

Российская академия наук
Институт философии

БОГ- ЧЕЛОВЕК- ОБЩЕСТВО

**в традиционных
культурах
Востока**



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1993

ББК 87.3
Б73

Ответственный редактор
М. Т. СТЕПАНЯНЦ

Редактор издательства
Л. Ш. ФРИДМАН

Спонсор книги — Группа компании «Менон»

Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока.— М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.— 224 с.

ISBN 5-02-017671-0

Впервые в мировой литературе совместный труд российских и западных ученых посвящен сравнительному анализу духовных культур Запада и Востока. В книге рассматриваются представления о человеке в культурных традициях Востока, связанных с наиболее распространенными здесь религиями — индуизмом, буддизмом, конфуцианством, даосизмом и исламом.

0301030000-102
Б 013(02)-93 5-93

ББК 87.3

ISBN 5-02-017671-0

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1993

Е. А. Фролова

ЧЕЛОВЕК—МИР—БОГ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

На материале арабо-исламской философии рассмотрим некоторые элементы философского знания, существенные для складывания картины мира, места в ней человека, для формирования гносеологических установок в его практической и духовной деятельности, его отношения к природе.

В отличие от китайской или индийской философии, арабо-исламская была не в такой степени оригинальной. Она была чрезвычайно близка к философской мысли античности (не случайно ряд исследователей называет ее восточным перипатетизмом), и потому в ней много общего с мыслью европейской. И все же их сопоставление обнаруживает своеобразие философии на мусульманском Востоке.

Со времени утверждения ислама доминирующей мировоззренческой идеей стала идея единства, целостности — единобожия, единства бытия, единства правовых и нравственных предписаний, единства общества и т. д. Эта идея присутствовала и в античной мысли, позже она трансформировалась в христианскую идею триединства. Но в античности она не была преобладающей, а в христианстве выявила свою структурную сложность, утратив тем самым видимую чистоту, за что, кстати говоря, порицалась исламскими религиозными учеными ('уляма'). Это значит, что понятная для средневековья нерасчлененность, или, вернее, недостаточно осознанная, концептуализированная расчлененность, важных для аналитического ума контрарностей, таких, как объект—субъект, знание—вера, наука—религия, наука—нравственность, человек—природа, опыт—умозрение и т. д., к тому же еще и консервировалась идеологическими установками. И эти идейные схемы создавали некоторую мировоззренческую ориентацию, сказавшуюся на развитии здесь научного знания, его характера. Попытаемся обрисовать суть этой ориентации через концепцию взаимоотношения Бога и мира, Бога и человека, человека и природы, поскольку, думается, оно обра-

зует связь основных мировоззренческих сил, определяющих стиль, направление научной мысли.

Обнаруживается два основных подхода к объяснению этих взаимоотношений и, таким образом, к пониманию сути науки. Первый был представлен философией детерминизма, исходящей из идеи закономерности развития мира и познания его разумом. Бог в ней если и присутствовал, то только в качестве очень отдаленной (хотя и необходимой) метафизической причины, отправной точки. Эта концепция составляет, в частности, содержание философии исмаилизма.

Бог, согласно Абу Якубу ас-Сиджистани, является абстрактным единством, не обладающим никакими атрибутами. О нем нельзя ничего сказать, нельзя определить, что он такое. Насир Хосров в «Лике веры», полемизируя с захиритами¹, писал: «Тогда я скажу ему: „Ты в мусульманстве чему поклоняешься“, чтобы он сказал: „Поклоняюсь Богу“. Тогда я скажу ему: „Ты видел этого Бога, которому поклоняешься?“, чтобы он сказал: „Бог невидим, и у него нет границ и качеств“. Затем я скажу ему: „Существо, которое ты не видел и у которого нет границ и качеств, как же ты познал, чтобы поклоняться ему?“, чтобы он сказал: „Со слов посланника...“ Я скажу ему: „Ты видел этого посланца, который пришел?“, поневоле он скажет: „Не видел“. Тогда я скажу ему: „Как же ты без посланника познал Бога, чтобы поклоняться ему?“, чтобы он сказал: „Ко мне пришло известие со слов ученых людей, передававших друг другу высказывания посланника — мир ему“. Тогда я скажу: „Эти ученые люди, которые передали известие о Боге и посланнике... согласны между собой в религии или спорят?“ Он не может сказать, что все эти люди согласны между собой, ведь меж людьми существует столько разногласий! Тогда мы скажем: „Как могут быть истинными слова группы людей, которые не согласны друг с другом?“²

