

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

**ФИЛОСОФИЯ
И РЕЛИГИЯ
НА ЗАРУБЕЖНОМ
ВОСТОКЕ
XX век**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1985

ББК 86.3
Ф 56

Ответственный редактор
М. Т. СТЕПАНЯНЦ

Ф 56 **Философия и религия на зарубежном Востоке:**
XX век. М., Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1985.
272 с.

В книге вскрывается взаимосвязь философии и религии в восточной традиции, анализируется современное состояние религиозного сознания в районах распространения ислама, буддизма и индуизма. Центральная в религиозной философии проблема человека исследована в трех основных аспектах: онтологически-этническом, гносеологическом и социально-политическом. Поставлены некоторые важные в теоретическом плане вопросы — специфика форм соотношения веры и знания в конкретных условиях стран Азии и Африки и др.

Ф 0400000000-084
013(02)-85 16-85

ББК 86.3

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1985.

II. ПРОБЛЕМЫ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ, НАУКИ И РЕЛИГИИ

Е. А. Фролова

ОТНОШЕНИЕ АРАБСКИХ ФИЛОСОФОВ К ПРОБЛЕМЕ ЗНАНИЯ И ВЕРЫ, НАУКИ И РЕЛИГИИ

Вряд ли кто-либо, исследующий и описывающий духовную жизнь Арабского Востока, сможет однозначно и категорично оценить состояние древней проблемы отношений между знанием и верой, наукой и религией. На сложные сами по себе эти отношения накладываются запутанные связи между культурами разных в социально-экономическом плане обществ, в частности между культурой стран арабского региона и современными тенденциями в культуре стран Западной Европы и Америки. Под воздействием последних собственная, внутренняя проблема, возникающая как потребность решения социальных задач с помощью трансформации традиционных взаимоотношений между наукой и религией, предстает не в чистом для данной культуры виде, а отягощенная проблемами чужой культуры, причем нередко перевод собственных проблем на уровень глобальных, общемировых затемняет пути к их пониманию. Рассмотрим этот вопрос более конкретно на историко-философском материале, выделив один его аспект.

Преобладающей тенденцией в истории арабо-мусульманской мысли являлось сохранение комплекса веро-знания; им было и религиозное сознание и сознание мирское. Религия была не просто верой в истинном смысле, а идущим от авторитета писания «знанием», которым надлежало руководствоваться и в непреложность которого надо было верить. И соответственно знание, таким образом, выступало «достоверным» знанием, исходящим от заслуживающих доверия лиц, а в конечном итоге знанием канонов, догматов ислама, требующих неукоснительного следования им, т. е. знанием веровательным. Этот его характер переносился и на знание светских предметов — здесь также давила власть авторитета знающих людей, книг, традиций.

Выдающиеся умы в области и философско-религиозной мысли — калама, и философии светской — «фалсафа» шли по линии определения специфики каждого из параметров сознания: формулировалось и уточнялось содержание понятия «знания», опи-

сывался и особый статус веры. Итогом поисков в прошлом оказалось такое ее понимание, которое мы, несколько модернизируя, передадим следующим образом. Настоящая вера всегда индивидуальна, свободно принята на основе выбора, т. е. в результате личной оценки знания, относительно которого индивид приходит в выводу, что оно не дает, не способно дать ему аргументацию для решения. Это знание оставляет вопрос открытым, не гарантируя правильности предпочтения одной из возможностей. Из такого негативного знания вытекает действие или позиция, обусловливаемая внешними по отношению к нему факторами, — выбор возможности основывается на чем-то случайном. Но подобный выбор может окраситься устойчивым настроением веры в правильность какого-то определенного решения; оно будет выгледеть единственно приемлемым, достоверным для конкретного индивида.

На пределе знания, «на стыке его с верой» находится такая укрепившаяся в сознании установка, как вера в разум. Ибн Рушд, интерпретируя по-своему принадлежащие его предшественникам концепции смертности и бессмертия души, отмечал брэнность человеческого разума, не только физическую его конечность, но и ограниченность интеллектуальную. И тем не менее в качестве родового атрибута разума он выделял нетленность и потенциальную безграничность. Многие говорят о бессилии разума, и все же человек убеждается в принципиальном его могуществе. Вера в разум выступает не столько верой, сколько результатом знания, обретенного в сомнениях. Оно составляет гносеологическую основу рационализма.

Аналогичным образом обстоит дело и с таким элементом сознания, как интуитивные очевидности, первоочевидности. Они недоказуемы рационально, логически, но их нельзя отнести и к области веры. В строгом смысле очевидности — результат индивидуального опыта, хотя, возможно, и передаваемого другим и становящегося тем самым «универсальным знанием». В то же время они подводят индивида к области трансцендентного, которая уже связана с верой. Человек не знает, что находится за этими очевидностями, что они выявляют на пределе или что они охраняют. И человек либо отвлекается и не задается этим вопросом, считая его безразличным для своего реального поведения (хотя так ли уж он безразличен?), либо же выбирает (и здесь сказывается груз наследованной, принятой культуры) какое-то описание этого трансцендентного. От себя добавим, что вряд ли индивид может совершенно самостоятельно представить себе характер трансцендентного, не пользуясь уготовленными стереотипами: бог, закон, идеальное, материя, дух, свет и т. п. Очевидность заканчивается на «я». Но «я», понимание природы «я», еще не составляют предела: а что за этим «я»? Данный вопрос в арабской мысли прошлого реально остался открытым, дискутируемым. Но ответы на него подвели к современному взгляду на веру. Нерелигиозная, внерелигиозная вера как пси-

хологическая позиция, вера как гносеологическая категория, независимая от религии, не связанная с внушенным человеку псевдознанием, есть феномен, отличный от той псевдоверы, которая входит в комплекс веро-знания.

