



Мухаммад Икбал

РЕКОНСТРУКЦИЯ  
РЕЛИГИОЗНОЙ  
МЫСЛИ  
В ИСЛАМЕ





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт философии





# ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии  
проф. М.Т.Степанянц

---

МУХАММАД ИКБАЛ

# Реконструкция религиозной мысли в исламе

---

Перевод с английского,  
предисловие, комментарий  
и глоссарий  
М.Т.Степанянц

Москва  
Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН  
2002

УДК 297  
ББК 86.38  
И41

Работа выполнена при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
(исследовательский проект № 01-03-00048),  
а также при содействии Культурного представительства  
при Посольстве Исламской Республики Иран в РФ  
и Организации культуры и исламских связей ИРИ

Редактор издательства  
П.В.Густерин

В оформлении книги использована эмблема  
Академии Икбала (Лахор, Пакистан)

**Икбал** Мухаммад

И41 Реконструкция религиозной мысли в исламе / Мухаммад Икбал ; Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. — М.: Вост. лит., 2002. — 200 с. — (История восточной философии : Осн. в 1993 г. / Отв. ред. М.Т. Степанянц). — ISBN 5-02-018308-3 (в пер.).

«Реконструкция религиозной мысли в исламе» Мухаммада Икбала (1873–1938) — самая серьезная попытка осмысления мусульманского духовного наследия с учетом политических и социально-экономических вызовов XX в., современных достижений науки и философского знания. Перевод и исследование творчества Икбала призваны содействовать ломке сложившихся в отношении ислама стереотипов, недооценивающих присущие исламской культуре потенции к развитию, адаптации и совершенствованию.

**ББК 86.38**

Научное издание  
Мухаммад Икбал

**Реконструкция религиозной мысли в исламе**

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Художник Э.Л.Эрман. Технический редактор О.В.Волкова. Корректор Е.И.Крошкина

Подписано к печати 15.11.02. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная  
Усл. п. л. 12,5. Усл. кр.-отт. 12,8. Уч.-изд. л. 14,1. Тираж 1200 экз. Изд. № 8029. Зак. № 6949  
Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
ППП Типография «Наука». 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

- © М.Т.Степанянц, перевод, предисловие, комментарий, 2002
- © Российская академия наук и Издательская фирма «Восточная литература», серия «История восточной философии» (разработка, оформление), 1993 (год основания), 2002

ISBN 5-02-018308-3

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Я — голос поэта завтрашнего дня.

Мухаммад Икбал

«Будущим историкам еще предстоит признать в Икбале мусульманского Лютера, перевернутого с ног на голову, и тем не менее — Лютера»<sup>1</sup>. Эта оценка, данная Мухаммаду Икбалу одним из лучших его биографов, И.Сингхом, кажется находящейся в прямом противоречии с заявлением самого поэта-философа: «Лютер в мире ислама невозможен»<sup>2</sup>. Какое же из двух высказываний является истинным? Возможна ли правота обоих?

Справедливость суждения Мухаммада Икбала лежит как бы на поверхности, она очевидна в контексте исламского вероучения. Об этом говорил в знаменитом аллахабадском выступлении Икбал: «Протест Лютера был направлен против церкви-организации... И он был совершенно прав, восстав против этой организации, хотя, как я полагаю, Лютер не осознавал, что его протест в специфических условиях Европы в конечном счете будет означать замену универсальной этики Иисуса множеством национальных, а потому более узких этических систем. Таким образом, результатом интеллектуального движения, инициированного такими личностями, как Лютер и Руссо, явился раскол Одного на плохо сочетающееся в самом себе Множество... Универсальная этика Иисуса заменена национальными политическими и этическими системами. Конеч, к которому постепенно подталкивается Европа, — религия есть частное дело индивидуума и не имеет никакого дела с тем, что называется временной (т.е. земной. — М.С.) жизнью человека... В исламе Бог и мир, дух и материя, церковь и государство органично взаимосвязаны. Человек — не гражданин профанного мира, который должен быть отвергнут в интересах потустороннего духовного мира. В исламе материя — это дух, реализующий себя в пространстве и времени... Здесь нет церкви-организации, подобной существовавшей в европейском средневековье, которая бы вызывала своего разрушителя»<sup>3</sup>.