Описываемый таким образом Бог, хотя и называется в философии исмаилизма Творцом, тем не менее не является подлинно творческим, т. е. активным, началом. Таковыми выступают Мировой разум и Мировая душа. Они первое и последнее творение Бога. Поэтому подлунный мир, порожденный уже ими, не зависит от Бога. Все, что происходит здесь, происходит в соответствии с душой вещей, их натурой, которая определяет свойства каждой вещи и не позволяет ей выходить за положенные пределы. О Боге нельзя сказать, что он «создал минералы, растения, животных. Всякий, кто так говорит, хуже христианина и иудея, он гебр, а не мусульманин»³. «Невежественные люди,— писал Насир Хосров,— считают, что действие этих элементов исходит от Всевышнего Бога благодаря его единству. Они это представляют таким образом, что Всевышний Бог увлажняет землю водой

и согревает ее огнем, а семенами пшеницы превращает воду и землю в пшеницу и держит в земле деревья, а от самих этих вещей не исходит никакого действия... Мы говорим, что это порочная вера... ибо если бы это было так и в вещах не было бы действия, то можно было бы железо смягчать водой... но это невозможно. Если бы это было так, то тот, кто огнем спалил чужой дом, не несет ответственности, ибо дом тот как бы сжег сам Бог»⁴.

Второй подход был представлен другими религиозными доктринами, по которым выделяется Бог как основная причина всего сущего. Первый подход нацеливал человека на познание, второй, исключавший познаваемость Бога, примирял с ущербностью человека, но требовал от него: не знаешь — поступи в соответствии с вероучением и требованиями религиозной морали. Связанный с веровательно-поведенческой позицией, этот подход оставался вне собственно науки, основное развитие которой шло в русле рационализма.

Но такое различие позиций выражает только один срез проблемы. Другой ее срез состоит в определенной общности обеих позиций, демонстрирующих ментальность культуры, доминирующую в ней идею места и роли человека в мире.

Согласно утверждаемой в сознании мусульманина религиозной доктрине, все происходящее — результат Божьей воли. «Он творит все, что пожелает, ведь Аллах над всякой вещью властен» (5:20)⁵. «Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59, а также 6:72, 7:52 и др.). Цель человеческой жизни — уразуметь величие Бога и собственное ничтожество, вручить себя Аллаху. Через Бога человек мог созерцать и величие мира и даже исповедовать идею своей приобщенности к божественному. Но пределом стремлений была не природа, не к ней обращен взор.

В христианстве же, думается, аристотелевский взгляд, согласно которому природа самоцельна и самозаконна, сменяется воззрением на нее как на созданную для человека. Она лишается самостоятельности, что открывает возможности для превращения ее в объект произвола. Человек больше не является органической частью космоса, он вырывается из природной жизни, становится вне ее и над ней. В Коране не найти стихов, подобных следующему: «Не много Ты умалил его перед ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его»⁶.

Возможно, из-за такого отношения к природе в христианстве значительное место занимает идея чуда. Как обладающий божественным даром, человек получил право тоже смотреть на природу свысока. А когда в эпоху Возрождения

и в новое время он начал ставить себя на место Бога, он и к природе стал относиться как чуть ли не к своему творению.