Складывавшаяся уже в средние века в фалсафа, каламе и суфизме тенденция к понятийному расчленению веры и знания, уточнению содержания и статуса каждого из этих феноменов сознания сегодня выступает в качестве потребности развития арабо-мусульманской мысли.

Вместе с тем в западной культуре, в которой это расчленение уже произошло и утвердился рационализм, последние полтора столетия идет наступление на него оттесненных веры, иррационализма, сакрального (оставляем в стороне нравственность, тоже вторгающуюся в этот комплекс отношений). И вот нуждающаяся в соответствии с внутренними запросами в одном — в разведении веры и знания, в акцентировании значимости рационализма — современная арабо-мусульманская мысль испытывает давление противоположных течений западной культуры, выражающих «новейшие» представления о сознании. К тому же надо учесть, что сами «новейшие» представления не всегда точно формулируются на Западе. Неадекватное, нередко огрубленное осмысление находит оно и в странах Арабского Востока. Антисциентизм, подразумевающий поправку в понимании содержания науки, рационализма, принимает идеологическую форму критики науки — забывается, что речь идет не о науке, как таковой, а о ее современных, конкретных выражениях и проблемах. И в качестве подобного рода идеологического клише антисциентизм входит в сознание другого народа, который сталкивается часто с феноменом внешне усвоенной науки, техники, с последствиями — может быть, и разрушительными — этого внешнего усвоения. Начинается сокрушительная атака на науку вместо осознания ее роли в собственной культуре, путей ее развития и т. д.

Известный египетский философ-марксист Амин аль-Алим¹ рисует картину становления и перипетий развития западного капитализма и буржуазной культуры. Желая подчеркнуть те черты этой культуры, которые привели к современным проявлениям ее кризиса, он олицетворяет ее с Фаустом, одержимым идеей знания — знания во имя него самого. Всепоглощающая страсть заводит Фауста в тупик, рождая страх перед собой и за себя. Но, изображая таким образом буржуазное общество, аль-Алим сознает односторонность и огрубленность нарисованной им картины, хотя многие идеологические критики Запада в арабских странах ограничиваются именно таким представлением о нем и пытаются найти исторического оппонента Фаусту. «Как из рога изобилия посыпались новые философские учения, всем острием своим направленные против одного главного противника — против интеллекта и рационального знания»². Антисциентистское настроение избрало для своего выражения фигуру

Гамлета. «Гамлет — это философский заговор, внушающий людям чувство тревоги, безысходности и неуверенности... Это сведение всех проблем, стоящих перед человечеством, к одному единственному вопросу: „Быть или не быть?“»³.

Философ-марксист не может разделить идеалистический взгляд на знание, науку как на самоопределяющуюся и самодовлеющую сферу общественного сознания. Они живут и функционируют вместе со всем общественным организмом; обладают огромной силой, но действуют только через общество, и потому именно оно, его экономическая и социальная структура, уготовливает знанию ту или иную роль, определяет тот или иной тип науки. Следовательно, надо поднимать голос не против науки, а против общественных сил, обращающих науку во зло человеку. И «гамлетизм» есть не что иное, как «заговор, направленный против научной цивилизации, против обращения науки в надежную опору для миллионов людей в их продвижении к строительству нового социально-экономического строя»⁴.

Культурно-идеологическая задача, которая стоит перед арабскими обществами (при всем различии в уровне их экономического и социального развития), выражается в необходимости соответствовать современной методологии, выработанной общемировой наукой. В то же время требуется учет исторической специфики, национальных запросов. И это рождает определенное освещение историко-философских проблем — поиски правильных оценок не только фалсафа, но и калама, суфизма.

Исследование этих проблем нередко является своеобразной формой анализа сугубо современных вопросов, открытое обсуждение которых (например, религиозных) бывает по идеологическим причинам затруднено. К тому же история культуры помогает понять особенности сегодняшних сложностей и потребностей ее. К числу таких историко-философских проблем относится проблема правильной интерпретации истории и характера рационализма, распространенного в средневековом арабо-мусульманском мире, его взаимоотношений с иррационалистическими и критически настроенными к нему течениями. Немало авторов (К. А. Яхья, С. Х. Барани, Аббас Махмуд Аккад, Джалаль аль-Ашари, М. Салим, С. Надир, Я. Хувейди и др.) тенденциозно или не вполне адекватно излагают достижения культуры средневековья в свете современного состояния науки. Некоторые из них неумеренно превозносят рационалистические концепции прошлого, затушевывая исторические их слабости (умозрительность, недостаточную связь с практикой, отсутствие методологической ориентации на эту практику, на опыт и пр.).