Тем не менее вполне оправданно и суждение И.Сингха. Однако, чтобы убедиться в этом, надо проследить эволюцию взглядов поэта-философа, отразившуюся в его литературном творчестве. Предлагаемая книга представляет собой

<sup>1</sup> Singh Iqbal. The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Muhammed Iqbal. Delhi: Oxford University Press, 1997 (first published in 1951), p. 96.

<sup>2</sup> Iqbal M. President Address Delivered at the Annual Session of the All-India Muslim League at Allahabad on 29th December, 1930 // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S.A.Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964, p. 164.

<sup>3</sup> Ibid, p. 162–163.

семь лекций, шесть из которых были прочитаны Мухаммадом Икбалом в Мадрасе, Хайдарабаде (штат Андхра-Прадеш) и Алигархе по просьбе Мадрасской мусульманской ассоциации в 1928–1929 гг. Последняя же лекция, седьмая, является выступлением на сессии Аристотелевского общества в Лондоне в декабре 1932 г. Еще при жизни поэта-философа лекции были опубликованы в виде книги под общим названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Когда я собрал пожитки, чтобы покинуть землю,  
Все они говорили: «Мы хорошо знали его».  
На самом же деле никто не знал этого странника,  
Никому не известно, когда он явился, что и кому он сказал.

*(Эпитафия, высеченная на гробнице-мавзолее  
Мухаммада Икбала в Лахоре)*

Мухаммад Икбал родился 22 февраля 1873 г. в Сиялоте, небольшом городке на севере современного Пакистана, в семье потомков кашмирских брахманов, в XVII в. принявших ислам. Его отец, владевший небольшим швейным бизнесом, отличался набожностью и посвящал много времени богословским занятиям, общению с местными святыми. Оттого, наверное, он и носил почетный титул, именуясь Шейх Нур Мухаммад. Он мечтал дать сыну сугубо религиозное воспитание и намеревался определить его на учебу в медресе — школу при мечети, однако в силу ряда обстоятельств отказался от этих планов в пользу более прагматичного решения — образования в местной миссионерской школе. Большую роль в принятии данного решения сыграл друг семьи Маулави Мир Хассан, преподаватель арабского и персидского языков, который опекал Икбала в годы его обучения и содействовал приобщению мальчика к миру мусульманской поэзии.

В 1895 г. Икбал покидает родной Сиялкот и едет в Лахор, чтобы продолжить образование в самом престижном пенджабском высшем учебном заведении — Правительственном колледже. Годы учебы (в 1899 г. Икбал получил степень магистра философии и золотую медаль), а затем преподавания (сначала истории и политической экономики в Восточном колледже Пенджабского университета, позже — философии в Правительственном колледже) во многом определили мировоззренческие и гражданские позиции будущего поэта-философа.

Настроения интеллектуальной элиты индийских мусульман на рубеже XIX и XX вв. отражали ситуацию, в которой оказалась вторая по величине религиозная община страны после завоевания Индии Британской Ост-Индской компанией, вызвавшего крушение империи Великих Моголов. Колониальные власти взяли курс на ослабление экономических позиций утративших политические рычаги мусульман, на создание нового класса помещиков из числа индусских ростовщиков и торговцев, с тем чтобы превратить его в опору британского

---

<sup>4</sup> Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L., 1934.

владычества. Сипайское восстание 1857–1858 гг., в котором лидировали мусульмане, еще более усилило антимусульманскую направленность английской политики, породив так называемую проблему индийских мусульман.