В учении Мухаммеда те же исходные догматы сотворения мира Богом, что и в христианстве, тот же монотеизм, но только с меньшей развернутостью и четкостью онтологически-космической картины творения: пророка больше интересовали экономические, социальные и политические вопросы, чем объяснение картины мира. Поскольку же ислам как учение, направленное против местного язычества, не противостоял в такой степени античности, как христианство, постольку его возникновение не сопровождалось борьбой с предшествующей развитой философской мыслью, подобной мысли античной, и, наоборот, он пользовался ее идеями при разработке догматики, в нем усилился смысл, отличающий его креационистскую концепцию от христианской.

«И сотворили Мы небеса, и землю, и то, что между ними, в шесть дней», — учит Коран (50:37). «Поистине, Аллах — дающий путь зерну и косточке; изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого» (6:95). «Он — тот, который устроил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраке суши и моря» (6:97). «Он — тот, который низвел с неба воду, и Мы произвели благодаря ей рост всякой вещи; Мы вывели из нее зелень, из которой выведем зерна, сидящие в ряд; и из пальмы, из ее завязей, бывают гроздья... выводим и сады из винограда, и маслину, и гранаты» (6:99). И в других аятах читаем то же самое (7:52; 16:10—15; 21:31—34; 24:43—44 и др.).

Нигде в Коране нет четких указаний на творение мира из «ничего». В суре «Марйам», правда, говорится о сотворении человека из ничего: «Я ведь сотворил тебя раньше, а был ты ничем (*лам яку шейан*)» (19:10, 68). Но это «ничто», как показывают другие стихи, означает не абсолютное ничто, а нечто, что до акта сотворения еще не являлось тем, чем стало потом. Так, в случае с сотворением человека, «ничто» означает то первовещество, из которого он создан, — «прах» (3:52; 18:35; 22:5; 30:19), «глина» (6:2; 7:11; 17:63; 23:12; 32:6; 37:11 и др.). Затем к ним присоединяются «капля» (18:35), «сгусток крови», «кусочек мяса». «А потом, когда вы — уже люди, вы распространяетесь» (30:19), т. е. сначала существует лишь вещество, но оно еще не человек, по сравнению с конечным результатом оно ничто, а когда становится чем-то, определенной вещью (*шейан*), человеком, то в дальнейшем тот порождает уже себя сам.

В приведенных аятах проступает еще одно важное измерение, характеризующее сознание мусульманина. Аллах, хотя и заявляет о себе как о всемогущем Творце, способном создать любую вещь по собственному произволу, лишь сказав «Будь!», на деле выступает вовсе не капризным владыкой

или чудотворцем. Он не совершает ничего «противоестественного», его творение служит разумной логике. Чудо — это сам мир, его создание и существование, свидетельствующее о могуществе Творца. Но создав все разумно, он предстает и как Мудрый. Создавая землю, жизнь, человека, «Он выводит утреннюю зарю и ночь делает покоем, а солнце и луну расчислением. Это — установление великого, Мудрого» (6:96). «Он закрывает ночью день, который непрестанно за ней движется...» (7:52). «Он сказал: „Господь наш тот, кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел по пути“» (20:52). Поэтому не случайно и мутазилиты, и исмаилиты, и представители других религиозных течений вводили идею божественного всемогущества в рамки концепции закономерности природы, естественной необходимости. Из текста Корана вытекает признание некоей существующей извечно праматерии, из которой Бог творит видимый внешний мир. В наиболее развитых теологических учениях Аллах больше всего напоминает вечность, на фоне которой протекают мировые процессы. В такой картине мира, где Бог тождествен гармонии мира, его законосообразности, нет места произволу, чуду. И хотя позже идея чуда получает признание и в исламе, в Коране она все же отвергается достаточно категорически.