Но вряд ли можно согласиться (так и поступают многие арабские исследователи прошлого) с принижением исторической роли рационализма и возвеличением его критиков. Довольно типичной попыткой подобного рода является, на наш взгляд, стремление египетского философа Яхья Хувейди создать так называемую кораническую философию⁵. В построении ее Хувейди

делает установку на «рационалистически-материалистически-научную» интерпретацию Корана, т. е. модернизует его идеи, содержание его догм. Это во-первых. Во-вторых, он делает и обратный ход, т. е. пытается несколько поднять значение — в свете «современности» — вероначально-интуитивистских аспектов исламского вероучения, что выполняет, используя критику авиценновского учения о душе Абу-ль-Баракатом аль-Багдади.

Очевидно, наиболее правильную и отвечающую сегодняшним потребностям развития арабских стран позицию занимают мыслители, обращающиеся к возрождению и оживлению тех философских традиций, которые способствовали в свое время расцвету арабо-мусульманской культуры, и прежде всего научно-рационалистического течения в философии. В этом плане чрезвычайно интересна работа по изучению историко-философского наследия — поискам, восстановлению и изданию трудов, в частности, великих средневековых философов. Одно из важнейших направлений здесь составляет изучение плохо сохранившихся сочинений мутазилитов. Начиная с 40-х годов вышло значительное число работ, посвященных разбору их концепций⁶.

Консервативно настроенные теологи относятся к этому яркому явлению средневековья резко отрицательно. Д-р Абд аль-Халиль Махмуд в вышедшей в 1966 г. книге «Ислам и разум» изображает рационализм, и в том числе мутазилизм, как «дьявольское» порождение.

Есть немало критиков мутазилизма и слева. Суть этой позиции выражена в работе Мухаммада Атыфа аль-Иракый «Рационалистическая тенденция в философии Ибн Рушда» (Каир, 1968). Высоко оценивая творчество великого арабского философа, создавшего цельную и всеохватывающую систему рационализма, автор приходит к общему выводу, что подлинным источником арабской философии является именно это рационалистическое направление, а совсем не калам. Для мутазилитов он, правда, делает исключение, но считает невозможным приравнять их к рационалистам-«фаласифа».

И тем не менее, несмотря на упреки в адрес мутазилитов со стороны прогрессивных исследователей, культурно-историческая роль этих первых мыслителей-рационалистов, оказавших глубокое влияние на средневековую культуру арабо-мусульманского Востока, в целом предстает весьма значительной⁷.

Мы остановились на этом направлении арабской мысли потому, что оно до недавнего времени было малоизученным по сравнению с фалсафа или суфизмом, получало нередко превратное и тенденциозное освещение, хотя его идейное историческое значение чрезвычайно важно. Оно определялось тем, что мутазилизм вторгся в идеологическую сферу массового религиозного сознания и попытался разбудить это сознание, обратить его к свету знания, даваемого не авторитетом Писания, а разумом. Правда, мутазилиты говорили на языке религии, дискутировали вопросы вероучения и, таким образом, оставались в целом в

рамках богословия, однако они нередко выходили за них и провоцировали критическое отношение к привычным догмам учения и к самой вере. Возможно, именно поэтому идеи свободомыслия, посеянные первыми мутакаллимами (каковыми многие считают мутазилитов), оживают в сознании современных арабов — в сознании людей, религиозно мыслящих и не могущих порвать с верой, но в то же время ощущающих потребность в трансформации установлений ислама, сложившихся многие века назад.

Наряду с восстановлением наследия рационализма арабские философы предпринимают попытку привлечь внимание к тем идеям прошлого, которые вносили исторические поправки в рационалистические учения, нередко утилизируемые противниками разума и приобретающие периодические черты догматизма и односторонности. Такими оппонентами рационализма, имевшими идейные заслуги, были некоторые теоретики суфизма, открывшие в сознании человека новые пласты. Рационалисты абсолютное значение в постижении истины, в определении ее достоверности придавали разуму — родовой принадлежности человека и тем самым уповали на создаваемую человеческим совокупным умом логически целостную систему знания, которое соответствует действительности, действительности разумной, единой с разумом, исполненной смысла⁸.

Однако уже средневековая наука обнаружила, что логически непротиворечивую систему знания можно построить на разных, даже противоположных посылах, что в конечном счете достоверность его упирается в достоверность посылок. А последняя далеко не всегда определима разумом: порой она лежит в сфере, пограничной разуму, и потому недоказуема рационально, но лишь переживаема, причем индивидуально.

Наблюдение и осознание этого факта сознания привело, с одной стороны, к осмыслению ограниченности, относительности разума, а с другой — к уточнению понятия веры, к вычленению ее из утверждаемого традиционным вероучением духовного стереотипа веро-знания, о котором мы говорили в начале главы. Вера, во-первых, начала приобретать статус прежде всего гносеологической, а не социально-идеологической категории; во-вторых, осознавалась в качестве продукта сугубо индивидуальных поисков. Это новое понимание веры, отстаивавшееся суфизмом, вело (вернее, могло привести) к освобождению индивида от авторитета традиции, от идейного давления привычного «соборного» ислама. Такое понимание веры требовало и от самого человека колоссальной внутренней работы, напряженных усилий для ее обретения, совершенствования духовных качеств, что в немалой степени способствовало развитию страстно ищущей истину творческой личности. А это, по мнению ряда современных арабских исследователей, качества, отсутствующие и сейчас у людей, поколения которых воспитывались в духе покорности авторитету священнослужителей, знающих пути к «спасению».