Справедливости ради следует признать, что борьба между мусульманами и индусами имела место и до прихода англичан<sup>5</sup>. То была преимущественно борьба конкурирующих элит: мусульманских феодалов и индусской потомственной знати, владевшей наследственными землями. Время от времени в противостояние втягивались широкие слои населения, и тогда политическая, экономическая конкуренция приобретала характер массовых религиозных конфликтов. Тем не менее правящие династии были заинтересованы в сохранении государственной целостности, и поэтому они были склонны проводить политику веротерпимости, выступая сторонниками религиозного синкретизма (яркий пример тому — правление императора Акбара, 1556–1605). Подобная политика нередко вызывала сопротивление мусульманской элиты, которое особенно усилилось в период кризиса Могольской империи, сопровождавшегося ростом междоусобных столкновений и открытым антииндусским курсом некоторых из правителей (в первую очередь императора Аурангзеба, 1658–1707). Впрочем, стремление сыграть на религиозных различиях в политической борьбе постоянно наталкивалось на тенденцию к сближению мусульман и индусов, проявившуюся, в частности, в синтезе духовных культур, обычаев и традиций.

Объективные сложности во взаимоотношениях двух религиозных общин использовали англичане. Британский колониализм, хотя и не был первопричиной индусско-мусульманской борьбы, безусловно, послужил катализатором межобщинной напряженности.

Тревога, доходящая до отчаяния, по поводу будущего мусульман в Индии побудила к поиску путей выхода из, казалось бы, тупикового положения, выработке программы «возрождения». Так возникло знаменитое в новейший период индийской истории алигархское движение, связанное прежде всего с деятельностью Алигархского колледжа, учрежденного по инициативе лидера и идеолога движения Саййид Ахмад-хана (1817–1898).

Саййид Ахмад-хан видел спасение индийских мусульман в просвещении. Им руководила убежденность в незыблемости британского господства в Индии, и потому он считал неизбежным сотрудничество с колониальными властями. Более того, С. Ахмад-хан полагал, что колониализм является благом, ибо несет с собой европейскую культуру и достижения современной науки: «Для мира в Индии и прогресса страны сохранение английского управления — насущная необходимость не на время, а навсегда»<sup>6</sup>.

Саййид Ахмад-хан постоянно ратовал за единство соотечественников, независимо от их вероисповедания<sup>7</sup>. «Индусы и мусульмане, — заявлял он, —

---

<sup>5</sup> См. подробнее: Prasad B. Pathway to India's Partition. In 2 vols. New Delhi, 1999, vol. 1, ch. I (The Legacy from the Past), p. 47–98.

<sup>6</sup> Malik H. Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India // Modern Asian Studies. 1970, vol. 4, № 2, p. 142–143.

<sup>7</sup> Изменения во взглядах Саййид Ахмада-хана произошли лишь после создания партии Индийский национальный конгресс (1885), которую он обвинил в антимусульманских настроениях. Опасаясь ущемления интересов мусульман в случае прямых выборов в

должны стараться стать одним сердцем и душой и выступать совместно; если мы объединены, мы сможем помочь друг другу. Действуя же друг против друга, мы ослабим себя»<sup>8</sup>.

Мухаммад Икбал в годы юности испытал огромное влияние алигархского движения, был активным участником деятельности его лахорского отделения — Общества помощи исламу (Anjuman-i-Himayat-i-Islam). Общая направленность движения и настроений его сторонников отразилась в творчестве начинающего поэта. С одной стороны, переживания по поводу положения индийских мусульман (морально-психологического, политического, экономического), получившие сильнейшее эмоциональное выражение в стихотворении «Плач сироты», прочитанном Икбалом на ежегодной сессии Общества защиты ислама в 1899 г. По свидетельству очевидцев, многие из присутствовавших были настолько тронуты стихами юного поэта, что не могли скрыть рыданий. С другой стороны, приверженность единству Индии, патриотический дух, отразившийся в «Песне индийских детей», известной каждому индийцу как «Наша Индия» (гимн страны):

На свете нет прекрасней тебя, индийский край, родимый наш!  
Для Индии мы соловьи, она же — сад любимый наш.

