизации, основанной на науке, означает возвышение ценности человека до той ступени, которой он достоин и которая достойна самого человека, будь он представитель Запада или Востока, северянин или южанин, русский, американец, араб или китаец, будь его кожа черной, белой или желтой, будь он единобожник, многобожник или никому не поклоняющийся безбожник» [52].

Возражая против антинаучных идей упомянутых западных социологов, Ж. Ханна полемизирует этим самым с теми арабскими буржуазными идеологами, которые ищут пути развития освободившихся арабских народов в возрождении древней культуры арабов, культуры Средиземноморья (Р. Хабаши), в слиянии с культурой Запада, в подчинении ей (Ш. Малик), в строгом следовании заветам религии (К. Джумблат), в синтезе науки и религии, взятых в различной пропорции.

Не найдется никого, убежден Ханна, кроме теологов, кто поддержал бы положение, согласно которому религия является главной основой культуры. «В истории мы найдем множество свидетельств того, что религия — в широком понимании этого слова — служила серьезным препятствием на пути поступательного движения культуры» [53].

[52] Там же, стр. 58.
[53] Там же, стр. 27.

В этой связи хотелось бы остановиться на критике Ж. Ханной религии. Некоторые его высказывания о религии могут дать основание сомневаться в последовательности его отношения к религии, его атеистических убеждений. Так, в одной из своих последних работ, подытоживающей его жизнь и излагающей его кредо, говорится: «Различие между атеизмом и религией — различие формальное. Верующий верит в сверхъестественную, иррациональную силу. Атеист верит в чувственно-осязаемую, зримую силу, постигаемую разумом человека, верит в возможности человеческого разума познать эту силу» [54]. Или: «Если же религию рассматривать как добропорядочность и правдивость в отношениях, как организацию жизни на основе достойности и естественности, уважения человека человеком, на основе предоставления места доброму делу, на основе взаимопомощи и близости между людьми вместо отчужденности и ненависти, то марксизм есть религия и притом религия наилучшая» [55].

Однако знакомство со всеми работами Ж. Ханны, относящимися к последнему периоду его творчества (приблизительно с 50-х годов), обнаруживает, что подобные высказывания определяются попыткой ученого-публициста, пишущего свои работы для широкого круга читателей, подверженного в основной своей массе значительному влиянию религии, говорить языком, близким, доступным, попыткой сделать марксизм более понятным, выделив в марксизме и религии элементы хотя бы внешне сходные, попыткой «очистить» самую религию, превратив ее из системы догм, чуждых человеку, в морально-этическую систему, преследующую гуманные земные цели. «Основа религий — организация жизни на принципах добра и близости между людьми. Все, что в религии помимо этого,— второстепенно» [56],— писал Ханна.

Если же рассматривать вопрос по существу, то станет несомненным атеизм этого человека, его убежденность в реакционной роли религии, враждебности ее науке. «...Религия не одной только обрядовой своей стороной мешала прогрессу культуры, но она сама как таковая являлась преградой для этого прогресса». И далее: «Религия по своей сущности есть социальное явление, в основе которого лежит скорее спекулятивное и мистическое мировоззрение, чем мировоззрение, опирающееся на чувство и науку. И более того, оно имеет в своей основе исключительно лишь спекулятивное и мистиче-

[54] Ж. Ханна, *Перед закатом,* стр. 436.
[55] Там же.
[56] Там же.

ское мировоззрение». «Человек, глубоко изучивший историю, не испытывает недостатка в фактах, свидетельствующих о том, что учение о вращении Земли, теория изменения биологических форм материи, детерминистский взгляд на природу и другие научные воззрения противоречат не одной только обрядовой стороне религии, а самой ее сущности» [57].

Все работы Ж. Ханны пронизаны идеей необходимости освобождения человека от невежества, мракобесия, религиозного фанатизма и вообще религиозной веры, приобщения его к знанию, науке. Он постоянно борется с врагами науки, с попытками совлечь людей с пути науки на ложные тропинки, ведущие в дебри и топи идеализма. Он борется с открытыми врагами прогресса, с идеологами, которые преследуют одну цель — подчинить науку и философию антинародной политике и вдохновляются в этой деятельности «своими хозяевами, раскрывающими перед ними сундуки с богатствами, награбленными у народа».

Ж. Ханна выступает и против тех идеологов и ученых, которые, хотя и занимают в некоторых вопросах передовые позиции, однако снижают положительный эффект своих усилий тем, что пользуются устаревшим, а порой и реакционным оружием. Так, Ханна критикует деятельность А. Тойнби, одного из активных сторонников мира, показывая, что его энтузиазм — это скорее энтузиазм проповедника: Тойнби призывает к миру, считая, что единственный путь к нему — вера в бога и приверженность к религии. Все это, полагает Ханна, весьма ощутимо снижает ценность миролюбивых идей английского ученого, их гуманизм. По верному определению Ж. Ханны, Тойнби «является до мозга костей буржуазным ученым» [58]. Как любой буржуазный ученый, он не придает никакого значения роли широких народных масс, уповая лишь на «творческую элиту».

Такой взгляд чужд подлинному гуманисту Ж. Ханне, который не просто проповедует человеколюбие на протяжении всей своей жизни и воплощает его в своей врачебной практике, но и сумел найти единственно верный, действенный путь претворения в жизнь гуманистических идеалов — путь борьбы за идеи марксизма-ленинизма, за преобразование общества на основе этой научной теории, путь борца за мир, руководящего прогрессивными взглядами и интересами трудящихся.

---

[57] Ж. Ханна, *Сущность цивилизации*, стр. 27—28.
[58] Там же, стр. 19.

Таким образом, вся критика Ж. Ханной концепций буржуазных философов и социологов подчинена доказательству следующего: 1) необходимо преобразовать ливанское общество, 2) это преобразование должно касаться в первую очередь социально-экономической системы, 3) капиталистическая система изживает себя, оказывается несостоятельной перед лицом будущего, 4) дальнейший прогресс человечества связан с социализмом, 5) только марксистская философия может служить идейным оружием последовательного преобразования общества, 6) буржуазная философия даже в национально-освободительном движении имеет ограниченный характер, а иногда играет явно реакционную роль, в силу чего необходимо бороться с ней, критиковать ее реакционные стороны.

Б. В. ПОСПЕЛОВ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ НА ВООРУЖЕНИИ ТЕОРЕТИКОВ «ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА» В ЯПОНИИ

Советскими и зарубежными марксистскими учеными проделана большая работа по разоблачению идеалистической сущности философских и социологических воззрений западноевропейских теоретиков «демократического социализма» [1].

Но идеология «демократического социализма» распространяется не только в странах Западной Европы. Все более активизируется теоретическая деятельность идеологов современного социал-реформизма в Японии, Индии и других странах Азии, где они также провозглашают «демократический социализм» своей идейно-теоретической базой. В Японии существует достаточно обширная литература по теории «демократического социализма». Еще в 1952 г. в Токио была создана Лига демократического социализма, а при ней — специальное научно-исследовательское общество. Это общество, состоящее преимущественно из профессоров, политических деятелей и журналистов, стало играть роль своеобразного

[1] Из книг, выпущенных за последние годы и непосредственно посвященных критике философских и социологических воззрений сторонников «демократического социализма», можно отметить следующие: С. И. Попов, *Идейное банкротство современного реформизма (Критика философских и социологических концепций западногерманских правых социалистов)*, М., 1963; «Критика правосоциалистической идеологии», М., 1960; Д. Г. Большаков, В. В. Мидцев и Л. А. Яковлева, *Кризис реформистских иллюзий «демократического социализма»*, М., 1961; Д. Г. Большаков, *«Демократический социализм» в плену буржуазной идеологии*, М., 1961; «Зарубежные марксисты в борьбе против реформизма и ревизионизма», М., 1960; Н. Ирибаджаков, *Современные критики марксизма. Философско-социологические проблемы борьбы против современного антимарксизма*, пер. с болг. М., 1962; С. Чернеа, *Против буржуазных измышлений о классах*, М., 1963.

идеологического центра по разработке теории «демократического социализма». В 1959 г. в условиях роста японского монополистического капитализма, по уровню своего развития занимающего сейчас одно из ведущих мест в капиталистическом мире, и обострения классовых противоречий в стране, особенно в период борьбы против пересмотра японо-американского «договора безопасности», в Японии была сформирована партия демократического социализма (ПДС). Она образовалась на базе крайне правого крыла Социалистической партии Японии (СПЯ) в результате углубления в ней разногласий по основным вопросам стратегии и тактики социалистического движения. Несмотря на отдельные уступки антикоммунизму, СПЯ является одним из передовых отрядов японского рабочего движения, в своей деятельности она стремится отражать действительные интересы японских трудящихся, срывая многие планы реакционных правящих кругов страны. Все это не устраивает правых социал-демократических лидеров. С целью повернуть рабочее движение вправо и изолировать СПЯ они пошли на раскол и сформировали новую партию. По ряду основных вопросов внутренней и внешней политики она блокируется с правящей либерально-демократической партией (ЛДП). Идеологической и политической базой программы ПДС является «демократический социализм». Распространяя социал-реформистскую идеологию, эта партия играет неблаговидную роль в рядах японского рабочего движения, которое она старается направить по пути социал-реформизма [2].

Естественно, что из поля зрения наших исследователей не может выпасть идейно-теоретическая деятельность многочисленных идеологов «демократического социализма» в Японии, а задача разоблачения японского варианта идеологии современного правого реформизма не менее актуальна, чем разоблачение западноевропейского социал-реформизма.

В настоящей статье автор пытается осветить некоторые вопросы идейно-философской базы «демократического социализма» в Японии.

* *
*

Идеологи «демократического социализма» в Японии (Масамити Иноки, Масамити Рояма, Кикуо Накамура, Мицуро

[2] О создании ПДС и ее деятельности см. в ст.: Г. И. Подпалова, *Японская партия демократического социализма*, — сб. «Современная Япония», М., 1964, стр. 222—244.

Муто, Ёсихико Сэки и др.) опираются в основном на работы западноевропейских социал-демократических лидеров. Призывы следовать теоретическому опыту социал-демократической партии Западной Германии (СДПГ), социалистических партий Австрии, Швеции и других правых партий Социалистического интернационала то и дело раздаются на страницах их книг. Так, профессор Киотского университета Масамити Иноки пишет о СДПГ как об «образце для социал-демократических партий всего мира» и считает, что японская правая социал-демократия «должна во многом учиться у нее»[3].

Важнейший вопрос, по которому у японских и западноевропейских идеологов «демократического социализма» обнаруживается особенно тесное родство взглядов,— это теоретическая борьба против марксизма, против диалектического и исторического материализма как идейно-философской базы учения о научном социализме. Профессор Киотского университета Масамити Рояма, например, считает борьбу с марксизмом первостепенной задачей «демократического социализма». На состоявшейся в 1960 г. сессии Конгресса по изучению демократического социализма он прямо заявил, что «важнейшей задачей демократического социализма является отказ от существовавшей до сих пор тенденции научно-материалистического толкования проблем социализма, иными словами, от позиций признания исторической неизбежности этого явления»[4]. Другой японский профессор, Иноки, положение марксистско-ленинского учения о естественно-исторической неизбежности смены капиталистической формации социалистической считает «мифом». Силясь доказать, будто «такой неизбежности не существует», он призывает «демократических социалистов» опровергнуть марксистско-ленинскую теорию как несостоятельную[5].

Что же противопоставляют научному социализму японские теоретики правого социал-реформизма, какие философские идеи лежат в основе провозглашаемого ими «демократического социализма»?

Подобно правым социал-демократическим лидерам Западной Европы, большинство японских социал-реформистов делают вид, что не придают особого значения вопросу о философской основе своих теорий. Рояма, например, в книге

[3] Масамити Иноки, *Демократический социализм,* Токио, 1960, стр. 35 (на яп. яз.).

[4] «Задачи демократического социализма в Японии», Токио, 1960, стр. 10 (на яп. яз.).

[5] Масамити Иноки, *Демократический социализм,* стр. 33.

«Путь к демократическому социализму» ополчается против философии как науки, якобы имеющей дело с «абстрактными идеями», и ратует за идеи, которые «имеют прямое отношение к жизни» и на которые «можно опираться в повседневной деятельности». Таковыми, по мнению японского профессора, являются идеи «демократического социализма»[6].

Но под маской «философской индифферентности» теоретиков современного реформизма отчетливо проявляется тенденция утвердить идеалистическую философскую систему в качестве философской базы «демократического социализма». Пусть этой базой будет любая идеалистическая философская школа, любое идеалистическое философское направление, лишь бы философской основой социалистического учения не был диалектический и исторический материализм, марксистско-ленинская теория — так можно сформулировать суть «философского поиска» современных «демократических социалистов».

С проповедью идеализма выступают все теоретики правого социал-реформизма в Японии. Достаточно ознакомиться с неокантианской концепцией отчуждения Масамити Иноки или с предпринятой Масамити Рояма критикой марксистского понимания свободы. Свою книгу «Путь к демократическому социализму», излагающую его идеологическое и политическое кредо, Рояма начинает со статьи, в которой пытается опровергнуть характеристику сущности буржуазной свободы, данной К. Марксом и Ф. Энгельсом. В рассуждениях Рояма по этому вопросу обнаруживается и пренебрежение законами диалектики, прежде всего диалектики научного мышления, и стремление опорочить метод исторического материализма, и, наконец, панегирик реформизму — словом, в них есть все, что является типичным для методологии социологического исследования в духе «демократического социализма».