Из представления о важности трансформации массового сознания через понятие ценности личностного, индивидуального начала исходил и исходит ряд современных арабских философов — Абд ар-Рахман Бадави (Египет), Азиз-Лахбани (Марокко), Рене Хабаш (Ливан) и др. Они сделали попытку взглянуть на историю арабской культуры и теперешнее ее состояние сквозь призму идей экзистенциализма и персонализма. Содержащиеся в абстрактно-гуманистической доктрине экзистенциализма призывы к освобождению человека от пут традиций, условностей и пр. воспринимались ими как идейная платформа для полемики с религией и даже атеизма. Экзистенциализм позволял теоретически аргументировать значимость традиционной для мусульман проблемы свободы воли — важного пункта в борьбе с ортодоксальной теологией. Это дало основание Муса Саляме сказать: «Если бы я обратился к молодежи и пожелал ей силы, я призвал бы ее к экзистенциализму»⁹. И, действительно, многие студенты, принявшие экзистенциализм — в сартровском его варианте, — стали атеистами. Традиционалисты же в середине 50-х годов организовали антиэкзистенциалистскую кампанию, требуя от правительства запретить пропаганду этого учения, сеющего, как они утверждали, безбожие и разрушающего моральные ценности¹⁰.

И все же экзистенциализм, по словам марксиста М. А. аль-Алима, затрагивал «лишь одну из координат» человеческого бытия. «И как бы эта координата ни была значительной сама по себе, ей недостает учета объективных условий, определяющих это бытие»¹¹. Естественно, что вставшие перед арабскими народами после освобождения задачи политического и социально-экономического преобразования оттеснили и свели почти на нет нравственно-культурные усилия экзистенциалистов.

То же произошло и с персонализмом и другими подобного рода течениями, в частности с влиятельной в 60-е годы концепцией «джуванийи» египетского философа Османа Амина.

«Джуванийя» (понятийно ближе всего ее содержание можно передать термином «интрализм», противопоставляемым «экстрализму»), согласно ее создателю, означает прежде всего открытость — непризнание завершенности, консервации, нацеленность на движение, созидание. Она направляет к внутренней сущности вещей и человека в противовес внешнему их проявлению, к внутреннему содержанию веры в противоположность внешней религиозной обрядности. От индивида джуванийный, устремленный на «внутреннее», взгляд требует духовного напряжения, «интеллектуального усмотрения» (Декарт), «трансцендентального сознания» (Кант).

Интралицистская установка, по мнению Амина, помогает уже понять ее пределы и дополняет науку: разум постигает истину, расчлняя объект исследования, а интуиция схватывает ее в едином акте¹².

В философии джуванийи, как раньше в суфизме и у Газали,

происходит переориентация мысли от знания как обобщенного достояния всех, как совокупности сведений, схем, правил и т. п. к знанию, составляющему достояние индивида, знанию, облаченному в плоть личных переживаний и просветленному личными проникновениями, узрениями. Такое понимание знания ведет к иному, нежели традиционное, пониманию веры. Она, считает О. Амин, не может останавливаться на выполнении внешних, обрядных предписаний. Истинная вера есть прежде всего внутреннее убеждение в божественном характере мира и самовоспитание индивида, преобразование сознания в соответствии с собственным представлением о сущности божественной идеи.

В свете «джуваний» трактует Амин и учение Корана. Он обращается к аятам, которые можно истолковать как порицающие мусульман за их желание ограничиться внешним благочестием и наставляющие на истинную веру, обретаемую только через познание ее глубокого внутреннего смысла¹³.

Этот аспект «джуваний» — один из главных в ней, если не главный. Правомерно сделать упрек ее автору в том, что все проблемы египетского общества он концентрирует вокруг сознания субъекта. Но, упрекая, надо иметь в виду, что О. Амин является религиозным мыслителем, принимающим религиозность как непреложный факт, и что его волнует человек как верующий субъект. Поэтому для него важно одно: какова эта вера и какой она будет? То, что он хочет пробудить в адепте самосознание, понимание своего поведения, деятельности, это, несмотря на идеалистическую суть позиции, — позитивное стремление, и оно вписалось в более широкую тенденцию реального в современных условиях решения спора между религией и наукой, верой и знанием. Во-первых, побуждая сознание к активной рефлексии, даже пусть нацеленной на обретение веры, такая концепция разбивала, расшатывала сложившийся и закостеневший стереотип мышления и поведения, ставила человека перед необходимостью собственных поисков и выборов. Тем самым она сближала сознание — по формальной структуре — с сознанием, ориентированным на науку, хотя по содержанию эти ориентации различны. Во-вторых, овутряя веру, освобождая личность от руководства внешнерелигиозной инстанции, представляя веру делом совести индивида, концепция, подобная джуваний, направляет на избавление человека, живущего в религиозном обществе, от постоянного контроля извне, на обретение свободы совести.

Отмеченные стороны концепции Османа Амина, а также религиозной доктрины «насламия» К. Ю. аль-Хаджа или «коранической философии» Я. Хувейди привлекают к себе тех, кто возлагает надежды на реформу ислама и на возможность модернизации с ее помощью общества. Однако эти концепции довольно скоро обнаруживают свою абстрактность. Жизнь же требует радикальных практических изменений, действий.