В Коране, как и в христианском вероучении, содержатся указания на сотворение Богом природы для человека: «Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства жизни» (7:9); «Он — тот, который низводит с небес воду: для вас от нее питье... Он выращивает ею для вас посевы, маслины, пальму, лозу, все плоды... И подчинил он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его велением...» (16:10—12 и далее, см. также 10:82; 83; 20:55, 56; 22:64; 23:19—22; 26:132—134 и др.). И тем не менее эта созданная как будто для человека и подогнанная к нему природа неподвластна человеку. Он ею пользуется, сознавая щедрость и мудрость Аллаха: «В этом — знамение для людей размышляющих!» (16:11). С миром нельзя соперничать, он сам по себе, как сам по себе Бог. Это значит, что человек должен с пиететом относиться к природе. В обращении с дарами Бога обязательны сдержанность, умеренность: «Вкушайте плоды их, когда они дадут плод, и давайте должное во время жатвы, но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!» (6:142); «Не производите расстройств на земле после устройства ее» (7:54). Такого рода наказов в Коране много.

Идеология ислама — умеренность, сознание целостности с Богом и природой. Пребывая в мире, человек должен сознавать, что пребывание это временное, что вечность есть возврат в мир как целое, в Бога или к Богу. И как разумное существо, он знает, что истина — это единство всего сущего, единство человека с миром, с Богом. Отсюда духовность,

нравственность направлены не на экстенсивное развитие духа, не вовне — на природу, а внутрь человека, на раскрытие его связанности с Богом, космосом, не на жизнь как утверждение природопознающих способностей, а на жизнь как осознание ее конечности, брэнности.

Открещивавшееся от языческой античности, но все же питавшееся ее теоретической мудростью, христианство развивало идею монизма в ином плане, нежели это будет делать потом ислам. Представший в облике Христа, Бог делал принцип творения человечески более понятным. Близкий к земному образ Иисуса многие метафизические вопросы переводил из области непредставимой абстракции в область представимой жизни, с Бога-Духа на Бога-Сына.

А в исламе уже в первые века его существования шла борьба теологов по вопросу о правомерности наделения Аллаха антропоморфными качествами. Хотя в Коране при описании его сущности использованы характеристики, взятые из человеческого лексикона: «великий», «мудрый», «знающий», «слышающий» и пр., мутазилиты, исмаилиты, суфии настаивали на необходимости отказаться от подобного понимания Аллаха, поскольку эти качества присущи человеку, а не Творцу. Признание их за Богом низводит Его до положения творений, лишает Его божественности. Русский исследователь исламской философии С. И. Уманец передает свидетельство автора трактата «Китаб ат-тарифат» Абдаллы ибн Маймуна: «Секта исмаилитов утверждает, что Бог не находится ни в состоянии бытия, ни в состоянии небытия, что он ни премудрый, ни лишенный премудрости, ни могущественный, ни лишенный могущества, ибо, по учению секты, ни одного атрибута нельзя присоединить к Богу, так как он сам есть творец всего сущего, всех вещей и всех атрибутов»⁷.

Но такой абсолютно единый Бог, лишенный всяких антропоморфных качеств, неизобразим и невообразим для обычного сознания. Вообразимы только творения его: вселенная, созданная и организованная согласно мудрому плану Аллаха и в качестве таковой, упорядоченной, существующая; человек как принявший от Бога свет разума и с его помощью постигающий божественное всемогущество. На самом же акте творения (поскольку Аллах не должен ассоциироваться с мастером) сознание верующего не фиксировалось, а поскольку ислам явился скорее нравственной и политической доктриной, космогонические идеи отошли в нем на задний план. Ось «Бог—природа» составила из двух половин: Бог—человек и человек—природа, причем последняя, хотя и более низкое по сравнению с человеком творение, также есть воплощение божественного разума; в мельчайших своих элементах она помечена знаками его величия, узрев которые человек отчасти поймет Аллаха. Но именно божественность

природы делала ее неподвластной произволу человека — он может лишь созерцать ее и, не нарушая гармонии, пользоваться ее благами.

Невозможность отождествить творение природы с работой мастера, принижения божественного акта делала природу равновеликой Богу.