В свое время в основе идеологии «демократического социализма» на Западе лежала теория «этического социализма». Перенося вопрос о причинах социалистической революции из сферы материального производства в область идеальную, социал-демократические теоретики старались вместо материалистической идейно-философской базы подвести под учение о социализме идеалистическую концепцию морально-этической основы социалистического движения. То же самое делают японские идеологи «демократического социализма».

[6] Масамити Рояма, *Путь к демократическому социализму,* Токио, 1960, стр. 299 (на яп. яз.).

«Необходимо путем свободной воли, свободного выбора и, следовательно, путем личной ответственности поставить социализм на морально-этическую основу»[7],— провозгласил Рояма в своем докладе на сессии Конгресса по изучению демократического социализма.

Некоторые правые социал-демократические профессора Японии, говоря об идейно-философской основе «демократического социализма», развивают учение о «ценностях». Так, Сэки в своей книге «Новый социализм» прямо пишет о «тенденции рассматривать социализм как некий поворот в оценке ценностей, как мир новых ценностей, целиком отвергающих догмы старой философской морали»[8]. Значительную часть философского раздела своей работы Сэки посвящает рассмотрению концепций «этических ценностей» применительно к социалистическому движению.

Известно, что теория «этического социализма» и учение о «ценностях» восходят к этической системе Канта. Кантианство, воспринятое в Японии преимущественно сквозь призму неокантианства, лежит в основе морально-этических и философских воззрений многих теоретиков «демократического социализма» в Японии[9]. В этом отношении характерны рассуждения того же Сэки. Основным в его теоретических построениях является тезис о «свободной воле» стремящегося к неосуществимому идеалу человека и положение об «идеальной личности». «Идеальная личность» — это человек, обладающий «моральной свободой» и осуществляющий выбор согласно «свободной воле». По Сэки, высшая моральная ценность — это состояние «идеальной личности», никогда не достигающей в жизни идеала. В данном случае мы имеем японский вариант философского обоснования известной бернштейнианской формулы «цель — ничто, движение — все», составляющей одну из существенных черт социал-реформизма.

В философских воззрениях японского профессора есть одна особенность, наглядно свидетельствующая об антинаучном характере теоретических взглядов, которые он старается

[7] «Задачи демократического социализма в Японии», стр. 7.

[8] Ёсихико Сэки, *Новый социализм,* Токио, 1963, стр. 116 (на яп. яз.).

[9] Неокантианские идеи начали проникать в Японию еще в начале 900-х годов. Но особенно большое распространение они получили вскоре после первой мировой войны. Как и следовало ожидать, новые философские течения нашли в Японии своих последователей, каковыми явились Хадзимэ Танабэ, Гэнъёку Куваки, Сэйити Хатано, развившие бурную деятельность с целью популяризации «новой философии» в своей стране. Под влиянием неокантианства находились и многие другие японские философы из идеалистического лагеря.

подвести под «демократический социализм». Это фидеизм. Сэки постоянно подчеркивает, что субъектом морали в современном социалистическом движении является личность, а не класс. В связи с такой постановкой вопроса о субъекте морали Сэки излагает концепцию «этического индивидуализма». Раскрывая значение этого термина, он вводит понятие «абсолютно всеобщего»: «Понятие личности стоит в одном ряду с абсолютно всеобщим и стремится к некоему универсалу»[10]. Не обошелся Сэки без «абсолютно всеобщего» и в вопросе о «всеобщем благе». Мораль не имеет общественного значения, утверждает Сэки, «это не вопрос о том, как следовать преподанной другими формуле всеобщего блага или установленным социальным стандартам». Человеку нужно самому решать, что такое добро, это решение должно быть «подсказано разумом моего *Я*». Однако, согласно Сэки, разум человека «несовершенен», поэтому понимание им «всеобщего блага» может быть ошибочным. Так Сэки обосновывает неизбежность религии. «Я считаю, — пишет он, — что именно так рождается религиозное состояние, заключающееся в поклонении богу. Бросив себя перед абсолютно всеобщим, внимают откровениям, исходящим от божеской любви, потому что осознают несовершенство своего разума»[11]. Что это, как не проповедь религии, попытка теоретически обосновать необходимость религии?

Какого взгляда на философскую базу «демократического социализма» вообще и своих воззрений, в частности, придерживается сам Сэки? Внешне он старается стать «выше» материализма и идеализма, вернее, пытается примирить их. Так, Сэки не прочь совместить Маркса с Кантом. Он считает, что провозглашенное в «Манифесте Коммунистической партии» положение о свободном развитии каждого человека как условии свободного развития всех согласуется с практическим императивом Канта: «В „Коммунистическом манифесте" Маркс писал об обществе, в котором свободное развитие каждого человека станет условием свободного развития всех. А Кант говорил, что к человеку как человеческой личности нужно подходить не только как к средству, но и как к цели. Смысл слов того и другого в основном один и тот же»[12]. Сэки на словах даже готов признать марксистский метод исторического материализма. Но, исказив сущность этого метода, Сэки отводит ему лишь сферу экономической истории и эко-

[10] Ёсихико Сэки, *Новый социализм,* стр. 110.

[11] Там же, стр. 112.

[12] Там же, стр. 115.

номической деятельности человека, не распространяя его на сферу духовную. Не прочь Сэки примирить марксистов и «новых социалистов» в понимании «ценностей». Но все эти попытки примирить непримиримое лишь еще раз разоблачают Сэки как глашатая идеалистической философии вообще и защитника антимарксистской идеалистической философской базы «демократического социализма», в частности. К теоретическим воззрениям Сэки с полным основанием применимо известное положение В. И. Ленина, раскрывающее суть буржуазной «новейшей философии» — идеализма: «Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма...»[13]. В рассуждениях Сэки об «абсолютно всеобщем» фидеизм как содержание идеалистической философии выступает во всей своей неприглядной наготе.

Весьма знаменательны конкретные результаты, к которым приводят философствования Сэки в политической области. Одно из важных мест в его взглядах занимают рассуждения о «духовных коммуникациях». Будучи применены к реально существующим общественным отношениям, они выливаются в проповедь классовой гармонии, «всепрощения», «вселенской любви». Сэки признает неизбежность столкновения интересов людей в сфере распределения материальных благ. Но эта сторона бытия человека его не интересует, ибо в его глазах материальные блага — всего лишь условие для осуществления «духовных коммуникаций» и моральных ценностей. «Социалисты,— заявляет Сэки,— придают большое значение развитию производительных сил и настаивают на равенстве условий для получения материальных благ. Но все это требуется не более как средство осуществления духовных ценностей»[14]. Такое же значение имеет утверждение правого социал-демократического профессора, что высшей моральной ценностью является состояние «идеальной личности». Чтобы достичь этого состояния, пишет Сэки, человек должен проявлять «моральную энергию». Условием же, способствующим лучшему проявлению «моральной энергии», Сэки считает «любовь», чувство «товарищества», распространяемые на все классовое общество, иными словами, «любовь» между классами. «Для максимального проявления моральных возможностей и способностей моего *Я* необходимо максимальное проявление таких способностей у других. В этом смысле никаких противоречий между интересами *Я* и интересами другого, так же как между индивидуумом и обществом, нет, они скорее находятся в отношениях взаимозависимости»[15],— заявляет Сэки, стараясь внушить читателю мысль о гармоничном развитии буржуазного общества.

[13] В. И. Ленин, *Материализм и эмпириокритицизм,* — Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 380.

[14] Ёсихико Сэки, *Новый социализм,* стр. 116.

В духе социал-реформизма освещает Сэки и другие вопросы «демократического социализма». Так, например, касаясь понятия «класс», Сэки пишет, что оно означает «разделение, основанное на различном уровне общественного влияния с целью заставить других подчиняться моей воле»[16]. Верный своим попыткам ревизовать марксизм, японский профессор утверждает, что сформулированный Марксом классообразующий признак — отношение к орудиям и средствам производства — действителен только для капиталистической формации, и то не как всеобщий закон, а всего лишь как «тенденция». Высказываясь против монопольной частной собственности, Сэки считает, что борьба с господством монополистов должна начинаться с «отстаивания принципа равенства». Об отмене частной собственности на средства производства как подлинном условии равенства Сэки не говорит ни слова.

Можно было бы умножить примеры того, как положения «этического социализма», будучи воплощены в политической идеологии теоретиков «демократического социализма», в Японии на практике ведут к социал-реформизму.

* *
*

Действительность дает нам все новые факты, свидетельствующие о том, что неокантианство уже не отвечает полностью политическим целям «демократического социализма». Будучи основой философско-социологических воззрений социал-демократии «классического» типа, от которой современные социал-реформисты стараются отмежеваться, оно теперь заменяется более «современными» буржуазными философскими концепциями, оправдывающими капиталистический строй в более неприкрытой форме. Среди них одно из первых мест занимает экзистенциализм. В 1958 г. в Токио вышла книга Мицуро Муто под названием «Социализм и философия экзистенциализма», в которой автор под идеологию «демократического социализма» открыто подводит экзистенциа-

[15] Там же, стр. 112.

[16] Там же, стр. 155.

листскую базу. В рассуждениях Муто наглядно проявляются как политическая направленность экзистенциалистской философии в целом, так и антисоциалистическая сущность тех конкретных мероприятий, которые «демократический социализм» считает необходимыми для реализации провозглашенного им идеала человеческой жизни. Муто рассматривает экзистенциализм в качестве идейно-философской базы правого социал-демократизма в силу ярко выраженной антикоммунистической тенденциозности этого философского направления, используя его для теоретического обоснования социал-реформизма. Было бы, конечно, неправильно считать, что Муто, как и другие сторонники «демократического социализма», выступает с открытой апологией капиталистического строя. Он не прочь подвергнуть капитализм критике. Так, говоря о положении народа в современной Японии, Муто пишет о крестьянах, «работающих с раннего утра до поздней ночи», рабочих, которые трудятся, «обливаясь потом в грохоте машин» на крупных предприятиях, где «конвейер диктует людям ритм жизни». Пишет Муто и о резком имущественном неравенстве в Японии. Он констатирует, что есть «люди, которые, выполняя трудную работу, не обязательно достаточно оплачиваются», что их «доходы сравнительно маленькие, жизнь бедная»[17]. Муто признает необходимость уничтожения «темных сил», действующих внутри «сложного социального механизма» буржуазного общества, но, делая это, он категорически отвергает путь революционного преобразования буржуазного общества указанный и научно обоснованный К. Марксом. Единственно приемлемой для «демократического социализма» экономической теорией Муто считает кейнсианство. Чем объясняется такой выбор японского профессора? Его ненавистью к коммунизму, ко всему, с чем связано преобразование буржуазного общества на коммунистических началах. Используя избитые буржуазно-пропагандистские измышления о сущности коммунизма, социал-реформист Муто превозносит кейнсианство как учение, якобы способствующее сохранению личности и раскрытию ее «изначальной» сущности. В толковании Муто эта буржуазная теория оказывает на «сложный социальный механизм» капиталистического государства влияние с «гуманистических позиций» и не дает ему «действовать свободно». Для философского обоснования подобного политического выбора Муто и прибегает к экзистенциализму.

[17] Мицуро Муто, *Социализм и философия экзистенциализма*, Токио. 1958, стр. 3 (на яп. яз.).

Сам Муто является последователем немецкого экзистенциализма. Все важнейшие категории этого философского направления он толкует в духе Ясперса, Хайдеггера. Бросается в глаза, так сказать, сугубо «деловой» подход японского профессора. Его не интересует ни онтологическая схематика, ни теория познания экзистенциализма. Основное внимание Муто уделяет той ее части, из которой легче и наглядней всего выводится философия непосредственного политического действия социал-реформизма. Так, прежде всего Муто проявляет интерес к проблеме свободы в экзистенциализме, настаивая на пресловутой «свободной воле» и «экзистенциальном решении» как ее условии, а также к проблеме «пограничных ситуаций» и «экзистенциальных коммуникаций». Примечательно расширительное толкование у Муто категории «пограничных ситуаций». «Пограничная ситуация» у него — это вся реальная человеческая жизнь, это «узость», в которую заключено «наличное бытие» данного конкретного человека. Раскрывая содержание понятия «пограничная ситуация», Муто, пишет: «Мы рождаемся как мужчина или как женщина от определенных родителей, которых не мы выбираем сами, мы унаследовали определенный характер, встречаемся с определенными людьми, живем в определенном обществе не когда-нибудь, а именно сейчас. Наличное бытие нас, таких, как мы, есть в действительности, заперто в подобную узость и ограничено ею»[18]. Не обходится Муто и без такой экзистенциалистской категории, как «трансцендентное». Она используется им для подчеркивания «непознаваемости» и «неизбежности» «пограничных ситуаций».

Все атрибуты экзистенциалистской философии оказываются очень удобными с точки зрения обоснования политической и экономической программы «демократического социализма», когда Муто переходит к рассмотрению конкретных политических вопросов.

Известно, что, играя на антикапиталистических чувствах трудящихся масс, правые социал-демократические лидеры стараются придать своим программам антикапиталистическую, вернее, антимонополистическую направленность. Но эта особенность вытекает не из научного понимания законов общественного развития и осознания классовых интересов трудящихся, как это имеет место в теории научного социализма, а из совершенно иных побуждений. Вот что говорит по этому поводу Муто: «Противодействие капитализму в де-

[18] Там же, стр. 57.