Признавая за позицией мыслителей и деятелей подобного

рода некоторую заслугу, приходится констатировать, что это прежде всего — позиция защиты религии. Ее исходным пунктом является не просто признание факта религиозного сознания, но настаивание на непререкаемости его. Это не критика религии вообще, а лишь критика ее исторической формы, «фальсифицирующей» саму суть ислама. При таком подходе, как мы видели на примере джуванийи, научное знание признается, но содержание его заведомо ограничивается. Наука выглядит закрытой системой рационально и экспериментально выверенных знаний — из нее исключается широкая область поиска и связанных с ним структур сознания. Иначе говоря, в понимании философов, о которых здесь идет речь, наука предстает в образе, сложившемся еще в прошлые века. Она воспроизводится со всеми ее историческими изъянами, что позволяет поставить рядом с ней в качестве естественного ее дополнения знание и веру религиозные. И они выступают даже не только дополнением науки, но и духовным ее основанием, определяющим ее характер и содержание.

Вероятно, именно из-за осторожности идеологической и теоретической позиции, предлагаемой философией джуванийи, впечатление от ее «революционности»¹⁴ довольно скоро прошло. А вперед выдвинулись философы, настроенные более скептически по поводу современной роли ислама. Фактически критика его, без указания предмета критики, возобновилась в арабских странах в конце прошлого — начале нынешнего столетия. Появилась плеяда ярких мыслителей-«естественников», позитивистов — Шибли Шмейл, Фарах Антон, Якуб и Фуад Саруф и др. Они познакомили арабских читателей с новыми научными теориями, предлагавшими новую трактовку старых научных и философских проблем. Говоря на языке естествознания, излагая учение Дарвина и современные физические концепции, они расшатывали представление мусульман о строении физического мира, формировали научную картину его.

Эта традиция была воспринята в наши дни философами, развившими свое отношение к религии через такие западные направления, как логический позитивизм и сартровский экзистенциализм. Значение последнего в идейной полемике в арабских странах уже отмечалось. Что же касается логического позитивизма, то наиболее четко он был представлен профессором Каирского университета Заки Нагибом Махмудом. Поскольку это учение претендовало на широкие обобщения — на принципиальное ограничение научной теории «совершенством формально-логического метода рассуждения» и установлением «имманентной точности высказываний»¹⁵, оно вызывало критику философско-марксистов, настаивавших на всестороннем подходе к внешним явлениям, «требовании учета всех аспектов»¹⁶. Сам З. Н. Махмуд, оценивая доктрину, приверженцем которой стал, писал: «Логический позитивизм, пожалуй, ближе других философских течений к науке, разуму»¹⁷. Через логический позитивизм он

воспроизвел традицию софистов и скептиков, акцентируя одну сторону их учений, выражающуюся в следующем. Создаются идейные или научные ситуации, когда человек, разрабатывая какую-то идею, выстраивает многочисленные равно достоверные конструкции и уже не в состоянии разобраться, где истина, а где ложь. Тогда на выручку ему приходит охранительное свойство ума — скепсис. Все, не выдерживающее его испытания, он позволяет отбросить. Человек ограничивает свои знания, свою возможность познания достоверностями. То, что нельзя наблюдать, что не поддается проверке опытом, не относится к сфере науки¹⁸.

Установка на выделение области строгих научных истин, на защиту науки от размывания в разного рода идеологических построениях, типа религиозных, имела положительное значение для развития научного мышления и атеизма. Поэтому «интеллигенция стран Ближнего Востока видела в неопозитивизме надежное средство освобождения от ига религиозной идеологии»¹⁹. Глубокое воздействие работ и лекций Махмуда на умы отмечал египетский философ-материалист Фуад Закария. Логический позитивизм, писал он, «по сути дела, учил нас, как освободиться от многочисленных суеверий, т. е. он пробудил нас от догматического, доктринерского сна»²⁰. А философ-марксист Исмаил аль-Махдауи в статье «Что такое научная философия?» объяснял влияние логического позитивизма тем, что он потряс философское сознание, которое свыклось с неясностью, туманностью выражения мыслей²¹.

Возникновение независимых государств и проведение социально-экономических преобразований обусловили усиление именно рационалистических, научных, антирелигиозных тенденций, нашедших теоретическую опору в соответствующих западных концепциях. В Египте и особенно в Ливане публикуются книги и статьи, критикующие косность и отсталость религии и теологии и призывающие к духовному обновлению культуры посредством научного воспитания народа, выработки научного мировоззрения. Помимо Заки Нагиба Махмуда в этом движении участвовали Фуад Закария, написавший книги «Теория познания» и «Научное мышление», Мухаммад Сабир Салим, опубликовавший вместе с Саадом Абд аль-Вахабом Надиром труд «Новое в преподавании наук», Ясин Халиль, подготовивший «Логiku научного исследования», Михаил Хури, давший в своей работе «Наука у арабов» картину ее истории и показавший ее достижения и значение, и др.

Примыкающие к этому движению философы не выступают открыто против ислама и, может быть, даже признают его роль в общественной жизни. Но главное их стремление — всячески в реально возможных формах способствовать научному воспитанию. Поэтому, хотя нередко они отдают дань религии, сохраняя за ней область нравственных проблем, основная их ориентация не религиозная, а светская.