Аналогичная, хотя и несравненно более разработанная картина мира представлена в фалсафа. Арабо-мусульманские философы принимают основной итог античной мысли: «Бытие есть, небытия же нет». Они даже не обсуждают специально сам по себе вопрос о бытии, он для них в принципе как бы уже решен античностью. Их подход к сущности бытия свидетельствует об интересе к миру вещей, их общности, постоянным и неизменным связям — данное качество они переносят из мира чистого бытия и «идей» в мир реальный, пытаются в нем выявить эту идеальность. Употребляемое ими слово «маадум» (небытие) не означает абсолютного небытия, скорее это — обозначение праматерии, единого, нерасчлененного субстрата, в котором в возможности находится все сущее. Фаласифа (философы), которые, как правило, были и крупными учеными, подводя разум человека к доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реальных. Этим философам больше интересовали механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразие причинных зависимостей. Ибн Сина, например, так описывал сущность творения — возникновения в мире вещей: «Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, т. е. изменения и изменяющегося, особенно того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта непрерывность обладает количеством... определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения»⁸.

Когда фаласифа рассуждают таким образом о первоначале, они говорят не о том, кто сотворил мир, а об организации, структуре самого мира, о том, что лежит в основе его, что образует его сущность. Первоначало — это не столько временной принцип, сколько структурообразующий, главный элемент логического описания. Из такого понимания проблемы следует представление о первоначале как единстве некоей праматерии и нетелесной разумной сущности (аристотелевский перводвигатель). Их взаимодействие и является актом творения, возникновения телесных вещей. Приоритет при этом отдается активному началу — он называется Первым, Первопричиной, Первым двигателем. Аль-Фараби называет его еще «актуальным интеллектом». Это сущность, мыслящая сама себя и сама собой: «Интеллект, знающий и умопостигаемый объект интеллекции составляют сущность и субстанцию единую и неделимую»⁹. У Ибн Сины, правда, разум — не сама первопричина, а производное от нее, что напо-

минает учение Плотина, а внутри арабо-мусульманской культуры — философию исмаилитов,

Рассуждения философов-перипатетиков, наследников античной мудрости, касающиеся понимания «первой сущности», не противопоставляются откровенно догматам вероучения, но формулируют исходные принципы миропонимания в языке спекулятивной, умозрительной науки. Излагаемая философами метафизика образовывала фундаментальную методологию, которая выводила мыслителей в сферу их научных занятий — физики, астрономии, медицины, математики, политики и т. д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими понятия и принципы. Здесь понятие единого первоначала приобрело смысл праматерии, аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря движению, единству с активным творческим началом приобретает структуру. Правда, доминирует именно активное начало, Первосущий, но проявляется его действие только в материи и благодаря материи.

В процессе взаимодействия ее первоэлементов возникают сначала неживая природа, минералы. Дальнейшее усложнение форм вещей, их связей приводит к рождению сначала растений, а затем и животных. Эта эволюция завершается появлением человека, наделенного разумной душой. Таким образом, в реальном мире иерархия сущностей как бы переворачивается по сравнению с расположением на картине метафизики. Но по сути они и совпадают, только каждая из «ценностей» на этих картинах выражена двумя разными языками: в одном случае применяется язык логики, фиксирующий движение мысли от общего к частному, а в другом — язык реальной эволюции.

Первосущее, выступающее в силу своей первичности как необходимо-сущее, как конечная причина, определяет сущность бытия, бытия вещей, характер мироустройства — строгую закономерность, исключаящую нарушение со стороны сверхъестественных сил. В философии, так же как и в вероучении, встает тема «чудес», и рассматривается она как строго научная: так называемые чудеса суть лишь непознанные, не объясненные пока еще естественные феномены. Ибн Сина большое место в своих трактатах отвел естественнонаучному толкованию провидческих снов, галлюцинаций, сглаза, телепатических явлений, феномену прорицания. «Услышав об этом, поразмысли и не торопись отвергать это, — писал он, — ибо причины этих явлений могут скрываться в таинствах природы», «Если тебе доведется узнать, что некий мистик своею силой привел что-либо в движение, что не под силу другому человеку, не торопись полностью отрицать это. Быть может, тебе удастся раскрыть причину этого, исходя из законов природы»¹⁰. При описании мистического опыта