мократическом социализме своим источником имеет экзистенциальное решение каждого пролетария осуществлять принципы исконного образа жизни для себя как человеческого существа»[19]. Все организации социалистического движения, по мнению Муто, должны служить выявлению такого «экзистенциального решения» пролетариев. Для Муто пролетарская партия — это не передовой, организованный отряд рабочего класса, выражающий и защищающий его классовые интересы, а «общественная организация», которая в случае прихода к власти должна всего лишь «призвать к жизни экзистенциальное решение пролетариев». Типично экзистенциалистски решает японский профессор вопрос о классовой борьбе. Он ее не признает вовсе, сводя всю проблему борьбы с капитализмом к поддержанию «экзистенциальных коммуникаций». Характерно, что в духе теории «экзистенциальных коммуникаций» Муто истолковывает всю экономическую программу Социалистического интернационала. Выдвигаемые в ней требования частичного изменения материального положения и экономических прав трудящихся капиталистических стран истолковываются им как «условие для осуществления экзистенциальных коммуникаций». Обеспечить «экзистенциальные коммуникации», по Муто, призвано и так называемое «государство демократического социализма», к построению которого призывают правые социал-демократы. Не обходит в своих экономических исследованиях Муто и такой важный вопрос, как экономическое планирование. Осуждая на словах анархию капиталистического производства, он возлагает на «государство демократического социализма» задачу «планирования экономического механизма». Но было бы глубоко ошибочным полагать, будто Муто понимает планирование в научном значении этого слова, как сложный комплекс экономических мероприятий, намеченных на основе данных научного анализа и по-настоящему возможных при условии ликвидации частной собственности на средства производства. Экономическое планирование, вещает правый социал-демократический профессор, «в конечном итоге должно преследовать цель стимулирования исходного экзистенциального решения каждого пролетария... и создавать условия для наличного бытия, для обеспечения экзистенциальных коммуникаций в личной жизни и на производстве»[20].

Что означают все эти философские премудрости Муто,

[19] Там же, стр. 130.
[20] Там же, стр. 132.

если перевести их на язык конкретной политической борьбы? Не что иное как попытку направить борьбу рабочего класса по руслу социал-реформизма, добивающегося частичного изменения положения трудящихся при сохранении капиталистического способа производства. Это становится особенно ясно, если мы вспомним, какой смысл экзистенциализм вкладывает в понятия «экзистенциальное решение», «экзистенциальные коммуникации» и т. д. Иррационально-мистические по своему содержанию, они представляют собой философское выражение крайнего буржуазного индивидуализма, стремящегося противопоставить личность обществу и доказать волюнтаристский характер свободы. Конкретное «наличное» бытие человека (общественные интересы, производственная деятельность и т. д.) экзистенциализм противопоставляет иррациональной «экзистенциальной жизни» и рассматривает его как условие существования экзистенции. Поскольку в глазах профессора Муто только кейнсианство способно поддержать условия жизни человека как «наличного» бытия без разрушения человеческой экзистенции, постольку и политическая практика пролетариата в толковании этого теоретика социал-реформизма должна свестись к отдельным, частичным изменениям «наиболее крайних сторон» капиталистической системы, как это рекомендуется Кейнсом.

Вполне конкретную политическую нагрузку несут и рассуждения Муто о демократии, «экзистенциальной ответственности» и «подлинном *Я*». Возлагая вину за бедственное положение трудящихся в условиях капиталистического общества на «сложный социальный механизм», Муто считает, что его можно отрегулировать путем повышения роли государства и поддержания таким путем демократии. Но, по Муто, «окончательный источник демократии заключается в том, что каждый человек определяет способ осуществления своей политической практики на основе своей собственной воли»[21]. Это так называемая экзистенциальная политическая практика. Оказывается, «демократия, которую принесет экзистенциальная политическая практика, не обещает людям счастья. Свобода сама по себе не принесет нам хлеба. Свой хлеб мы должны добывать на свою ответственность. Если мы сделаем хоть один ошибочный шаг, нашим уделом станет бедность, безработица, голод, смерть. Ответственность за такую судьбу мы должны возлагать только на самих себя»[22]. Итак,

[21] Там же, стр. 44.
[22] Там же.

если кто-либо из рабочих капиталистических предприятий оказался выброшенным на улицу, пополнив собой армию безработных, то это произошло не потому, что основной причиной безработицы является капиталистический способ производства, а потому что он где-то сделал «ошибочный шаг» и винить за случившееся должен лишь самого себя. Иными словами, десятки тысяч японских шахтеров, оказавшихся уволенными в результате пресловутой «рационализации производства», должны винить самих себя в том, что произошло. Самих себя должны винить и тысячи других японских рабочих, ставших безработными, потому что они, говоря словами Муто, где-то сделали «ошибочный шаг», т. е. поступили неправильно. А что значит поступать «правильно» с точки зрения хозяина предприятия, от которого зависит судьба рабочего? Это значит терпеливо переносить тяготы капиталистической эксплуатации, не роптать и не участвовать в рабочих организациях, в крайнем случае можно стать членом какого-нибудь желтого профсоюза.

К аналогичным результатам приводят и рассуждения Муто о «подлинном *Я*». «Многие пролетарии,— пишет он,— рассматривая ситуацию, в которую заброшено их наличное бытие, как „пограничную ситуацию", прежде всего обнаруживают, что они родились и выросли в бедной семье и сейчас продолжают жить в ней, но они ведь не по своему выбору родились в этой бедной семье... Свое подлинное *Я* пролетарий может найти только в себе, родившемся в этой бедной семье»[23]. Что это, как не проповедь примирения с существующей бедностью и бесправием? Если, согласно экзистенциализму, «жизнь в бедной семье» — это всего лишь «наличное бытие», условие для осуществления «подлинного *Я*», то стоит ли заботиться о ее улучшении? Нужно осознать неизбежность такого положения и сосредоточиться на своей экзистенции.

С особой силой фатально-пессимистические призывы Муто прозвучали на сессии Конгресса по изучению демократического социализма, где он изложил теорию «последовательного реализма». «Последовательным реализмом» Муто называет осознание и примирение рабочего с его положением на производстве и в обществе. «Трудящиеся должны рассматривать трудовой процесс, в который они оказались заброшенными, так, как он есть,— поучает социал-демократический теоретик.— Сейчас много такого, что сдерживает требования,

[23] Там же, стр. 121.

достойные человека, и на это весьма неприятно смотреть. Но вне этого не может быть меня, взятого в данный конкретный момент. Я могу быть только в себе, находящемся в такой ситуации. Используя широко распространенный в философии экзистенциализма термин, такую ситуацию можно назвать „пограничной ситуацией", как таковую ее и нужно рассматривать»[24]. В этом высказывании еще раз проявился истинный смысл и подлинное назначение философствований Муто по поводу «пограничных ситуаций» — они оказались особенно удобными для оправдания существующего положения вещей в капиталистическом мире. Больше того, Муто призывает трудящихся «не унывать» в условиях такой ситуации. Это он называет «преодолением нигилизма»! В его толковании такое преодоление заключается в следующем: ситуация, в которой находится рабочий, не обязательно легка для жизни: у рабочего может наступить «разочарование», его-то и нужно преодолеть[25]. Иными словами, Муто выступает прямым защитником социального строя, обрекающего трудящихся на неравное положение.

Желание заставить пролетариев смириться с буржуазным обществом и существующим в нем положением вещей сквозит во всех рассуждениях Муто. В тех же случаях, когда в каких-то положениях экзистенциализма косвенно, в извращенной форме отражаются противоречия между человеком и буржуазным обществом, Муто старается обойти их, поскольку они не соответствуют его политическим целям. Излагая основы философии экзистенциализма, Муто ничего не сказал, например, об экзистенциалистской категории «man» как некой безличной темной силе, довлеющей над человеком и в аллегорически-философской форме выражающей буржуазное общество. Умолчал Муто и о тех тенденциях отрицания буржуазного государства и критики отдельных сторон политики буржуазных правительств, которые свойственны некоторым представителям экзистенциалистского гуманизма и которые заставляют их занимать политические позиции, прямо не вытекающие из экзистенциалистской философии.

Так обнаруживается одна существенная черта воззрений Муто — их ярко выраженный конформистский характер и эклектическое соединение в них экзистенциализма с прагматизмом.

Факт взаимосвязи прагматизма с экзистенциализмом уже

[24] «Задачи демократического социализма в Японии», стр. 31.
[25] Там же, стр. 38.

неоднократно подчеркивался марксистскими историками философии [26].

Из японских авторов этому вопросу уделил много внимания известный философ-марксист Тадаси Ои. В своей книге «Логика японской идеологии нового времени» он предпринял специальное исследование истории распространения прагматизма в Японии и его влияния на философские и политические взгляды представителей общественной мысли [27]. Есть все основания считать, что достаточно сильная прагматическая традиция в японских идеях последнего столетия оказала серьезное влияние на идейно-философские воззрения Муто и других японских теоретиков «демократического социализма». Не говоря о неоднократном подчеркивании многими правыми социал-демократическими теоретиками «близости» к жизни, «полезности», «практической применимости» их идей, что находится в полном соответствии с прагматистским толкованием значения научной истины, у Муто, например, мы встречаем положения, перекликающиеся с высказываниями некоторых японских прагматистов прошлого.

Прагматизм стал известен в Японии еще в конце XIX в. По мере перерастания японского капитализма в империалистическую стадию распространение этого философского течения в стране особенно усилилось. На 900-е годы падает расцвет литературно-критической деятельности крупнейшего представителя японского прагматизма Тэнкэй Хасэгава, автора пресловутой теории «осознанного реализма». Тэнкэй провозгласил реализм, «не видящий ничего, кроме мира, ощущаемого пятью чувствами», в котором происходят «беспредельные изменения в результате действия слепых сил». Действительность представляет собой «хаос», только такая «хаотичная» действительность реальна. Осознание этого и есть «осмысленный реализм». Ибо чувство глубокой печали требует «обнажения действительности и решимости к смерти» [28]. Не дело человека размышлять над действительностью, он должен воспринимать ее и свое место в жизни так, как они

[26] См., например, книгу швейцарского философа Т. Шварца «От Шопенгауэра к Хайдеггеру» (М., 1964). В ней, в частности, автор рассматривает американский прагматизм в качестве предшественника экзистенциализма Ясперса (стр. 243). Прагматическим по существу является тезис Ницше о путях достижения «возвышающейся жизни» истинным познанием. Полезность для жизни и истинность для него тождественны (см. стр. 41).

[27] Тадаси Ои, *Логика японской идеологии нового времени,* Токио, 1958, стр. 289 (на яп. яз.).

[28] Тадаси Ои усматривает в этих и других высказываниях Тэнкэй экзистенциалистские мотивы.

есть на самом деле, учил Тэнкэй. На практике его «осмысленный реализм» выливался в открытое оправдание капиталистической эксплуатации и социального неравенства. «Я думаю,— писал Тэнкэй,— что мы должны всемерно поощрять распространение принципа самого последовательного реализма.

В чем сущность этого принципа? Говоря в общих словах, это принцип такого воспитания, при котором каждый воспитуемый до конца осознает свое место в обществе. Сын зеленщика должен осознать, что он сын зеленщика, сын лавочника должен осознать, что он сын лавочника, сын чиновника должен осознать, что он сын чиновника, сын аристократа должен осознать, что он сын аристократа. Это и есть так называемое реалистическое воспитание. Сыну рикши, сыну лавочника, торгующего сладостями, сыну мелкого служащего — детям всех трудящихся классов необходимо внушить знания об их действительном месте в жизни. И в целях и в идеалах этого осознания мы видим их счастье, условие процветания общества, развития культуры» [29].

Чем отличаются рассуждения «демократического социализма» Муто от рассуждений Тэнкэй? По сути дела ничем: тот и другой в приемлемой для себя форме защищают капиталистический общественный строй. Больше того, и в рассуждениях Муто и в философствовании его невольного предтечи Тэнкэй есть нечто такое, что напоминает конфуцианский тезис о «выправлении имен» (чжэн мин), предписывавший каждому человеку знать «свое место» в обществе, оправдывавший сословную систему в древнем Китае. И если в те далекие времена он и сыграл некоторую позитивную роль в укреплении централизованного феодального господства, то повторение его путем отстаивания экзистенциалистского тезиса о «последовательном реализме» сейчас, в условиях капиталистического государства, в устах социал-демократического теоретика звучит как парадокс [30]. Глубокое взаимопроникновение прагматизма и экзистенциализма обнаруживается и в философских воззрениях крупнейшего японского философа-идеалиста Нисида. Так называемый «чистый опыт», занимающий центральное место в теоретических построениях этого японского философа, весьма близок к «потоку сознания»

[29] «Тайё», 1908, № 8, стр. 157—158.

[30] В своей книге «Логика японской идеологии нового времени» Ои отмечает, что в первый период распространения в Японии раннего прагматизма некоторые японские философы сравнивали его с чжусианским конфуцианством.

Джемса, а понятие «места» (основная категория теории познания Нисида) близко понятию «ситуация» у Дьюи[31].

Прагматизм оказал большое влияние на общественно-политические воззрения японских буржуазных философов. Это проявилось, например, во взглядах такого крупнейшего японского прагматиста, как Одо Танака, идеолога японской либеральной буржуазии 1910—1920 гг. У Дьюи Танака воспринял, в частности, идею «замещения», а у Джемса — теорию «радикального эмпиризма», которую и положил в основу своей теории «радикального индивидуализма». Та и другая использовались Танака для философского обоснования идей безудержного буржуазного индивидуализма и классового сотрудничества абсолютистского государства. Жизнь человека, утверждал Танака, зависит в конечном итоге не от социально-экономической структуры общества, в котором он живет, а от его «таланта», который следует «умело» применить в жизни. Иными словами, еще Одо Танака по существу предвосхитил экзистенциалистский тезис Муто о том, что положение рабочего в обществе зависит только от него самого. Хотя у Танака этот тезис предназначался в основном для оправдания капиталистического бизнеса, сущность рассуждений Танака и Муто одна: тот и другой затушевывали факт классовой эксплуатации, сводя всю проблему положения человека в капиталистическом обществе к его индивидуальным, личным качествам.