.....  
Да, все мы — Индии сыны, мы рождены одной землей,  
Нас учит осуждать вражду закон от века чтимый наш.

(Пер. В.Рогова.)

Учеба в Правительственном колледже также не прошла для Икбала бесследно — ему открылся мир западной культуры. Желание приобщиться к его духовным ценностям побудило Икбала отправиться в Европу для продолжения образования (к тому же это открывало перед ним в будущем более широкие возможности в продвижении по службе).

Вначале была Англия — для многих его соотечественников своеобразная культурная Мекка, которую стремился посетить каждый, кто мог себе это позволить. Ехали в метрополию и те, кто был озабочен не только своим личным будущим, но и будущим Индии (достаточно вспомнить Рам Мохан Роя, Саййид Ахмад-хана, Рабиндраната Тагора, Махатму Ганди, Джавахарлала Неру). Для них посещение Англии представлялось непременно условием в решении жизненно важных проблем Отечества.

Икбал учился сначала в Кембридже (в Тринити-колледже). Его главными наставниками были профессора философии МакТаггарт и Джеймс Уорд. И хотя некоторые исследователи считают Икбала «учеником-последователем» Уорда, прославившегося в те времена своим сочинением «Натурализм и агностицизм», есть основания полагать, что наибольшим все же было влияние МакТаггарта, читавшего в Кембридже курсы лекций о Канте и Гегеле. Об этом свидетельствуют и признание самого Икбала в том, что в период пребывания в Кембридже

---

законодательные органы, он предложил ввести систему пропорционального представительства религиозных общин.

<sup>8</sup> Цит. по: Chand T. History of the Freedom Movement in India. In 2 vols. Faridabad, 1967, vol. 2, p. 363.

он почти ежедневно встречался с МакТаггартом, имел с ним содержательные беседы, и их многолетняя переписка, и неоднократные ссылки на МакТаггарта в икбаловских лекциях, наконец, его статья, посвященная философским воззрениям высокопочтимого профессора в "Indian Arts and Letters" (1932, № 6)<sup>9</sup>. В последней Икбал, оценивая своего покойного учителя, называет его «философом-святым», «великим мыслителем», являющимся «по отношению к Гегелю тем, кем был Лейбниц по отношению к Спинозе».

Помимо контактов с профессорами-философами огромную значимость для Икбала имело общение с известным специалистом в области персидской литературы, автором и по сей день авторитетнейшего четырехтомного исследования «Литературная история Персии» — профессором Эвардом Брауном<sup>10</sup>. Примечательно, что в европейский период жизни Икбал, ранее писавший стихи на родном урду, переходит на фарси, язык поэтически более богатый, язык его литературных «вдохновителей-наставников» — Хафиза и Руми.

Глубокий интерес к немецкой философии, прежде всего к Гегелю, Канту, Шопенгауэру и Ницше, а также преклонение перед Гёте и Шиллером побуждают Икбала к переезду из Англии в Германию, где он надеется «приблизиться» к своим кумирам, приобщиться к взрастившей их духовной атмосфере. В Мюнхенском университете Икбал — студент-исследователь, в прославленном университете Гейдельберга — слушатель курса по философии. В Мюнхене проходит защита его диссертации на тему «Развитие метафизики в Персии», в которой соединились увлечение Икбала философией и неизменная любовь к поэзии, нашли воплощение два его лика — поэта и философа.

Перед возвращением на родину Икбал вновь едет в Кембридж (философия и поэзия — прекрасные занятия для ума и души, но ненадежные средства к обеспечению существования) и получает право на адвокатскую практику.

Три года пребывания в Западной Европе (1905–1908) оказались чрезвычайно плодотворными. Поразительно, как много удалось сделать Икбалу за столь короткий срок. Он приобрел знания, которые определили на годы вперед его самореализацию как личности: в поэзии, в реформаторском переосмыслении исламского вероучения, в общественно-политической жизни Индии.