постижения божественной истины, который, судя по тексту. Ибн Сина пережил сам, он предстает мыслителем, исследующим прежде всего психологическое и нравственное содержание мистической практики. Стремившийся проникнуть в тайны природы и человеческого организма, человеческой психики, он наставлял: «Знай, что в природе имеют место удивительные явления и что как в высших активных силах, так и в низших пассивных силах происходят целые совокупности удивительных явлений»¹¹. Философский ум постигает мудрость бытия, устанавливая гармонию человека с природой. Устремленность к природе — это устремленность к ее пониманию и в соответствии с ним пользование ею, но пользование мудрое, учитывающее величие мироздания и природы, необходимость прилаженности к ней.

Другое философское, точнее религиозно-философское, направление, связанное с концептуализацией суфизма, более напряженно всматривается во взаимоотношение человека с миром, так как отрывает индивида от мирской, общинной жизни, оставляя один на один перед лицом мира—Бога. Бог в этой структуре становится символом чистого единства человека со вселенной, символом страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира, к постижению которой устремлены все поиски человека, но которая так и остается тайной. «Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, увиденный, можно сказать, назад, прежде чем достиг его. Красота его — как бы завеса красоты его, обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается»¹².

Исходный онтологический постулат суфизма — пантеизм: все есть Бог, и Бог есть все. Бог присутствует в каждом из всех множественных вещей, составляет его суть, он множествен в вещах, но все вещи в то же время едины в Боге и благодаря ему.

Находящийся с Богом в любовных отношениях человек стремится не обладать миром — Богом, а отдаться ему. Существует сложная «зеркальная» связь заманиваний, искусов со стороны Всевышнего, Истины и чередующихся с рефлексией погружений в нее — проникновение за поверхность «зеркала» идет за счет самопознания, самоистязания человека (но истязается он, а не природа!). Таким образом, стержень этих отношений — сам человек; на испытание самого себя направлено его сознание. Природа же, внешний мир интересуют суфия лишь как ткань символов, которые должны быть прочитаны (именно прочитаны) в соответствии с их божественным значением. И ключом к прочтению их служит опять же человек, поскольку благодаря единству всего сущего, корреляции микро- и макрокосма гностику достаточно перевопло-

тяться в вещь и изнутри себя обрисовать ее (вчувствоваться) — для этого у суфия есть «внутреннее око», «сердце», способность вкушения (*заук*). В результате, так же как и в фалсафа, нет агонического противостояния человека и природы.

В исмаилизме, хотя и религиозном, но концептуально разработанном и философски насыщенном учении, разум поднят на высочайший пьедестал, превращен в Разум, правящий миром. В земной жизни это завершалось требованием постоянной активной устремленности верующего. Только если суфизм выносит ее в план эмоциональный, в мистический экстаз, то исмаилизм — в план интеллектуальный, в процесс интеллектуального восхождения к Богу, фактически тождественного Разуму.

В исмаилизме много «тайн». Таинствен, непостижим Бог, находящийся за пределом всего мыслимого. Таинствен, не видимый никем имам. Проходя иерархические ступени причастности к божественному, верующий приближается к постижению тайны его сущности. Вечное стремление к постижению тайны составляет одну из особенностей религиозного сознания исмаилита, но оно определяет и особенность отношения исмаилизма к миру в целом, к познанию его как проявления божественного смысла, причем познания как усилия, труда. Лишь тот прозелит, сравниваемый с ныряльщиком, доберется до сути слов имама — до жемчужин, скрытых в море Истины, — который будет трудиться, даже испытывая тяготы. Но при всей своей устремленности к познанию микрокосма — части и подобия макрокосма — человек не должен нарушать гармонию единства, существующего в мире. Насири Хосров утверждал, что существование целостности, сохранности природы, в которой живет человек, зависит от его разумного отношения к ней, ибо «только он способен орошать земли, ухаживать за животными и растениями, поддерживать жизнь природы»¹³.