Правда, практика конца 60-х — начала 80-х годов показала, что ориентироваться на «безрелигиозное» воспитание молодежи в социально-политической ситуации, сложившейся сейчас в значительном числе арабских стран, трудно. Оживление религиозных настроений в массах, связанное с усилением политической деятельности групп и слоев населения, которые выдвигают свои классовые требования или претензии под традиционными исламскими лозунгами, внесло изменение в позицию многих в прошлом критически мыслящих философов. В их работах появилась тема религии, причем реверансы в ее сторону стали более почтительными. Известный египетский писатель Мустафа Махмуд, бичевавший в своих произведениях религиозные предрассудки, в 1973 г. выпустил книгу «Мой путь от сомнения к вере», в которой призвал к модернизированному в свете данных науки исламу. Аналогичную эволюцию претерпели взгляды другого крупного египетского писателя, Тауфика аль-Хакима. Большое место занял ислам в концепции З. Н. Махмуда.

Успех иранской революции содействовал распространению в арабских странах идей исламизма. Многие видные идеологи и деятели культуры (Адонис, Анвар аль-Малик, Ильяс Хури, Ваджиха Кусрани, Радуван ас-Сир и др.) стали его проводниками. Но это «религиозное» движение представляется достаточно сложным и неоднозначным, ибо в нем участвуют и очевидные традиционалисты, использующие в своих интересах конъюнктуру, и идеологи, вносящие в привычные стереотипы сознания новое, социальное содержание. На фоне негативных процессов, совершающихся в странах буржуазной цивилизации, возникают как охранительный противовес им стремления вернуться к уже отработанным человеческой историей приемам спасения общества. Это, однако, вовсе не обязательно консервативные настроения — за внешне традиционными формами может скрываться зарождение и рост тенденции к новому социальному устройству, складывание нового взгляда на общественную роль науки.

Не просто затруднительность, а почти обреченность открытой резкой критики ислама в теперешней обстановке наглядно видна на примере судьбы ливанско-палестинского философа Садика аль-Азма, подвергшегося гонениям со стороны богословов. Его работа «Критика религиозного мышления» (1969), в которой ислам обвиняется в отсталости мусульманских стран, была предана анафеме. Одновременно выход этой работы спровоцировал кампанию против марксистов, хотя их взгляды не совпадали с экстремистской позицией аль-Азма, изложившего неаргументированную и оторванную от реальности концепцию.

Философы-марксисты полагают, что в нынешних условиях развития арабского общества трудно ожидать от масс перехода на атеистические позиции и усвоения научного мировоззрения и потому усилия должны быть обращены не на войну с исламом вообще, а на борьбу с попытками его использования в реакционных целях, с проявлениями агрессии по отношению к совре-

менному научному знанию. В ситуациях же, когда позиция теологов, а тем более просто религиозно мыслящих людей неантагонистична, не наносит урона общественному прогрессу, марксисты считают приемлемым солидаризироваться с представителями этой другой стороны в практической деятельности, оставаясь атеистами. Такой подход к религиозной проблеме давал и дает возможность некоторым марксистам и промарксистски настроенным мыслителям (Жорж Ханна, Хасан Хан-фи), не выступая против ислама в целом, пытаться трансформировать сознание мусульманина, вкладывая в религиозную идеологию более светское и социальное содержание — представить ислам как государственно-политическую доктрину, как нравственное учение или перевести его в разряд сугубо частных дел и убеждений. Но ставящий подобную задачу философ должен не забывать об опасности появления иллюзии относительно истинности созданного им образа религии. Кроме того, перед ним встают и чисто теоретические вопросы, касающиеся требований, которые предъявляет научное знание.

Нередко философы, берущиеся за освещение проблемы соотношения веры и знания и даже как будто решающие ее (например, К. Ю. аль-Хадж), в конце концов из-за своей исходной посылки — безусловная ценность религии — на деле подводят теоретическую базу под эту заранее выбранную позицию.

Как бы горячо ни отстаивали они значимость науки, необходимость научного объяснения мира, завершают они свои рассуждения выводами не просто о допустимости религиозных убеждений, а об их непременности, поскольку те якобы отвечают некоторым аспектам отношения человека к миру и другим людям. Одним из компонентов этих отношений признается вера, причем такая, которая обязательно трансформируется в веру религиозную, ибо отношение к богу выступает как кардинальное измерение человеческого бытия²². Соответственно разум превращается в ценность, которая существует наряду с верой, предполагает веру как предшествующую знанию и не замещаемую знанием. Но если, размышляет аль-Хадж, она лежит в фундаменте человеческого бытия, то не может быть и абсолютного атеизма. «Атеизм, погруженный в свое безбожие, — то же религиозное чувство, но действующее противоположным образом»²³.

Иными словами, во многом верные замечания аль-Хаджа и других близких к нему философов относительно веры камуфлируют тенденциозное стремление к оправданию религии.

Действительно, современное понимание науки, не ограничивающее ее сферой готового знания, но предполагающее и подступы к нему, поиски его, включает гносеологические притязания веры. Однако эта вера как фундаментальная характеристика человеческого сознания вовсе не является религиозной и не обязательно ведет к ней. С последней она сходна лишь своей нерациональной природой. Поэтому признание наукой веры в качестве элемента, сопутствующего знанию, не дает оснований для перебрасывания от нее мостика к религии.