О том, что думал Икбал о происходившем на родине, выразительно свидетельствует его послание «Студентам Алигархского колледжа», опубликованное в июне 1907 г.:

Шлют много посланий люди, мое посланье иное,  
У любящего отчизну и слов звучанье иное.  
Ты слышал бессильный ропот в силках трепещущей птицы,  
Послушай вольную птицу — ее стенанье иное.  
.....  
Недвижность подобна смерти, и чаша ходит по кругу,  
Иначе движутся люди — у них призванье иное.  
Свеча, догорев, сказала: «Горение — радость жизни».  
Людей к бессмертью приводит, сквозь боль, старанье иное.

<sup>9</sup> Iqbal M. McTaggart's Philosophy // Thoughts and Reflections of Iqbal, p. 116–127.

<sup>10</sup> Brown Edward G. A Literary History of Persia. 4 vols. 1902 (reprint ed. Cambridge, 1957).

Пока на горле кувшина оставьте кирпич традиций!  
Когда вино перебродит — придет сознание иное.

(Пер. В.Звягинцевой.)

Немногим более двух лет Икбал сочетает преподавательскую деятельность с адвокатской. Он покидает профессорский пост в Правительственном колледже, сводит к минимуму адвокатскую практику и отдает всего себя поэзии. Уже в 1914 г. Икбал выступает с чтением отдельных частей из будущей философской поэмы, первого его произведения, отмеченного печатью подлинной зрелости. В 1915 г. была опубликована поэма «Тайны личности»<sup>11</sup>.

Поэма свидетельствует о глубокой трансформации взглядов Икбала, проявившейся в принципиальном изменении его отношения к суфизму. Показательно в этом смысле высказывание профессора МакТаггарта в письме к Икбалу после прочтения английского перевода «Тайн личности»<sup>12</sup>. «Я пишу Вам, чтобы сказать, с каким удовольствием я прочел Вашу поэму. Не правда ли, Вы сильно изменили свою позицию? Несомненно, во времена, когда мы беседовали с Вами о философии, Вы были гораздо больше пантеистом и мистиком»<sup>13</sup>.

Многие годы увлечение Икбала мистицизмом было обусловлено рядом обстоятельств. Во-первых, влиянием отца-суфия, пользовавшегося у него огромным авторитетом. Во-вторых, «плененностью» блеском персидской поэзии, прежде всего творениями великого поэта-мистика Руми. В известной мере — обращением к суфизму в знак оппозиции к официальному исламу и его «духовенству», рассматривавшимся многими мусульманскими интеллектуалами в качестве виновников за плачевное положение дел в сообществе единоверцев.

Критическое осмысление истории религиозно-философской мысли Персии в диссертации, изучение западной философии, особенно ее основных тенденций в новое и новейшее время, складывающаяся с годами новая, более зрелая оценка происходящего как в Индии, так и в мире в целом побудили поэта-философа пересмотреть свое отношение к мистицизму. В статье, опубликованной в газете «Новая эра» (New Era) 28 июля 1917 г. в разделе «Ислам и мистицизм», Икбал писал, обращаясь к юному поколению мусульман: «Интеллектуальная история древнего мира откроет вам тот самый значительный факт, что во все времена декадент стремился спрятаться под укрытие самомистификации и нигилизма. Утратив способность сохранять связь с временным, эти пророки упадка заняты поиском так называемого вечного и постепенно приводят внемлющих им к полному духовному обнищанию и физической деградации обществ, лелея кажущийся соблазнительным идеал жизни, который приводит к смерти даже живого и сильного»<sup>14</sup>.

Антимистический пафос поэмы демонстрирует, в частности, жесткая критика Икбалом своего бывшего поэтического кумира — Хафиза.