Итак, в лице Муто японский «демократический социализм» имеет теоретика, упорно старающегося подвести под него в качестве философской базы экзистенциализм. Чтобы подкрепить свои теоретические позиции и оправдать полный отход правой социал-демократии от марксизма, Муто пытается обнаружить экзистенциалистские идеи во взглядах японских философов недалекого прошлого с целью доказать таким образом некую «преемственность» своих воззрений. Подобную операцию он проводит, например, над Киитиро Сода, одним из либерально-буржуазных политических деятелей 20-х годов XX в. Муто превозносит Сода как «проповедника индивидуализма», «одного из немногочисленных в Японии предшественников демократического социализма»[32]. В философских воззрениях Сода (а в их основе лежало кантианство), в частности, в разработанной им «философии крайней идеи» Муто усматривает такие экзистенциалистские катего-

[31] Тадаси Ои, *Логика японской идеологии нового времени,* стр. 137, 138.
[32] Мицуро Муто, *Социализм и философия экзистенциализма,* стр. 167.

рии, как «пограничная ситуация», «экзистенциальное решение» и т. д. Но желание Муто установить теоретическое родство с Сода, идеологом либеральной буржуазии, ничего не добавляет к его характеристике как теоретика «демократического социализма», целиком стоящего на позициях буржуазной философии.

Вместе с тем Муто стремится объяснить необходимость «экзистенциального озарения» в «демократическом социализме» ссылками на идейно-политическую обстановку, сложившуюся в послевоенной Японии. В докладе на сессии Конгресса по изучению демократического социализма он, освещая внутриполитическое положение современной Японии, использовал такие экзистенциалистские характеристики: японцы в послевоенные годы были «предоставлены сами себе», «поставлены перед ничто», «почувствовали на себе суровость свободы». По Муто, в 50-е годы в Японии усилился процесс «атомизации» общества, человека все более охватывало чувство отчуждения, беспокойства. Так родился «массовый человек специфического японского типа», «человек, заброшенный внутрь некой структуры»[33]. Во всех этих экзистенциалистских характеристиках, конечно, находит отражение факт ухудшения положения трудящихся капиталистической Японии по мере развития монополистического капитализма. Особо пагубное влияние на развитие личности имеет усиление государственно-монополистических тенденций в стране, рост бюрократических организаций, воздействие «средств массовой информации» и всевозможных буржуазных псевдоколлективов — различных «групп давления», «групп интереса» и т. д. О том, что эти процессы в буржуазной Японии сейчас развиваются особенно быстро, свидетельствуют и признания ряда сторонников «демократического социализма». Некоторые из них рассматривают японское общество как «массовое общество» со специфическим для него поглощением индивидов социальной машиной. Вместе с тем все эти явления не могут не способствовать подъему классового сознания и объединению рабочих и всех трудящихся для расширения подлинно демократического движения. В послевоенной Японии, собственно, это и произошло: обострение классовых противоречий в стране в результате присущей ей политической и экономической обстановки привело к невиданному росту забастовочной борьбы, общему подъему социалистического движения.

[33] «Задачи демократического социализма в Японии», стр. 24.

По-другому рассматривает проблему человека в буржуазном обществе Муто. Выводы, к которым он приходит в результате своих наблюдений, прямо противоположны тем, которые должны логически вытекать из задачи революционного преобразования общества и объективного, подлинно научного толкования исторического процесса. Общественно-политические и экономические явления, которые наблюдаются в послевоенной Японии, Муто использует для утверждения и распространения экзистенциалистской философии, для превращения боевого, революционного движения трудящихся масс в морально-этическое движение социал-реформистского толка. Отсюда особый вред рассуждений Муто, как и экзистенциалистской философии вообще, для японских трудящихся, в особенности для молодежи. Чутко реагирующая на всякие изменения в жизни и глубоко переживающая свой разлад с буржуазным обществом, она в то же время легко становится жертвой, экзистенциалистских проповедей, которыми ее пичкают социал-реформистские пропагандисты. Японский философ-материалист Кэн Ямадзаки характеризует экзистенциализм как «идеологию эскапизма» [34], желая подчеркнуть, что бегство от действительности является характерной чертой философии экзистенциализма. Но, как свидетельствуют об этом рассуждения того же Муто, экзистенциализм — это не столько идеология бегства от буржуазной действительности, сколько идеология примирения с ней и утверждения ее. Считая, что подлинная философия должна играть активную роль в жизни, Ямадзаки отказывает экзистенциализму в праве называться философией. Он отмечает, что «экзистенциализм лишь рядится в философские одежды, его результаты далеки от философии, это всего лишь выражение „печали жизни“» [35]. В данном случае Ямадзаки вряд ли прав. Современный экзистенциализм претендует быть мировоззренческой наукой, он старается по-своему объяснить буржуазную действительность и дать трудящимся рецепт поведения в ней. Отсюда необходимость последовательной борьбы с ним во имя утверждения марксизма-ленинизма.

Кстати сказать, логика событий в послевоенной Японии заставляет некоторых японских философов покидать лагерь экзистенциализма и переходить на позиции материализма. На такой путь, например, стал Рисаку Мутай, один из представителей «киотской школы», в прошлом последователь Нисида [36]. Убедившись в беспомощности проповедуемого экзистенциализмом индивидуалистического гуманизма, Мутай признал важность коллективных действий масс как творцов истории. В одной из последних работ, часть которой опубликована на русском языке, интерес Мутай к материалистическому пониманию истории проявляется особенно наглядно [37]. В частности, указанную выше «проблему отчуждения», неправильное, идеалистическое толкование которой является одной из причин распространения экзистенциалистской философии, Мутай пытается осветить с материалистических позиций, связывая ее разрешение с проблемой частной собственности [38]. Подобная эволюция воззрений Мутай очень показательна: она еще раз свидетельствует о том, что тот, кто искренне заинтересован в преобразовании буржуазного общества, не может не признать истинности диалектического и исторического материализма как философии исторического действия.

Итак, в основу «демократического социализма» в Японии правые социал-демократические теоретики стараются положить неокантианство, экзистенциализм и другие идеалистические философские системы. Это определяет реформистский, оппортунистический характер «демократического социализма», идеи которого правые социал-реформисты стараются распространить среди трудящихся. Между тем только политическая теория, опирающаяся на марксистско-ленинскую философию, может вооружить рабочий класс и всех трудящихся знанием законов общественного развития и путей преобразования буржуазного общества. Такой теорией является учение о научном коммунизме, истинность которого доказана всем ходом исторического развития, несмотря на попытки идеологов правой социал-демократии подменить его реформистской теорией «демократического социализма».

---

[34] Кэн Ямадзаки, *Основные черты современной японской философии*, Токио, 1957, стр. 283 (на яп. яз.).

[35] Там же, стр. 101.

[36] Об эволюции Рисаку Мутай подробно говорит Тадаси Ои в своей книге «Японская интеллигенция» (Токио, 1957). Приветствуя этот шаг известного японского философа, он критикует экзистенциализм с позиций марксистской философии, показывая его антигуманистический характер.

[37] См. ст.: Рисаку Мутай, *Целостный человек и гуманизм*, — «Современные прогрессивные философы Японии», М., 1964, стр. 58—80.

[38] Анализ проблемы отчуждения с марксистских позиций см. в кн.: М. Петросян, *Гуманизм*, М., 1964.

Э. Ю. ГАСАНОВА

ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В ТУРЦИИ В ПЕРИОД БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1908 г.

Первая русская буржуазно-демократическая революция 1905—1907 гг. оказала огромное влияние на весь Восток, в том числе на Турцию.

Как указывал В. И. Ленин, «пробуждение к политической жизни азиатских народов получило особенный толчок от русско-японской войны и от русской революции»[1]. «Вслед за русским движением 1905 года, — писал также В. И. Ленин, — демократическая революция охватила всю Азию — Турцию, Персию, Китай. Растет брожение в английской Индии... Мировой капитализм и русское движение 1905 года окончательно разбудили Азию. Сотни миллионов забитого, одичавшего в средневековом застое, населения проснулись к новой жизни и к борьбе за азбучные права человека, за демократию»[2].

Влияние русской революции на Турцию было особенно благотворным потому, что страна уже долгое время переживала острый политический кризис. На протяжении XIX в. неуклонно росли национально-освободительные движения нетурецких народов, населявших территорию Османской империи. Эта борьба особенно усилилась в конце XIX — начале XX в., во время деспотического правления «кровавого султана» Абдул Хамида II. Вслед за сербами, греками, болгарами выступили на борьбу за независимость и национальное самоопределение македонцы, албанцы, армяне. Пробудилось национальное самосознание и у самих турок. Вначале оно проявлялось в борьбе против султанского самодержавия.

[1] В. И. Ленин, *События на Балканах и в Персии,* — Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 221.

[2] В. И. Ленин, *Пробуждение Азии,* — Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 145—146.

Наступление реакции прервало начавшееся было в период танзимата развитие турецкой литературы. Литературная жизнь почти приостановилась, было запрещено издание крупнейшего общественно-литературного журнала «Сервет-и фюнун» («Сокровище наук»). Русский публицист И. И. Голобородько писал, что абсолютизм в первую очередь повел наступление на прессу, театр и литературу, так как они питали либеральные настроения в среде турецкой интеллигенции, усилиями которой главным образом и была добыта в 1876 г. «конституция Мидхата». На писателей обрушились жестокие преследования. Мидхат-паша, Намык Кемаль и многие другие были устранены с литературной арены: одни были умерщвлены, другие арестованы, третьи изгнаны из страны. Вместе с ними замерли и общественные мотивы, три десятилетия вдохновлявшие турецкую литературу[3]. Народное просвещение оказалось в руках совершенно невежественных людей. Из высших, средних и начальных школ изгонялись малейшие проявления научности, не говоря уже о свободомыслии; из словарей были выброшены «опасные слова» и понятия, такие, как «свобода», «конституция», «родина» и т. д.[4].

Положение турецкого народа в Османской империи было противоречивым. С одной стороны, он сам находился под гнетом абдулхамидовской деспотии иностранного империализма, с другой — на него как на господствующую народность нередко распространялась ненависть нетурецких народов империи, вызванная жестокостью их угнетателей, прежде всего турецких феодалов и бюрократии.

Огромную роль в формировании идеологических течений в Турции играла зависимость страны от империалистических держав. На рубеже XIX и XX вв., когда завершился территориальный раздел мира и началась борьба за передел его, Турция окончательно перешла на положение полуколонии. Режим капитуляций, различного рода другие неравноправные договоры, займы и концессии, Османский имперский банк, Управление Османского долга и т. д. не оставляли Турции не только экономической, но и политической самостоятельности. Империалистические державы вмешивались во внутренние дела Османской империи, используя для этого любые поводы, в особенности национально-освободительные движения нетурецких народов и непрекращающийся финансовый кризис им-

[3] См. И. И. Голобородько (Южанин), *Старая и новая Турция,* М., 1908, стр. 102—103.

[4] Halide Edip Adivar, *Türkiyede Şark. Carp ve amerikan tesirleri,* İstanbul, 1956, s. 75.

перии. Почти открыто выдвигались планы расчленения страны. Англия, уже господствовавшая в Египте и юго-восточной части Аравийского полуострова, готовилась захватить остальные азиатские районы Османской империи; Германия при помощи Багдадской железной дороги собиралась установить господство над всей Малой Азией; Франция хотела завладеть Сирией и Ливаном; Италия — Триполитанией; царская Россия — господствовать над Константинополем и проливами. Правящие круги балканских государств — Сербии, Греции, Болгарии, Черногории — также готовы были принять участие в разделе Османской империи.

Важные последствия имело господство иностранного капитала внутри страны. Иностранный капитал, стремясь использовать Турцию в качестве аграрно-сырьевой базы, тормозил развитие турецкой экономики, консервировал феодальные отношения. Иностранные концессионеры развивали здесь преимущественно добывающую промышленность, а также промышленность по первичной обработке сельскохозяйственного сырья. Сельское хозяйство Турции оставалось на самом низком уровне. Основная часть земли находилась в руках небольшой кучки помещиков. Быстрыми темпами шел процесс обезземеливания крестьянства, но слабость промышленного развития страны приводила к тому, что обезземеленные крестьяне становились не пролетариями, а пауперами, лишенными и земельной собственности, и возможности получить работу на промышленных предприятиях.

В этой обстановке в Турции в 1908 г. произошла буржуазная, так называемая младотурецкая революция. Она была вызвана всем ходом социально-экономического развития страны и прежде всего появлением и ростом турецкой национальной буржуазии (по преимуществу торговой). Руководила подготовкой и проведением революции младотурецкая партия «Иттихад ве теракки» («Единение и прогресс»), отражавшая интересы этой национальной буржуазии. Еще в 1889 г. под этим названием была создана тайная организация учащихся Военно-медицинской школы в Стамбуле. Затем в короткий срок к младотуркам (иттхадистам) примкнуло много учащейся молодежи и передовой интеллигенции, преимущественно из офицеров. Организация имела свои филиалы как в самой Турции, так и за ее пределами — в Париже, Женеве, Каире. Женевский филиал именовался «Иттихад ве инкиляб джемиети» («Общество единения и революции»), каирский — «Джемиет-и ахдие-и османие» («Общество Османского соглашения»). В Стамбуле действовали «Ихтилял-и аскерлер джемиети» («Общество революционных солдат») и «Харбие юксек мектеблери иттихады» («Единение высших военных училищ»). С 1892 г. в Париже выходил печатный орган иттихадистов — газета «Мешверет» («Дебаты»).