Если бы философы, утверждающие непреложность религии, отделили в своих рассуждениях понятие веры как гносеологической категории от веры, тождественной религиозному чувству, сочетающему элементы суеверия, упования на чье-то могущество и всезнание, слепое, неосознанное принятие чужой воли и псевдознание, тогда с некоторыми их тезисами и выводами можно было бы согласиться. Но они используют признание современной научной мыслью гносеологического статуса веры, понимание ее как фундаментальной координаты человеческого мировосприятия для того, чтобы все остальные аргументы обратить на возвеличивание данной стороны психики и поведения человека, а затем, подменив это понятие веры понятием веры религиозной, выдвинуть религиозное сознание в качестве обязательного параметра человеческой мысли, понимаемого и оправдываемого наукой.

Признание веры как составного элемента сознания, в том числе и научного, предполагает учет чрезвычайной сложности самого феномена веры. Оно включает, во-первых, принятие того факта, что вера не есть знание. Это состояние сознания, предваряющее работу разума и дополняющее его в ситуациях, когда он дошел до посильного ему предела, осознал свою ограниченность. Но отсюда вовсе не вытекает правомерность обоснования с помощью разума веры в бога, что делали теологи и религиозные философы прошлого и что продолжают делать их последователи сейчас, смешивая два разных феномена — веру и знание — и культивируя «богознание», хотя, как показали Юм и Кант, никакого знания бога нет и быть не может. Так называемое богознание — лишь рационализация религиозной веры, подгонка под нее мнимых «фактов» знания.

Во-вторых, хотя вера дополняет знание, она не должна подменять его. Сознание не может успокаиваться на вере и в вере. Человеку надлежит понимать неабсолютность границы между знанием и верой, задаваться вопросом о действительности или кажимости предела. Он должен убедиться в подлинности предела знания, т. е. вера должна быть открыта знанию, допускать непрестанную работу разума и, как бы парадоксально это ни звучало, беспредельное развитие знания. Только в этом смысле совместны вера и знание, нерелигиозная вера и наука.

Проблема веры религиозной не совпадает с проблемой веры и знания. Решение ее не менее сложно, но лежит не столько в гносеологической, сколько в практико-идеологической сфере и предусматривает учет всей многоплановости классово-социальных ситуаций, складывающихся в обществе.

Подобный подход к оценке религиозного сознания предполагает выявление социальных целей, на которые оно направлено, — утверждение религии как господствующей идеологии или же просвещение сознания; возвышение статуса разума, свободного от давления религиозного авторитета. Работа такого рода может идти (поскольку это прежде всего работа в массе людей,

мыслящих на языке веры) в материале религии. Но религиозная оболочка не должна заслонять освободительное содержание идей, необходимость осознать ее как ситуационно-временную форму движения мысли, мировоззрения в сторону научности.

¹ См.: М. А. Аль-Алим. Идеиные бои. М., 1974, с. 155—158.

² Там же, с. 157.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 158.

⁵ См.: Дирасат фи илм аль-калам ва-ль-фалсафа аль-исламийя (Очерки о каламе и исламской философии). Каир, 1972.

⁶ См., например: Шейх Мустафа Абд ар-Разик. Тамхид ли тарих аль-фалсафа аль-исламийя (Введение в историю исламской философии). Каир, 1944; Карим Азкуль. Акл фи-ль-ислам (Разум в исламе). Бейрут, 1946; Хусейн аль-Кутли. Акл ва фахм аль-курбан (Разум и понимание Корана). Бейрут, 1971; J. Hourani. Islamic Rationalism. The Ethics of Abd al-Jabbar. Ох., 1971.

⁷ В 1975 г. в Московском государственном университете Абубакр Абдурахман Аляви защитил диссертацию «Философская доктрина мутазилизов». Автор рассматривает их как мыслителей, подготавливших почву для возникновения и развития философского свободомыслия на Ближнем и Среднем Востоке. Несколько позже, в 1978 г., также в МГУ, состоялась защита диссертации Тауфика Камеля Ибрагима «Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии». Сирийский философ доказывает рационалистический характер не только доктрины мутазилизма (в которой он видит часть калама), но и калама в целом. В 1978 г. в Бейруте было опубликовано тщательно выполненное исследование Хусни Зайне «Концепция разума у мутазилизов» (Аль-Акл ында аль-мутазилийя), где раскрываются разные аспекты этой концепции в результате анализа труда кади Абд аль-Джаббара «Мугни». Автор обстоятельно разбирает содержание понятий «разум», «разумный», занимающих центральное место в доктрине Абд аль-Джаббара, а также связь этих феноменов со «знанием», практической деятельностью, социальностью, способностью разума к установлению достоверного знания. Заметное место рассмотрению мутазилизма отводится и в фундаментальном двухтомном труде ливанского философа-марксиста Хусейна Мурувве «Материалистические течения в арабо-мусульманской философии» (т. 1. Бейрут, 1978).

⁸ См.: Абд аль-Джаббар. Аль-Мугни. Ч. 12. Каир, [б. г.], с. 56, 126; ч. 6, разд. 1. Каир, 1962, с. 65.

⁹ Муса Сальяма. Улай даррасунн (Эти меня учили). Каир, 1965, с. 278.

¹⁰ См.: А. В. Сагадеев. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах.—Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965, с. 101.

¹¹ М. А. Аль-Алим. Идеиные бои, с. 102.

¹² См.: О. Амин. Джуванийя. Дар аль-калам, 1964, с. 25.

¹³ См. 2 : 172; 2 : 265; 8 : 204; 22 : 38; 49 : 14.