Все сказанное подводит к заключению, что в разноликкой культуре средневекового мусульманского Востока преобладал (поостережемся говорить более категорично) дух пиетистского отношения к природе. Этой общей (допускающей, конечно, и отступления) мировоззренческой установкой определялось состояние научно-философского поиска: с одной стороны — развитость философского рационализма, широкое использование логики как метода исследования и организации, обоснования выводов, опора на опыт как один из источников научного знания, выработка (в суфизме) методики, механизма активизации личностной структуры, а с другой — ограниченность, определенность рационализма. Он не осознается как обособленный от нравственности, в нем сущностно присутствует (как и в античности) ориентация на благо,

добро; разум не мыслится вне, помимо этих категорий, т. е. работа его сдерживается, корректируется ими, и рационализм оказывается усеченным. К тому же он связан со стремлением реконструировать религиозную картину мира, в которой акцент переносится на причинность, закономерность единого бытия, на подвластность всего необходимо-сущему; он связан с натурфилософскими устремлениями и даже с материалистическим пантеизмом (к чему склоняются некоторые авторитетные отечественные и многие арабские исследователи).

Вообще есть основания считать, что в арабо-мусульманской философии не было развитого идеализма, и мы полагаем, вопреки распространенному мнению о «духовном», «идеалистичном» Востоке, что арабо-мусульманский мир страдал от недостатка, неразвитости идеализма, от примитивного материализма. Даже трактовки фалсафа как деистической, идеалистической доктрины вряд ли могут свидетельствовать против этого тезиса, поскольку ее идеализм настолько неочевиден, настолько нуждается в прояснении, что теряет значимость, подтверждая свою неразвитость. Если доктрины фаласифа не материалистичны, то и не идеалистичны тоже. И именно это прежде всего хочется отметить: ведь такое миропонимание определяло и отношение к природе как части божественного мира. Оно определяло, на наш взгляд, и общую структуру, или схему, знания, изучения природы. В нем соединялись умозрение как основной способ объяснения сущего, в том числе и природных явлений, и опыта, практики, в которой преобладающим элементом было наблюдение, т. е. преимущественно нейтральная фиксация видимого, накопление сведений и сохранение их памятью.

Опыт как способ организации исследования был обретен не столь многочисленных крупных ученых, а об эксперименте как опыте особого рода можно говорить применительно к мусульманскому средневековью только как о случайной для него форме работы ученого. Опыт, а тем более эксперимент не были осознаны в качестве такого элемента в механизме исследования, который не просто существен, но равноценен логико-дедуктивному направлению его. Не было видения совокупной значимости опыта как центра, где сосредоточивается весь предварительный труд естествоиспытателя и начинается будущий, где подвергается сомнению прошлая работа мысли и рождается новое знание.

В чем состояло понимание активности личностной структуры в учении суфиев, по сути дела, сказано раньше. Важна не просто активность сама по себе, но и ее направленность, а она-то не столько обращала человека к природе, сколько отвращала от нее. Не было в сознании, о котором идет речь, и таких необходимых для складывания новой науки измерений, как понимание методологической роли сомнения, крити-

ки знанием самого себя, трагического переживания событий, стремления разъять, рассечь себя и окружение, признать за мысль право на безоглядность, право делать выводы независимо от нравственных установок.

Так сложился тип мировосприятия, который с ходом истории вовсе не разрушался (в том числе и философией), наоборот, заострялся, становился все более консервативным. Это мировосприятие настолько вросло в культуру, пронизало ее, что и по сей день сохраняется именно как тип, достаточно инерционный по отношению к новациям.