Младотурки вели усиленную подготовку к революционному выступлению. На Парижском конгрессе в 1907 г. они вступили в блок с некоторыми нетурецкими буржуазно-националистическими партиями, в том числе с дашнаками. Немного позднее был установлен контакт и с «левицей» — македонской революционной организацией, возглавлявшейся революционным демократом Яне Сандански. В результате всей этой подготовки руководимые младотурками офицеры турецкой армии в Македонии подняли в июле 1908 г. восстание, и спустя две-три недели самодержавный режим Абдул Хамида II рухнул. По требованию младотурок султан вынужден был восстановить конституцию 1876 г.

Все прогрессивные элементы в Турции возлагали на младотурецкую революцию большие надежды. Однако эти надежды не оправдались. Младотурки ограничились восстановлением конституции 1876 г. и некоторыми верхушечными реформами либерального характера, а самые острые вопросы — национальный, крестьянский и рабочий — не только не были разрешены, но даже и не поставлены. В итоге революция 1908 г., начавшись с полупобеды, через несколько лет закончилась фактическим поражением.

Тем не менее младотурецкая революция была важным событием в жизни турецкого народа. Нельзя не согласиться с прогрессивной турецкой журналисткой и общественной деятельницей Сабихой Сертель, которая, отмечая значения этой революции, говорила: «Как бы там ни было, но революция 1908 г. представляет собой большой шаг на пути буржуазно-демократической революции, и по сравнению с танзиматом и периодом первой конституции является большим рывком в сторону пробуждения»[5]. Особенности социально-экономического, политического и идеологического развития турецкой нации и прежде всего слабость демократических слоев турецкого общества обусловили характер этого пробуждения турецкого национального самосознания, о котором говорила Сабиха Сертель. С самого начала оно приняло форму буржуазного национализма.

После революции 1908 г. на первый план в общественной жизни Турции выходили следующие течения: уже ранее существовавшие османизм и панисламизм, а также новые — тюркизм (тюркчюлюк) и его ответвления — халкчылык (на-

[5] Sabica Sertel, *Tevfik Fikret (ideolojisi ve felsefesi)*, Sofya, 1957, s. 36.

родничество), тюркчеджилик (тюркизм в языке), пантюркизм, пантуранизм. Революционные события способствовали их оживлению и группированию вокруг определенных органов печати. Этому оживлению способствовала и отмена предварительной цензуры, хотя некоторые ограничения для печати сохранились, так как изданные тогда законы о печати и издательстве (от 16 июля 1909 г.) разрешали издание газет, книг и журналов лишь по согласованию с Министерством внутренних дел или губернатором [6].

И. И. Голобородько, характеризуя оживление в прессе после революции 1908 г., писал, что редакции превращались в политические клубы, в которых обсуждались и вырабатывались лозунги дня. «Газеты свергают одних министров — кабинет Саида-паши — и ставят других. Газета проникает во все уголки общественной жизни, стремясь выяснить и устранить ее дефекты» [7]. Сравнительно большим тиражом выходили газеты «Икдам» («Прогресс»), «Сабах» («Утро»), «Иттихад ве теракки» («Единение и прогресс»), «Сервет-и фюнун» («Сокровище наук»). Перенесли свои издания из-за границы в Турцию газеты «Мешверет» («Дебаты») «Теракки» («Прогресс») и др.

В стране появились первые профсоюзные и политические организации пролетариата (весьма умеренного направления) со своими печатными органами. В Измире стала выходить первая социалистическая газета на турецком языке — «Иршад» («Наставление»).

Активизировалась деятельность буржуазных организаций нетурецких народов империи. Как отмечала в своих мемуарах турецкая буржуазная писательница Халиде Эдиб, после революции 1908 г. почти все нетурецкие элементы — христиане и мусульмане — создали свои политические национальные клубы [8].

Немногие газеты, выходившие при старом режиме, стали менять свое содержание. Прежде они заполняли свои полосы длиннейшими описаниями балов и всякого рода официальных и неофициальных торжеств, а после революции стали все же уделять внимание таким вопросам, как деятельность министров, и даже женскому равноправию. Но наибольшее распространение получили газеты, начавшие выходить только после революции. Кроме политических статей они печатали

[6] Iskit Server, *Türkiyede neşriyat hareketlerine bir bakış*, Istanbul, 1939, s. 130—131.

[7] И. И. Голобородько, *Старая и новая Турция*, стр. 110.

[8] «Memoirs of Halide Edip», London, 1926, p. 322.

много научно-популярных очерков, разъяснявших, например, вопросы государственного права, а также литературных [9]. Большой популярностью пользовались сатирические газеты и журналы «Гевезе» («Болтун»), «Бошбогаз» («Говорун»), «Карагёз» («Петрушка»).

В начале своего правления младотурки выступали больше всего как сторонники османизма, идеология которого возникла в конце XIX в. отчасти как порождение турецкого буржуазного либерализма, но главным образом как реакция на национально-освободительное движение нетурецких народов Османской империи. Согласно этой идеологии, все подданные империи объявлялись «османами» без различия вероисповедания и национальной принадлежности. Ряд прогрессивных деятелей конституционного движения конца XIX в. — Мидхат-паша, лидеры «новых османов» Намык Кемаль, Шинаси и др. — были убежденными приверженцами османизма. Будучи искренними патриотами, они надеялись, что юридическое равенство всех подданных империи и ликвидация самодержавного строя помогут преодолеть отсталость страны и удержать империю от краха. «Новые османы», перенося из Европы на турецкую почву западные буржуазно-демократические идеи, выдвигали традиционный лозунг — «Свобода, равенство и братство», бичевали существовавший в Османской империи национальный гнет, межнациональную и межрелигиозную рознь и противопоставляли султанскому деспотизму доктрину братства.

Правда, уже с самого начала идеология османизма включала и реакционные тенденции, направленные на насильственную ассимиляцию нетурецких народов империи, на создание препятствий их свободному национальному развитию. В дальнейшем политические и государственные деятели младотурок углубили эти реакционные стороны османизма и широко использовали его в шовинистических целях. Поэтому следует согласиться с израильским востоковедом Уриелом Хейдом, который в своей работе «Основы турецкого национализма» отмечает, что практически идеи османизма стали ширмой для отуречивания государства [10]. Однако в предреволюционный период и сразу после революции, когда младотурки еще были кровно заинтересованы в поддержке со стороны нетурецких народов, доктрина османизма выдвигалась как символ единства действий против абдулхамидовской деспотии. Многим

[9] И. И. Голобородько, *Старая и новая Турция*, стр. 112.

[10] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, London, 1950, p. 73.

тогда казалось, что младотурки действительно отстаивают османизм именно в таком его понимании.

Распространению этих иллюзий способствовала общая обстановка, сложившаяся в Османской империи в результате революции 1908 г. Победа над абдулхамидовским деспотизмом вызвала всеобщее ликование. Повсюду происходили демонстрации солидарности различных национальностей. Турецкая писательница Халиде Эдиб, описывая те дни, отмечала, что эмоции народа, чувство радости за торжество принципов свободы, равенства и справедливости были так сильны, что все, кто в то время жил в Турции, испытывали глубокое волнение. «Никогда ранее за все время своего существования,— писала Халиде Эдиб, — Османская империя не видела такой веры своих народов в один идеал, такой любви к стране» [11].

Пропаганду османизма проводило в своем журнале Общество османской истории («Тарих-и османи джемиети»). Примечательно, что помимо турок Абдуррахмана Шерефа (председатель), Неджиба Асыма, Ахмеда Тевхида и др. в этом журнале сотрудничали также албанец член Государственного совета Искандер Янко Худжи, армянин, один из ведущих сотрудников газеты «Сабах», Диран Киликьян, грек — депутат Королиди, католический иерарх Ефрем Рахмани [12] и др.

Идеологии османизма придерживалась также группа турецких интеллигентов, получивших образование в европейских странах и в иностранных колледжах Турции и называвших себя модернистами [13]. В эту группу входили поэты и писатели: Тахсин Нихад, Ахмед Хашим, Хамдулла Субхи, Кёпрюлюзаде Мехмед Фуад, Эмин Бюленд, Мехмед Бехчет, Фазыл Ахмед, Джемиль Сюлейман, Якуб Кадри, Рефик Халид, Шехабеддин Сюлейман, Джеляль Сахир, Халиде Эдиб и др. Свою литературную деятельность они сосредоточили в обществе «Феджр-и ати» («Грядущая заря») и его печатном органе — газете «Сервет-и фюнун», которая вновь стала выходить в 1908 г.

Редактором и издателем газеты «Сервет-и фюнун» был в то время Ахмед Исхан. Своей идеологической платформой газета объявила османизм. В ней публиковались многочисленные статьи, рассказы, рисунки, изображавшие возникшую в Турции в то время и после революции 1908 г. обстановку дружбы между различными национальностями. По существу

[11] Halide Edip, *Conflict of East and West in Turkey,* Lahore, 1936, p. 84
[12] Iskit Server, *Türkiyede neşriyat hereketlerine bir bakış,* s. 131.
[13] اسماعیل حکمت تورك ادبیاتی تاریخی، باکو ۱۹۲۶ س، ٥ — ٤ ص.

османизм здесь отражал интересы турецкой национальной буржуазии. Модернисты-османисты считали основой построения современного культурного общества идею возвышения государства, его самостоятельного политического и экономического развития. Несмотря на то что они были западниками, в их творчестве значительное место занимали антиимпериалистические мотивы.

В начале своей деятельности османисты-модернисты не разделяли шовинистических взглядов лидеров правящей партии «Иттихад ве теракки» и по ряду вопросов расходились с их мнением (например, в вопросах просвещения, языка, литературы и т. д.). Впоследствии значительная часть модернистов отошла от прогрессивных позиций «Феджр-и ати».

Идеалы османизма разделял также Тевфик Фикрет — выдающийся турецкий писатель и поэт, которым руководили вполне искренние побуждения. По выражению Халиде Эдиб, он был «великим патриотом, верил в лучшую жизнь, никогда не находился под влиянием националистических (шовинистических. — *Э. Г.*) тенденций, от которых часто страдала Турция...» [14].

Пропаганду османизма, но совсем в ином его понимании проводил поэт и философ Риза Тевфик. Подводя под идеологию османизма религиозную базу, он заявлял, что бог один, а поэтому все люди братья. Риза Тевфик обращался к своим слушателям со следующими словами: «Ныне, когда граждане империи завоевали свободное и конституционное священное государство, мы должны день и ночь трудиться во имя этого божественного дара независимо от национальной и религиозной принадлежности, жить дружно как братья и любить друг друга. Отныне должны исчезнуть скрытая и открытая ненависть и недоверие между нами. Мы должны возродить и оправдать свой старый османизм и героизм» [15].

Османизм существовал как официальная доктрина младотурок примерно до 1911—1912 гг., когда его беспочвенность была окончательно доказана событиями триполитанской и балканской войн. Но еще до этого, уже вскоре после младотурецкой революции стало очевидным несоответствие османизма шовинистической политике младотурок. В короткий срок «братство» всех подданных империи, прокламированное младотурками, было похоронено. Представители нетурецких народов империи с горьким юмором говорили, например:

[14] «Memoirs of Halide Edip», p. 263.
[15] Halmi Yücebaş, *Filosof Riza Tevfik, hayatı — şiirleri — hatıraları,* İstanbul, 1957, s. 151.

«Я такой же османец, как и Османский банк»[16]. (Как известно «Османский банк» был османским только по названию, а фактически принадлежал английским и французским капиталистам). Со своей стороны, нетурецкие националистические партии открыто выступали против османизма. Представители этих партий в османском парламенте все чаще поднимали голос за децентрализацию империи и предоставление автономии отдельным национальностям. В ответ младотурки, усматривая в децентрализации гибель и распад империи, усиливали централизаторские мероприятия, а с ними и шовинистическую политику.

Таким образом, вскоре идеология османизма утратила первоначально в ней заложенные прогрессивные черты и приобрела откровенно реакционный характер. Если во времена Мидхат-паши османизм выступал как принцип равенства всех подданных султана перед законом, отражая более прогрессивные по сравнению с феодальными, буржуазные взгляды на государство, то у младотурок он предстал как тенденция к насильственному отуречиванию всего населения империи и лишь с этой целью сохранялся ими в политическом арсенале.

Другой политической доктриной, также унаследованной младотурками от своих предшественников и видоизмененной после революции 1908 г., был панисламизм.

Первоначально панисламизм возник как религиозно-политическая доктрина солидарности и единства всех мусульман, своеобразно отражавшая стремление класса феодалов сохранить за собой власть в мусульманских странах и противостоять натиску империализма. Теоретическое обоснование панисламизма дал шейх Джемаледдин Афгани, посвятивший свою жизнь пропаганде панисламистских идей.

Джемаледдин жил в Иране, Афганистане, Индии, Египте, побывал в Париже, Лондоне, Петербурге. Он издавал ряд газет и журналов, в том числе в Лондоне — журнал «Альхафигаин» («Запад и Восток») и в Париже — «Альурват альвуска» («Крепчайшая связь», подразумевается ислам). Правительства европейских держав, в первую очередь Англия, усмотрели в распространении панисламистских идей, вызвавших симпатию среди мусульман Египта и особенно Индии, серьезную опасность своим интересам и настояли на закрытии обоих изданий[17].

В конце концов, после долгих лет путешествий, шейх Джемаледдин обосновался в Турции под покровительством султана Абдул Хамида II. Здесь панисламизм приобрел, однако, специфическую направленность, отвечавшую реакционным политическим замыслам Абдул Хамида.