¹⁴ «Философия джуванийи есть философия революционная, ибо она является идеологической попыткой осуществления двух необходимых на данной стадии исторического развития дел: во-первых, обращения к нашему прошлому и пересмотр его и, во-вторых, обращения к нашему будущему и подготовка его» (О. Амин. Джуванийя, с. 10).

¹⁵ См.: М. А. Аль-Алим. Идеиные бои, с. 62—64.

¹⁶ Там же.

¹⁷ З. Н. Махмуд. Фалсафа ва фанн (Философия и искусство). Каир, 1963, с. 247.

¹⁸ См.: З. Н. Махмуд. Вадаыйя мантыкыйя (Логический позитивизм). Каир, 1956.

¹⁹ Ахмад Ма д и. Современная идеалистическая философия ОАР. Автореф. канд. дис. М., 1970, с. 8.

²⁰ «Аль-Адаб». Бейрут, 1964, № 9, с. 78.

²¹ См.: Ма хия аль-фалсафа аль-илмийя.—«Аль-Фикр аль-муасыр». Каир, март 1968, с. 20.

²² См.: К. Ю. а ль - Х а д ж. Фалсафийят (Философские рассуждения). Бейрут, 1957, с. 177.

²³ Там же, с. 187.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Г. Б. Шаймухамбетова</i> . Философия и религия в историко-культурном развитии Востока (к постановке вопроса)	5
<i>М. Т. Степаняц</i> . Религии Востока и современность	43

I. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ)

<i>А. В. Сагадеев</i> . Религия и философия в арабских странах	72
<i>О. В. Мезенцева</i> . Проблема человека в современной индийской философии	85
<i>Ю. Б. Козловский</i> . Идеализм и религия в современной Японии (формы взаимодействия)	96
<i>В. В. Зайцев</i> . Конфуцианская концепция человека в философской мысли КНР	120
<i>В. П. Андросов</i> . Буддизм: религия и философия	130
<i>Б. С. Ерасов</i> . Бытие, мир и человек в африканской философии	153

II. ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ, НАУКИ И РЕЛИГИИ

<i>Е. А. Фролова</i> . Отношение арабских философов к проблеме знания и веры, науки и религии	166
<i>А. Д. Литман</i> . Проблема соотношения религии и науки в современной индийской философии	181
<i>Н. С. Илларионов</i> . Проблема веры и знания в современной философской и религиозной мысли стран Тропической Африки	197

III. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

<i>А. А. Игнатенко</i> . Исламские концепции социально-экономического и политического развития: Ближний и Средний Восток	210
<i>В. В. Меликов</i> . Неоиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Гаиди)	222
<i>Ю. П. Старостина, Б. С. Старостин</i> . Роль буддизма в общественном развитии ряда стран Востока	238
<i>А. А. Кара-Мурза</i> . Рациональное и иррациональное в политической идеологии в странах Тропической Африки	256

CONTENTS

Introduction	3
<i>G. B. Shaimukhambetova</i> . Philosophy and Religion in Oriental Historical and Cultural Development (Introductory notes)	5
<i>M. T. Stepanyants</i> . Oriental Religions Today	43
PART I. HUMAN EXISTENCE (ONTOLOGICAL AND ETHICAL ASPECTS)	
<i>A. V. Sagadeyev</i> . Religion and Philosophy in Arab Countries	72
<i>O. V. Mezentseva</i> . Man in Modern Indian Philosophy	85
<i>Yu. B. Kozlovsky</i> . Idealism and Religion in Modern Japan (Interaction patterns)	96
<i>V. V. Zaitsev</i> . Confucian Man in Present-Day Chinese Philosophy	120
<i>V. P. Androssov</i> . Buddhism: Religion and Philosophy	130
<i>B. S. Erasov</i> . Being, the Universe and Man in African Philosophy	153
PART II. PROBLEMS OF FAITH AND KNOWLEDGE, SCIENCE AND RELIGION	
<i>Ye. A. Frolova</i> . Faith and Knowledge, Science and Religion in Arab Thought	166
<i>A. D. Litman</i> . Modern Indian Philosophy: Religion to Science Interaction	181
<i>N. S. Illarionov</i> . Faith and Knowledge in Modern Philosophic and Religious Thought of Tropical Africa	197
PART III. SOCIO-ECONOMIC AND POLITICAL THEORIES	
<i>A. 4. Ignatenko</i> . Islamic Concept of Socio-Political Development: Middle and Near East	210
<i>V. V. Melikov</i> . Neo-Hinduism: Extending Duality (Religious, Philosophical and Socio-Political Interpretations of Vivekananda and Gandhi)	222
<i>Yu. P. Starostina, B. S. Starostin</i> . Buddhism and Social Progress in Certain Oriental Countries	238
<i>A. A. Kara-Murza</i> . Rational and Irrational in Political Ideology of Tropical Africa	256

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ НА ЗАРУБЕЖНОМ ВОСТОКЕ XX век

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *С. П. Какачикашвили*. Художник *Ю. Н. Зеленков*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *М. В. Погоскина*. Корректор *Л. И. Письман*

ИБ № 15118

Сдано в набор 26.09.84. Подписано к печати 29.03.85. А-05576. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17. Усл. кр.-отт. 17. Уч.-изд. л. 19,7. Тираж 9250 экз. Изд. № 5756. Зак. 653. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28