Нет нужды сопоставлять сейчас данное миропонимание с другими, функционирующими в современных обществах, и выявлять его пороки и преимущества, особенно в контексте «экологического» сознания. Это уже другая проблема — соотношения типов культурного, философского сознания, научного знания, как они представлены сегодня и как они соответствуют требованиям жизни.

Анализ арабо-мусульманской культуры, в частности философии, и знакомство с западной культурой и философией дают основание сделать вывод о наличии двух типов философствования. В значительной части общие духовные корни определили сходство этих типов, но уже в средние века обнаруживается некоторое различие, выросшее в различие типологическое, в основе которого лежало разное понимание динамики связи человека с миром.

¹ Захириты — последователи правовой школы, принципом которой была опора на внешнее (*аз-захир*), буквальное понимание Корана и сунны и отказ от признания в текстах скрытого смысла, позволявшего аллегорическое или рациональное толкование их.

² Цит. по: Морочник С. Б., Розенфельд Б. А. Омар Хайам. Поэт, мыслитель, ученый. Сталинабад, 1957, с. 31.

³ Цит. по: Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959, с. 242.

⁴ Цит. по: Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душ., 1987, с. 64.

⁵ Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963. 5:20.

⁶ Псалтирь. Псалом 8.

⁷ Уманец С. И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе. СПб., 1890, с. 49.

⁸ Ибн Сина. Указания и наставления.— Избранные философские произведения. М., 1980, с. 334.

⁹ Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 213.

¹⁰ Ибн Сина. Указания и наставления, с. 372, 373.

¹¹ Там же, с. 381.

¹² Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана.— Сагадеев А. В. Ибн Сина. М., 1980, с. 230.

¹³ Цит. по: Семенов А. А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме.— Известия Российской академии наук. Т. 1. Л., 1927, с. 64.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. Т. Степанянц.</i> Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода)	3
<i>Э. Дойч</i> (США). По поводу сравнительного анализа «самости»	21
Даосско-конфуцианская традиция	
<i>Г. А. Ткаченко.</i> Хаос и космос в традиционной китайской космологии и антропологии	30
<i>Р. Эймс</i> (США). Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле»)	39
<i>Франсуа Жюльен</i> (Франция). «Пресность» как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции	66
Индустская традиция	
<i>Мишель Юлен</i> (Франция). Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама)	72
<i>В. В. Меликов.</i> Понятие «субъект» традиционного индийского общества	86
<i>О. В. Мезенцева.</i> Проблема деятельности человека в индийской философии нового времени	106
Буддийская традиция	
<i>В. Г. Лысенко.</i> Будда как личность или личность в буддизме	121
<i>А. А. Михалев.</i> Отношение «мир — человек» в хиньяне и махаяне	134
Исламская традиция	
<i>Е. А. Фролова.</i> Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре	144
<i>А. В. Смирнов.</i> Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма	156
<i>А. А. Игнатенко.</i> Проблемы этики в «княжьих зеркалах»	176
<i>Мишель Шодкевич</i> (Франция). Модели совершенства в исламе и мусульманские святые	199
<i>М. Т. Степанянц.</i> Реформаторство как антитеза традиционности (об одном из возможных методологических подходов к изучению концепции человека в традиционном восточном обществе)	218

Научное издание

БОГ—ЧЕЛОВЕК—ОБЩЕСТВО В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Зав. редакцией *Я. Б. Гейшерик*. Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *Л. В. Исаева*. Художник *Б. Л. Резников*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*. Технический редактор *Г. А. Никитина*. Корректор *Е. В. Карюкина*

ИБ № 17238

Сдано в набор 02.10.92. Подписано к печати 04.02.93. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,0. Усл. кр.-отт. 14,25. Уч.-изд. л. 14,85. Тираж 3000 экз. Изд. № 7463. Зак. 402. «С»—1

ВО «Наука». Издательская фирма «Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

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