Умер шейх Джемаледдин в 1897 г. в Стамбуле. Его взгляды оказали большое влияние на турецкую интеллигенцию, в частности на поэта Мехмеда Эмина[18]. Однако вплоть до революции 1908 г. панисламизм имел мало сторонников среди младотурок. Находясь в оппозиции к Абдул Хамиду, младотурки отрицательно относились к султану и к его внешней политике, а следовательно, и к панисламизму. Абдул Хамид широко пользовался панисламистскими лозунгами, особенно в своей антирусской политике, выступая в роли «повелителя всех мусульман». Вместе с тем панисламизм частично служил Абдул Хамиду политическим орудием в борьбе с турецким либерализмом.

На панисламистскую политику Абдул Хамида повлияло и соперничество между великими державами за господство над мусульманским миром. Великобритания, господствовавшая над мусульманами Индии, одно время пыталась использовать престиж турецкого султана-халифа для сохранения этого господства, а если удавалось, то и для подчинения своему влиянию мусульман России, Северной Африки и других стран. С усилением германского империализма панисламизм стал на службу германской империалистической политики. Поддерживая панисламизм Абдул Хамида II, Германия широко использовала его в борьбе против Великобритании, Франции и России. Как известно, Вильгельм II во время посещения Турции в 1898 г. произнес у мавзолея Салахеддина Эюби свою нашумевшую речь, в которой демагогически заявил, что «300 млн. мусульман, проживающих в различных уголках земного шара, могут быть уверены в том, что германский император непременно будет их другом».

Проповедь панисламизма в Турции была также своего рода реакцией на освободительное движение нетурецких мусульманских народов Османской империи. Турецкие панисламисты мечтали не только сохранить господство турок над арабами, но и создать некую «исламскую цивилизацию», включавшую Османскую империю, Иран, Афганистан, Индию и т. д.

После младотурецкой революции панисламизм постепенно распространился на влиятельную часть иттихадистов.

---

[16] Ibid., p. 147.

[17] «К вопросу о панисламизме», — «Мир ислама», т. II, вып. I, 1913, стр. 6

[18] تورك ييلى، استانبول، ١٩٢٨ س، ٣٣٧ ص

С 1908 г. стал издаваться журнал «Сырат-и мустакым» («Верный путь») во главе с Серезли Хафизом, Эшрефом Эдибом и Эбулюллахом. В 1911 г. этот журнал был переименован в «Себиль ур-решад» («Путь истинного направления»). С 1908 г. также начал выходить журнал «Беян уль-хакк» («Декларация права»), а с 1910 г. — «Таариф-и мюслимин» («Определение мусульман»). В разное время были основаны журналы «Ислам дюньясы», («Мир ислама»), «Ислам меджмуасы» («Журнал ислама»); последний поддерживала Германия.

Кроме того, пропагандой панисламизма занимались газеты: «Терджуман-и хакикат» («Толкователь истины»), в которой активно сотрудничал Ахмед Агаев, «Хикмет» («Мудрость»), «Иттихад» («Единение») — издатель Абдулла Джевдет, «Рюбаб» («Арфа»), «Бююк дуйгу» («Большое чувство») [19].

Активно выступали в панисламистских периодических изданиях видные члены партии «Иттихад ве терраки», в том числе шейх-уль-ислам Муса Казым, Мустафа Шереф, Зия Гёкальп, Кязым Нами, Кёпрюлю-заде Мехмед Фуад, Ака Гюндюз, поэт Мехмед Акиф.

Мехмед Акиф был главным сотрудником журнала «Себиль ур-решад». В ряде номеров этого журнала печатались его панисламистские поэмы: «Фатих кюрсюсинде» («На кафедре мечети Фатиха»), «Сюлеймание кюрсюсинде» («На кафедре мечети Сулеймание»), «Неджед челлеринден Мединейе» («Из неджедийских пустынь в Медину») и др.

Джелаль Нури, издатель газеты «Жён Тюрк» («Младотурок»), опубликовал книгу «Иттихад-и ислам» («Единение ислама»). Распространитель ислама в Японии, панисламист Абдуррашид Ибрагим в 1912—1913 гг. выпустил двухтомный труд «Алем-и ислам» («Мир ислама»).

На этом этапе панисламизм из феодальной идеологии превратился в идеологию также части буржуазных кругов, заинтересованных в сохранении Османской империи под властью султана-халифа. Такого рода буржуазные панисламисты выступали под лозунгом «реформации ислама», пересмотра и нового толкования корана. Они выводили из мусульманской религии необходимость создания «единой нации», «технического прогресса», «эмансипации женщин» и т. д.

Младотурки, восприняв идеологию панисламизма, до последних дней своего господства сохраняли ее в своем поли-

[19] Kâzim Karabekir, *Cihan harbine neden girdik, nasıl girdik, nasıl idare ettik,* Istanbul, 1939, s. 42. См. также: Ф. Керимов, *Стамбульские письма,* Оренбург, 1913.

(فاتح كريموف، أستانبول مكتوبلرى، اورينبورغ، ١٩١٣، ٤٢٨ ص)

тическом арсенале. Однако уже в 1911—1912 гг. панисламизм, как и османизм, стал в среде интеллигентов гораздо менее распространенным по сравнению с развивавшейся идеологией тюркизма.

Рост освободительного движения нетурецких, притом не только немусульманских, но и мусульманских народов империи (арабов, албанцев), в особенности триполитанская и балканская войны, нанеся непоправимый удар османизму, в значительной степени дискредитировали и панисламизм. Кроме того, передовые элементы страны рассматривали унаследованную от Абдул Хамида II идеологию панисламизма как элемент реакции и фанатизма.

В этих условиях турецкая интеллигенция выдвигает на первый план идеологию тюркизма («тюркчюлюк»), которая первоначально проявила себя в области просвещения, а затем стала главным политическим течением турецкой национальной буржуазии.

Часть передовой турецкой интеллигенции — сотрудники журнала «Сервет-и фюнун», представители литературной школы «Эдебият-и джедиде (во главе с Тевфиком Фикретом и Сулейман-паша-заде Сами-беем) составили «народническое» течение под названием «Халка догру» («К народу»). Свои силы они сосредоточили в журнале и обществе «Милли талим ве тербие» («Национальное обучение и воспитание»). Журнал под этим наименованием выходил еще в 1899—1900 гг. Председателем общества был Сулейман-паша-заде Сами-бей, вторым председателем врач-окулист Эсад-паша и генеральным секретарем Исмаил Хаккы Балтаджи-оглу. Общество объявило своей задачей просвещение турецкого народа и пробуждение его национального самосознания. Оно устраивало научные, исторические, экономические и литературные конференции, в том числе первую конференцию женщин, организатором которой была Нехиде Мюхиддин [20]. Журнал «Милли талим ве тербие» выходил только один год, но сыграл значительную роль в развитии турецкого национального самосознания.

Еще до младотурецкой революции, в 1904 г., группа проживавших в Каире политических эмигрантов во главе с Али Кемалем (сыном Намыка Кемаля) стала выпускать газету «Тюрк» (название двусмысленное, ибо по-турецки слово «тюрк» означает и «турок» и «тюрок»). Отражая буржуазно-националистические взгляды турецкой интеллигенции, эта газета будила национальное самосознание турок, призывала к

[20] İsmail Hakki Baltacarı oğlu, *Halkın Evi,* Ankara, 1950, s. 36.

борьбе против деспотического режима Абдул Хамида II, разъясняла необходимость самостоятельного политического, экономического и культурного прогресса Турции. Газета нелегально распространялась в Турции, оказывая влияние на развитие турецкого буржуазного национализма.

Сразу же после младотурецкой революции сформировалась группа «народников» во главе с Ризой Тевфиком и Хюсейном Джахидом, которая начала издавать газету «Танин» («Эхо»). В «Танине» принимали тогда активное участие почти все писатели литературной школы «Эдебият-и джедиде». Самой крупной фигурой среди них был Тевфик Фикрет, философ-атеист, поэт ненавидевший тиранию и категорически отрицавший в отличие от философа Ризы Тевфика общественную и индивидуальную значимость религии. Всю свою жизнь и творчество Тевфик Фикрет посвятил критике деспотизма и клерикализма, за что подвергался яростным нападкам со стороны реакционеров, особенно высшего мусульманского духовенства. В «Танине» начала свою литературную деятельность Халиде Эдиб [21]. Раздел науки в газете возглавлял известный ученый-математик Салих Зеки.

«Танин» была тогда одной из наиболее распространенных газет в стране, ее читатели имели возможность получать сведения о новой жизни в Турции, тенденциях происходящей революции. Она публиковала демократические и реалистические произведения турецких и зарубежных авторов, в том числе «Мать» М. Горького. Большое место уделялось также пропаганде националистических идей.

С самого начала течение тюркизма включало также движение за упрощение и тюркизацию литературного турецкого языка, за приближение его к народному. Как известно, существовавший тогда в Турции литературный турецкий язык, чаще называвшийся турецко-османским, изобиловал арабизмами, фарсизмами, был очень далек от народного турецкого языка. Это тормозило развитие национального литературного языка и формирование турецкой нации. В период танзимата были предприняты первые серьезные попытки внести изменения в язык и литературу. Халиде Эдиб, говоря об этом периоде, охарактеризовала его как «высокий» конструктивный период в турецком языке [22]. Но эти изменения были незначительны, и после младотурецкой революции снова были попытки сделать письменный язык доступным народу. Движение за создание национального литературного языка, очищенного от

[21] «Memoires of Halide Edip», p. 262.
[22] Ibid., p. 141.

арабизмов и фарсизмов, сочеталось с пропагандой национальных чувств, в том числе чувства гордости к материальному и духовному наследию прошлого. Среди деятелей этого движения были Ахмед Вефик-паша — автор работы «Лехче-йи Османи» («Османский диалект»), Шемседдин Сами-бей (Фрашери—составитель ряда словарей и энциклопедий, Наджи—автор большого и малого словаря «Лугат-и Наджи», Хюсейн Джахид — видный публицист, автор грамматики турецкого языка, и др.

Поэты Риза Тевфик и Мехмед Эмин стали писать стихи на языке, близком к народному, и с использованием принятой в народной поэзии метрики «хедже» (hece vezni) в отличие от господствовавшей тогда «аруз» (aruz vezni).

Очищению турецкого языка содействовали многие газеты, выходившие в Измире: «Ахенк» («Гармония»), «Кёйлю» («Крестьянин»), «Хизмет» («Работа»); македонские и румелийские: «Румели» («Румелия»), «Ени фикирлер» («Новые идеи»), «Ени Эдирне» («Новый Эдирне»); еженедельная газета партии «Единение и прогресс» «Хакк» («Право»), выходившая в Стамбуле.

Движение за создание национального литературного языка носило прогрессивный характер. Сдвиги в этой области соответствовали потребностям молодой турецкой национальной буржуазии, буржуазному развитию Турции. Вместе с тем имели место крайности и перегибы националистического характера. Так, например, предпринимались попытки искусственно тянуть турецкий язык в сторону древних тюркских языков, исключить из турецкого языка даже те слова арабского и персидского происхождения, которые прочно вошли в обиход и стали в течение веков достоянием турецкого народа. На этой почве в стране происходила длительная борьба до самого кануна первой мировой войны, а в более умеренной форме она продолжается по сей день [23].

Тюркизм в области языка и литературы настойчиво проповедовали основанные вскоре после революции 1908 г. в Салониках два общества: «Ени лисан» («Новый язык») и «Ени хаят» («Новая жизнь»). Печатным органом первого из них был журнал «Генч калемлер» («Молодые перья»), второго — «Ени фельсефе» («Новая философия») [24]. Журнал «Генч калемлер» издавали Али Джаниб и Омер Сейфеддин.

В это же время в Стамбуле стал выходить журнал «Тюрк дернейи» («Турецкий сборник»), а позднее—после балканских

[22] «Türk dili», 1959, mayıs — temmuz.
[24] Ahmed Emin, *Turkey in the World war*, London, 1930, p. 190.

войн — журналы «Халка догру» («К народу») и «Тюрк сёзю» («Турецкое слово»).

Среди издателей и сотрудников лингвистических журналов видное место занимали Зия Гёкальп, Энис Авни, Ака Гюндюз, Али Джаниб, Омер Сейфеддин. Во всех этих журналах, особенно в «Генч калемлер», «Ени меджмуа» и «Ени лисан» проводилась линия на упрощение турецкого языка [25].

Часть поэтов и писателей Стамбула выступала против этого направления. Вплоть до балканской войны противником нового лингвистического направления был филолог и историк Кёпрюлю-заде Мехмед Фуад, считавший, что «новый язык», это — заблуждение, «обреченная на неудачу инициатива». Позднее, в 1912 г. резко критиковал и высмеивал издателей «Генч калемлер» Якуб Кадри в журнале «Рюбаб» («Арфа»). Среди противников нового направления были также Рифат и Мидхат Джемаль. С большими критическими статьями по вопросам языка выступали в газете «Сервет-и фюнун» ее издатель Ахмед Ихсан, писатели Ушаки-заде, Халид Зия, Али Нюзхет, Джеляль Сахир [26]. Причиной бурных дебатов и споров были, с одной стороны, консерватизм части лингвистов, поэтов, писателей, а с другой — перегибы пантуранистского характера, призывавшие к возрождению древнего, так называемого чагатайского языка.

В политическом плане идеология тюркизма носила сначала несколько расплывчатый характер, что объяснялось аморфностью самой турецкой национальной буржуазии. В тюркизме отражалось историческое, экономическое, политическое и культурное развитие турецкой буржуазной нации, находившейся тогда еще лишь на стадии становления.

Чтобы понять природу тюркизма, нужно прежде всего иметь в виду двойственную природу национальной буржуазии угнетенной нации. Как известно существует глубокое различие между разными видами буржуазного национализма ввиду его различной объективной роли в тех или иных конкретных исторических условиях. В колониальных и зависимых странах буржуазный национализм — определенная форма противодействия наицональному угнетению, он вызывается здесь гнетом империализма, в нем есть общедемократическое содержание. В. И. Ленин писал: «*Поскольку* буржуазия нации угнетенной борется с угнетающей, *постольку* мы всегда и во всяком случае и решительнее всех за...». И далее «В *каждом* буржуазном национализме угнетенной нации есть общедемократическое содержание *против* угнетения, и это-то содержание мы *безусловно* поддерживаем, строго выделяя стремление к своей национальной исключительности...» [27].

Но буржуазному национализму свойственны и реакционные тенденции. Во-первых, он содержит элементы враждебности пролетарскому интернационализму, так как затушевывает классовый антагонизм внутри нации, пропагандирует ложную идею гармонии классовых интересов эксплуататоров и трудящихся. Во-вторых, присущее ему демократическое, прогрессивное содержание носит относительный и ограниченный характер. Буржуазный национализм прогрессивен по отношению к феодализму и империализму, но реакционен по отношению к движению народных масс. В определенные моменты буржуазный национализм может перерасти в шовинистическое, агрессивное «пан-течение», которое, хотя и вырастает из него, но по существу является его отрицанием, так как подменяет национальный принцип расизмом.

В тюркизме — турецком буржуазном национализме — прогрессивными были его, хотя и ограниченная, но все же определенная антиимпериалистическая направленность, стремление наиболее передовых представителей нации пробудить массы от средневековой, феодальной спячки, невежества к борьбе за суверенность нации. Эта сторона находит свое отражение в литературе и печати Турции начала XX в. Но в ходе младотурецкой революции, а особенно после нее проявляется и реакционная тенденция буржуазного национализма. Усиление реакционной тенденции вызывалось в частности тем, что младотурки, ограниченные своими классовыми интересами, не могли да и не собирались радикально разрешить национальный вопрос. Отсюда — проповедь великодержавного турецкого национализма, шовинизма, расизма.

Обе тенденции турецкого буржуазного национализма, прогрессивная и реакционная, находят свое отражение в формирующейся после революции 1908 г. идеологии тюркизма.

Решающую роль в развитии этой идеологии сыграла турецкая интеллигенция, отражавшая интересы еще только формировавшейся национальной буржуазии. Основные кадры этой интеллигенции составляли главным образом офицерство, чиновничество и учащаяся молодежь. По своему происхожде-

[25] M. Nacmettin, Özderendeli, *Tarihimizde türkçülük ve türkçecilik,* — «Türk dili», cilt VII, 1 eylül, 1958, s. 8.

[26] روت فونون، ۹۱۲، ص. ۲۳؛ ۹۱۸، ص. ۱۲۲؛ ۹۵۲، ص. ۲۲۷. استانبول، ۱۹۱۱ — ۱۹۰۸.

[27] В. И. Ленин, *О праве наций на самоопределение,* — Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 275—276.

нию она была связана с помещичьим классом, но по идеологии была уже буржуазной. На долю этой интеллигенции, непоследовательной и ограниченной в своей революционности, и выпала руководящая роль в буржуазной революции 1908 г.

В. И. Ленин, определяя буржуазную интеллигенцию, характеризует ее следующим образом: «Образованные люди, вообще интеллигенция» не может не восставать против дикого полицейского гнета абсолютизма, травящего мысль и знание, но материальные интересы этой интеллигенции привязывают ее к абсолютизму, к буржуазии, заставляют ее быть непоследовательной, заключать компромиссы, продавать свой революционный и оппозиционный пыл за казенное жалованье или за участие в прибылях или дивидентах»[28]. Рост самосознания турецкой буржуазной интеллигенции был непосредственно связан с теми препятствиями, которые создавали нормальному развитию национального капитализма султанский деспотизм и гнет иностранного капитала. На преодоление этих препятствий и поднялась турецкая интеллигенция в начале XX в.

В судьбах младотурецкой революции крупнейшую и притом резко отрицательную роль сыграло то обстоятельство, что младотурки вскоре после победы над султанским самодержавием подменили тюркизм пантюркизмом. Идеологи турецкой буржуазии не сумели и даже не попытались провести должное размежевание между этими двумя по существу различными идеологиями — турецким буржуазным национализмом, т. е. стремлением к созданию турецкого национального государства в пределах Турции, и пантюркизмом, т. е. нереальной и реакционной идеей «объединения» всех тюркоязычных народов вплоть до создания «Великого Турана»; Кязым Карабекир в своих мемуарах, правда, заявлял, что такая попытка якобы имела место и будто бы он сам в 1908 г. поднимал вопрос о таком разграничении и о защите тюркизма от пантюркизма[29]. Однако другие источники не подтверждают этого. Кязым Карабекир писал, что он делился своими мыслями относительно «анатолийского национализма» (Anadolu milletciligi) с Энвером и Талаатом, но не получил никакой поддержки с их стороны. Суть его «идеала» заключалась, по его словам, в том, что национальной родиной турок должны считаться европейская (Фракия) и азиатская (Анатолия) части Турции и что настало время для защиты и сбережения национальных богатств турок на указанной территории[30]. Скорее

[28] В. И. Ленин, *Задачи русских социал-демократов*, — Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 454.

[29] Kâzim Karabakir, *Cihan harbine neden girdik...*, s. 34.

[30] Ibid., s. 34.

всего эти мысли появились у Кязыма Карабекира гораздо позднее — уже в ходе кемалистской революции.

В действительности идеология турецкого буржуазного национализма — тюркизм с самого начала проявлялась не в чистом виде, а с большой примесью пантюркизма. Поэтому наряду с прогрессивными, национальными тенденциями, тюркисты уделяли в своей пропаганде большое место шовинизму, проповеди нетерпимости к нетурецким народам Османской империи, расизму, утверждениям о национальной и культурной исключительности турок, а вместе с тем и призывам к военной экспансии с целью покорения тюркоязычных и мусульманских народов (в чем проявлялось смешение тюркизма также с панисламизмом).

Национальный идеал стал таким образом отодвигаться на второй план, уступая место шовинизму. Это вытекало из двойственной природы турецкой национальной буржуазии, из ее непоследовательности в борьбе за национальные интересы Турции. Молодая турецкая буржуазия, выступив на историческую арену как носительница новых отношений, не желала мириться с иностранным гнетом, с засильем феодально-клерикальных и компрадорских элементов, всеобщей отсталостью, невежеством, своим неравноправным положением, и в этом смысле она отражала интересы формирующейся буржуазной нации. Но, с другой стороны, буржуазия остается буржуазией. Она стремится к обеспечению своего экономического и политического господства, к обогащению, к усилению эксплуатации трудящихся, к военной экспансии, подчинению других народов.

В связи с этим идеология турецкого буржуазного национализма оказалась настолько насыщенной пантюркистскими идеями, что порой очень трудно определить грань между тюркизмом и пантюркизмом.

Тюркизм с примесью пантюркизма и панисламизма был провозглашен официальным идеологическим принципом партии «Единение и прогресс» или, как правильно заметил один немецкий журналист, «была сделана попытка внести принципы туранизма в область практической политики, которая в конечном счете вылилась в законченное расовое пристрастие»[31].

Феодально-клерикальный контрреволюционный путч в апреле 1909 г. на время снова сблизил иттихадистов, если не со всеми, то во всяком случае с главными инонациональными организациями, боровшимися против султанского деспотиз-

[31] Sturmer Harry, *Two war years in Constantinopole. Sketches of German and Young Turkish Ethics and Politics*, London, 1913, p. 197.

ма (македонцы, албанцы). Но подавив мятеж и низложив Абдул Хамида II, младотурки открыто вступили на шовинистический путь. Под предлогом «защиты конституции и общественного порядка», комитет «Единение и прогресс» летом и осенью 1909 г. провел через палату депутатов ряд законов, направленных против национального движения нетурецких народов. Согласно Закону об ассоциациях, все инонациональные организации и общества отныне могли существовать только как «османские» и заниматься лишь вопросами культуры и экономики. Политические национальные организации Македонии и Албании подлежали ликвидации.

В принятой в 1911 г. резолюции центрального комитета партии «Единение и прогресс» указывалось, что Османская империя — мусульманское государство и что инонациональные элементы должны отказаться от создания своих автономных организаций. В резолюции также говорилось, что национальные меньшинства представляют собой ничтожную величину, они могут сохранить свою религию, но не свой язык [32].

Вначале, чтобы не отпугнуть членов младотурецкой партии из числа лиц нетурецкой национальности, руководство партии держало эту резолюцию в секрете, но впоследствии она была обнародована.

Принимая подобные резолюции, младотурки, хотя на словах они говорили о свободе, равенстве и братстве, на деле разжигали национальную рознь между народами Османской империи, сами хоронили ту свободу, за которую турки боролись в 1908 г. совместно с другими народами империи.

Шовинизм младотурок был одной из серьезных причин краха всей их политики, а в конечном счете и крушения Османской империи. С того момента как младотурки стали отрицать права национальных меньшинств и заниматься насильственной ассимиляцией нетурецких народов, все завоевания младотурецкой революции были подорваны в своей основе. Идя по этому пути, младотурки неизбежно превращались из освободителей от абдулхамидовского режима в таких же угнетателей, каким был и Абдул Хамид II.

Шовинистическая политика партии «Единение и прогресс» нанесла огромный вред самому турецкому народу. Разжигая национальную рознь в империи, младотурки лишали турецкий народ союзников в борьбе за независимость страны. Ин-

[32] См. А. Ф. Миллер, *Очерки новейшей истории Турции*, М.—Л., 1948, стр. 20; Charles Warren Hostler, *Turkism and the Soviets*, London, 1957, p. 100.

тересы турецкого и нетурецких народов Османской империи совпадали в главном — в стремлении добиться уничтожения империалистического гнета и приобрести право на самостоятельное политическое, экономическое и культурное развитие. В. И. Ленин в октябре 1912 г. писал: «Действительная *свобода* славянского крестьянина на Балканах, как и крестьянина турецкого, может быть обеспечена *только* полной свободой внутри *каждой* страны и федерацией вполне и до конца демократических государств.

И славянский и турецкий крестьянин на Балканах — братья, одинаково «угнетенные» своими помещиками и своими правительствами.

Вот где настоящее угнетение, вот где настоящая помеха «независимости» и «свободе» [33].

Шовинистическая политика младотурок поощряла рост реакционных расистских настроений. Турецкие буржуазные историки и писатели стали привлекать внимание молодежи преимущественно к вопросам расового величия и былой славы турок, поддерживать их религиозную и этическую «чистоту», необходимость религиозной реформации и т. д. Как писал один из турецких авторов, некий Тархан, «появилось внимание к религиозным и национальным основам, прежде пренебрегаемым» [34].

В кругах турецкой буржуазной интеллигенции получила широкое распространение идея «Турана». Суть ее заключалась в проповеди «общности» таких разных по своему происхождению и историческим судьбам народов, с одной стороны — турки, а с другой — азербайджанцы, туркмены, узбеки, татары, киргизы, уйгуры и даже финны и венгры; всех их предлагалось объединить в единое «туранское» государство, разумеется под турецким господством. Пантуранизм по существу ничем не отличался от пантюркизма. Обе эти доктрины были основаны на расизме и решительно противоречили национальному принципу. Небольшое различие состояло лишь в том, что в географические рамки «Турана» включались территории не только тюркоязычных народов, но и венгров, финнов, даже народов Филиппин и Тайваня.

Таким образом, для части турецких буржуазных националистов проповедь тюркизма, т. е. турецкого буржуазного национализма, в рамках Османской империи, казалась недоста-

[33] В. И. Ленин, *Позорная резолюция*, — Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 151—152.

[34] تارخان. ملی تجوبهلرن چیقاریلمش عمل سیاست، استانبول، ۱۳۳، ص ۶۰

точной. Пантюркисты и пантуранисты заявляли, что незначительная по численности населения собственно Турция и даже вся Османская империя, после того как от нее в результате триполитанской и балканской войн отпал ряд территорий, не будет в состоянии устоять перед натиском Европы. Этим же аргументом, рассчитанным на привлечение симпатий патриотических кругов Турции, младотурки до последних дней своего господства объясняли сохранение в своем политическом арсенале идеологии панисламизма, которую они комбинировали с доктринами тюркизма и пантюркизма.

Господствующие классы Османской империи, насаждая панисламистские и пантюркистские идеи, надеялись получить для себя непосредственные материальные выгоды в случае успеха своей агрессивной политики. Но среди пантюркистов были и люди искренне заблуждавшиеся. Они думали, что пантюркизм — это единственный путь спасения Турции, находившейся в состоянии предсмертной агонии (империалистическая кабала, близящийся полный распад империи, экономическая разруха и т. д.). Этим отчасти можно было объяснить и то обстоятельство, что в произведениях таких пантюркистов, как, например, Зия Гёкальп, Халиде Эдиб, Кёпрюлю-заде Мехмед Фуад, Мехмед Эмин и некоторые другие, одновременно с проповедью реакционной агрессивной идеи пантюркизма мы видим тревогу за судьбу Турции, мечту о политическом, экономическом и культурном прогрессе, своеобразные народнические и просветительские идеи. Но какими бы искренними ни были заблуждения этой части турецкой буржуазной интеллигенции, пантюркизм играл крайне реакционную роль. Поэтому наиболее дальновидные представители турецкой национальной буржуазии, и среди них Кемаль Ататюрк, в дальнейшей своей борьбе за спасение Турции стали опираться на идеологию турецкого буржуазного национализма, очищенного от пантюркских наслоений.

Анализируя вопрос о происхождении пантюркизма и панту-ранизма, следует также принять во внимание некоторые внешние реакционные влияния. Так, например, большое значение имело германо-турецкое сближение, установленное при Абдул Хамиде II и затем возродившееся при младотурках. Посылка германских военных миссий в Турцию, обучение турецкой молодежи в Германии, пребывание многочисленных немецких специалистов в Турции, переводы на турецкий язык книг немецких авторов (в том числе Гердера, Фихте, Гегеля, Ницше, Трайчке и др.) и, наконец, участие Турции в первой мировой войне, превращение ее фактически в германскую колонию, — все это оказало на Турцию самое пагубное влияние.

Пангерманские расистские теории вдохновляли и поддерживали пантюркистов. Для утверждения же своего влияния в арабских районах (что было особенно важно в связи с проведением Багдадской железной дороги) германские империалисты усердно поощряли среди правящих феодально-клерикальных кругов Османской империи панисламистские идеи.

Пан-течения проникали в турецкую идеологию также через французских социологов Дюркхейма, Альфреда Фулье, Густава Лебона. В турецких источниках[35] можно найти ряд свидетельств о том, что произведения этих социологов были хорошо известны турецким националистам и оказывали на них большое воздействие.

На турецкую буржуазную интеллигенцию повлияли также работы тюркологов Вамбери, Радлова, Томсона, фон Лекока, занимавшихся вопросами сравнительно-исторического метода в тюркском языкознании, а также расшифровкой древних тюркских письменных памятников.

В начале XX в. европейские ученые совершили ряд этнографических и археологических экспедиций для выявления данных о древних тюркоязычных народах. Инициатива организации таких экспедиций была проявлена в Берлине. Первую из них организовали в 1902—1903 гг. А. Грюнвельд и Г. Гут, вторую — в 1904—1906 гг. фон Лекок, третью — в 1907 г. Грюнвельд и фон Лекок. Участники экспедиций производили археологические раскопки в районе Турфана, Восточного Туркестана и получили ряд сведений относительно истории, языка, быта древних тюркских народов[36].

В апреле 1910 г. такую же экспедицию организовали английские ученые Дуглас Карусер, Ж. Н. Миллер и Драйс. Они совершили поездку в Сибирь, в район озера Байкал, в Монголию, Восточный Туркестан и Индию. Экспедиция была организована с целью нахождения «колыбели тюркской расы». В результате «колыбель» так и не была обнаружена, но экспедиция принесла интересные исторические сведения тюркологического характера[37].

Известную роль в усилении пантюркистских тенденций в Турции сыграли различные пантуранистские клубы и организации, созданные в начале XX в. в Финляндии и Венгрии. Наиболее крупной из таких организаций было основанное в 1909 г. в Будапеште тюркологическое общество — «La société

[35] Zûtfi Erisai, *Türkiyede sosyolojinin tarih ve bibliyografyası. Sosyoloji dergisi,* sayı 1, İstanbul, 1942, s. 15.

[36] تورك يوردى، چلد ٢ — ١، ١٩١٢ — ١٩١١، ص ١١١.

[37] Там же.

Touranièn ne» («Туранское общество»), в состав которого входили известные тюркологи А. Вамбери, Поль Телеки, д-р Месерош, А. Марги и др. Несмотря на то что согласно уставу это общество не должно было заниматься политическими вопросами, как и вопросами, связанными с преследованием каких-либо выгод, и деятельность его должна была носить чисто научный характер [38], оно проявляло сильные пантуранистские тенденции, придавая им ярко выраженный политический и даже колониалистский характер. На одном из заседаний общества Александр Марки, преподаватель Будапештского университета, прочитал лекцию на тему «Туранцы в истории Азии». Изложив в пантуркистском духе свои соображения о происхождении венгров и приведя исторические сведения о хеттах, гуннах, булгарах, хазарах, аварцах и других, автор неожиданно сделал следующее характерное обобщение: «То, что мы ищем на Востоке, не является поисками исторического прошлого своей расы, мы ищем там экономические выгоды. Смотри на Восток, венгр!» [39].

Другим весьма важным внешним фактором, непосредственно повлиявшим на развитие турецкого буржуазного национализма по пантюркистскому пути, были пантюркистские течения, обнаружившиеся в России среди тюрко-татарских и азербайджанских буржуазных националистов. Наиболее активные носители этих пантюркистских течений находились в тесном контакте с турецкой буржуазной интеллигенцией, обучались в Турции. Одним из них был крымский татарин Исмаил Гаспринский. Свои идеи он пропагандировал через газету «Терджюман» («Переводчик»), которую издавал в Бахчисарае, начиная с 1883 г. Девизом газеты было: «Дильде, иште, фикирде бирлик!» («Единство в языке, работе и идее»).

В Тифлисе Мухаммед Шахтахтинский издавал газету «Шарк-и Рус» («Русский Восток»). В Баку Алимердан-бей Топчибашев на средства миллионера Зейналабдина Тагиева издавал газету «Хаят» («Жизнь»), Ахмед Агаев — газету «Иршад» («Наставление»), Али-бей Гусейн-заде — журнал «Фиюзат» («Благо»). Пантюркистские (а также панисламистские) газеты издавались в Петербурге, Оренбурге, Казани, в Средней Азии [40].

Пропаганда буржуазно-националистических идей в России носила крайне реакционный и вредный характер. Трудящиеся массы России, в том числе ее восточных окраин, возглавляемые рабочим классом и его революционным авангардом — большевистской партией, боролись против всех своих угнетателей — как русских, так и нерусских. В этих условиях буржуазный национализм и всякого рода феодально-клерикальные доктрины были призваны подорвать революционное интернациональное сознание трудящихся, заменить буржуазно-националистическим, отвлечь народные массы от борьбы против эксплуататорских классов и разжечь межнациональную и межрелигиозную рознь.

[38] Там же, стр. 183.
[39] Там же, стр. 422.
[40] «Мир Ислама», т. II, январь—март, вып. I, 1913, стр. 14.

В. И. Ленин указывал, что «на всех сознательных рабочих лежит поэтому долг — всеми силами восстать против тех, кто разжигает национальную ненависть и отвращает внимание рабочего народа от его истинных врагов» [41].

Активную борьбу против пантюркистской буржуазно-националистической прессы вели печатные органы большевиков Закавказья — газеты «Кавказский рабочий листок», «Йолдаш» («Товарищ»), «Бакинский рабочий», а также революционно-демократический журнал «Молла Насреддин».

После поражения революции 1905 г., в период столыпинской реакции, ряд видных буржуазных националистов царской России эмигрировал в Турцию. Среди них были казанский татарин Акчура-оглу Юсуф (Акчурин), азербайджанцы Ага-оглу Ахмед (Агаев), Али-бей Гусейн-заде и др. [42].

Пантюркистские идеи Али-бея Гусейн-заде оказали значительное влияние на литературное творчество Зия Гёкальпа. Впрочем, Гусейн-заде (впоследствии принявший псевдоним «Туран») всегда употреблял термин «пантуранизм», а не «пантюркизм». При этом он был неудовлетворен тем обстоятельством, что турки намеревались, в случае осуществления своих пантюркистских стремлений, сделать центром «тюркской империи» Турцию. По этой причине Гусейн-заде, в отличие от Акчурина и Агаева занял в Турции умеренную позицию, а затем вовсе отказался от пропаганды пантуранизма. Однако его ранние пантуранистские идеи успели повлиять на турецкую буржуазную интеллигенцию. В сборнике «Турецкий год» говорится, что «его (Гусейн-заде. — *Э. Г.*) поэтический тюркизм способствовал появлению в Стамбуле после 1908 г. других тюркистов в том числе и Зии Гёкальпа» [43].

[41] В. И. Ленин, *Китайская война*, — Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 383.
[42] Один из организаторов партии «Иттихад ве теракки» в Турции и общества «Иттихад ве таракки джемиети» в 1894 г. См. об этом: Ahmed Bedevi Kuran, *Jakilâp tarihimis ve jön türkler*, İstanbul, 1945, s. 30.
[43] تورك ييلى، استانبول، ١٢٨ س، ٤١٥ ص

В действительности влияние эмигрантов из России было хотя и значительным, но не решающим. Правда, в первое время после революции 1908 г., когда младотурки еще придерживались главным образом доктрины «османизма», а пантюркистские и панисламистские теории развивались сравнительно слабо, многие наблюдатели полагали, что пантюркистская идеология была ввезена в Турцию из России. Этот взгляд нашел своих последователей и в более позднее время. Так, в изданной в 1931 г. книге А. Аршаруни и Х. Габидуллина говорится: «...Пантюркизм — продукт российской действительности и, если в центре Турции — Стамбуле — он нашел себе сторонников и покровителей, то это было в результате многолетней борьбы российских и турецких пантюркистов за преодоление «османизма», который был по существу основан на отрицании родства османских турок с российскими тюрко-татарами, несмотря на общность религии и очевидное сходство языков» [44].

Американский автор Чарльз Уоррен Хостлер отмечал следующее: «В результате эмиграции тюрко-татарских лидеров из России, подавления либерализма в России после 1907 г. и приближения войны 1914—1918 гг. центр тяжести пантюркизма переместился из России в Турцию» [45]. Сабиха Сертель утверждала то же самое: «Таким образом, — писала она, — после турецкой революции 1908 г. и до войны 1914 г. бежавшие из царской России в Турцию кавказские тюрки, такие, как Юсуф Акчурин, Садри Максуди, Ияз Исхаки, вновь оживили в Турции идеологию расистского тюркизма» [46]. Однако такого рода утверждения нельзя считать правильными. Пантюркистские идеи существовали и в царской России среди буржуазных кругов тюркоязычных народов, но в Турции они развивались на своей собственной почве и именно здесь получили свое законченное оформление. Тогда же (после революции 1908 г.) эти идеи приобрели свое агрессивное направление, которое стало для них характерным в дальнейшем.

Таковы в общих чертах внутренние и внешние причины появления идеологии турецкого буржуазного национализма и ее развития в пантюркистском направлении после младотурецкой революции 1908 г. Объективно сложившиеся тогда в Турции исторические условия не благоприятствовали усилению демократических течений в общественной мысли страны,

[44] А. Аршаруни и Х. Габидуллин, *Очерки панисламизма и пантюркизма в России*, М., 1931, стр. 13.
[45] Charles Warren Hostler, *Turkism and Soviets*, p. 137.
[46] Sabiha Sertel, *Tevfik Fikret*, s. 54.

а тем более, превращению таких течений в целостное мировоззрение.

Социализм распространялся тогда в Турции среди небольшой части интеллигенции и еще меньшей по численности прослойки инонационального пролетариата (турецкий национальный пролетариат только зарождался) и воспринимался сквозь призму западноевропейских правосоциалистических учений. Организованная в 1910 г. Османская социалистическая партия была далека от подлинно марксистских идей. Руководили ею в основном интеллигенты, недовольные существовавшими в Турции порядками, а также различные ренегаты марксизма вроде Парвуса (Гельфанда). Во всяком случае было бы рискованно назвать эту партию пролетарской. Да и просуществовала она всего один год. Лишь в дальнейшем некоторые ее бывшие участники во главе с Мустафой Субхи образовали группу левых социалистов. Во время развернувшегося национально-освободительного движения эта группа явилась инициатором создания Коммунистической партии Турции.

Общественных
Библиотека
Наук Арм. ССР
1971 г.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора 3

Н. П. Аникеев. Философские и социологические взгляды Сарвапалли Радхакришнана 5

А. Ф. Коробков. Буржуазная общественно-политическая мысль Индонезии (1945—1963) 34

М. Т. Степанянц. О концепции «исламских духовных ценностей» в Пакистане 65

А. В. Сагадеев. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах 87

А. В. Сагадеев. Л. И. Филиппов. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби 109

Л. И. Филиппов. Р. Хабаши и экзистенциализм 140

Е. А. Фролова. Критика философских взглядов современного ливанского философа К. Ю. аль-Хаджа 155

Е. А. Фролова. Критика современной буржуазной философии прогрессивным ливанским философом Ж. Ханной 177

Б. В. Поспелов. Экзистенциализм на вооружении теоретиков «демократического социализма» в Японии 196

Э. Ю. Гасанова. Общественная мысль в Турции в период буржуазной революции 1908 г. 216

9991-21

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ СТРАН ВОСТОКА

Утверждено к печати
Ученым советом Института философии
Академии наук СССР

*

Редакторы *К. А. Гамазков, О. М. Гармсен,*
Г. М. Козловская, С. В. Полтавская,
М. И. Штемпель, Л. И. Юревич
Технический редактор *Э. Ш. Язловская*
Корректор *И. Шпынева*

*

Сдано в набор 21/V 1965 г.
Подписано к печати 31/VII 1965 г.
А-10392. Формат 60×90¹/₁₆.
Печ. л. 15,25. Уч.-изд. л. 13,88.
Тираж 2600 экз. Изд. № 1299.
Зак. 1017. Индекс $\frac{1—5—5}{357—65}$
Цена 93 коп.

*

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука».
Москва, Центр, Армянский пер., 2

Набрано в 3-й типографии издательства «Наука».
Москва К-45. Б. Кисельный пер., 4

Отпечатано
во Владимирской типографии Главполиграфпрома
Владимир, ул. Победы, 18б. Зак. 2527

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

ВЫХОДЯТ В СВЕТ:

1. Аникеев Н. П. *О материалистических традициях в индийской философии.* 14 л.
2. *Идеологические течения современной Индии.* Сборник статей. 15 л.
3. Шерн-Борисова И. С. *Христианская религия и современный колониализм.* 10 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов, потребкооперации и «Академкнига», а также по адресу: Москва, Б. Черкасский пер., 2/10, контора «Академкнига».

72-1966