«Остерегайся Хафиза — торговца вином, чаша которого не содержит ничего, кроме смертоносного яда. Он, предводитель пьяниц, — овца, научившаяся

<sup>11</sup> *Iqbal M. Asrar-i-Khudi (Secrets of the Self), in Persian. Lahore, 1915.*

<sup>12</sup> *Iqbal M. Secrets of the Self. Transl. from Persian by R.A.Nicholson. L., 1920.*

<sup>13</sup> Цит. по: *Iqbal M. McTaggart's Philosophy, p. 116.*

<sup>14</sup> *Iqbal M. Letter to Dr. Nicholson (Lahore: dated 24-1-1921) // Thoughts and Reflections of Iqbal, p. 80.*

петь и околдовывать людей. Воздержись от его кубка вина — он всыпал в него яд»<sup>15</sup>.

Критикуя суфиев, Икбал в то же время продолжает широко использовать суфийские образы и даже заимствовать у исламского мистицизма некоторые ключевые идеи. Он открыто признает, что «философия „Тайн личности“ есть прямой результат развития опыта и рефлексии мусульманских суфиев и мыслителей прошлого», что она представляет собой «повторение старого в свете нового»<sup>16</sup>. Последнее утверждение особенно знаменательно, и его следует рассматривать вкупе с другим заявлением, сделанным Икбалом в том же письме: «Цель моих персидских стихов связана не только с исламом; моя задача состоит в том, чтобы открыть **универсальную** (выделено мной. — М.С.) социальную реконструкцию»<sup>17</sup>. По существу, «Тайны личности» представляют собой выраженный в поэтической форме манифест, которому Икбал следовал и который пропагандировал все последующие годы своей жизни.

Универсальный проект искомой социальной реконструкции мыслился как план, осуществимый лишь при двух основных условиях. Во-первых, переосмысление человеком своего предназначения, совершенствование его духа и укрепление воли к действию. Во-вторых, «пробуждение» мусульманских народов от многовековой спячки, освобождение от социального и культурного застоя, возрождение активистского духа, присущего Пророку и его сподвижникам. Поэтому девизом «универсального проекта» стала формула: «Сильная воля в сильном теле». Под последним Икбал имел в виду «социальный организм»<sup>18</sup>.

В связи с первым условием Икбал развивает идею Совершенного Человека, многое заимствуя из суфийской концепции *ал-инсан ал-каmil*. Однако нельзя не заметить, что заимствование это — не слепого характера, а подвергнуто личному осмыслению, более того — переосмыслению, главным вектором которого является содействие воспитанию в единомыслии сильной воли, активно-**политического** духа и способности к **практическому** действию. Яркий пример тому — использованная Икбалом метафора алмаз-уголь. На вопрос,

---

<sup>15</sup> Попойка и пирушка — один из излюбленных образов суфийской поэзии, используемых для описания экстатического состояния единения с Богом. Раскрывая смысл метафоры «вино», Руми говорит:

«Духовное вино — редкое, так что иди, попробуй и его также! Одна капля уничтожит все твое умствование и осведомленность.

.....  
Возьми это другое вино, а не красное или янтарное. Это вино сделает тебя хозяином смысла и освободит от внешних форм!

Если бы не было более виноградинок на земле, знай, что Любовное опьянение все же имело бы воздействие.

Если бы стеклодуд более не делал чаш, знай, что чаши Любовного вина все равно оказались бы в руке» («Диван», 3255 в переводе М.Т.Степанянц в кн. «В поисках духовного смысла. Духовное учение Руми». М., 1995, с. 345).

<sup>16</sup> *Iqbal M. Letter to Dr. Nicholson*, p. 101–102.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 100–101.

<sup>18</sup> *Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 41.

который уголь задал алмазу: «Чему ты славой светоча обязан?», — последний отвечает:

Я камнем драгоценным стал не сразу.  
Когда-то оба были мы землей,  
Боролся я — ты выбрал путь другой,  
Я затвердел в борьбе и камнем стал,  
Звездою яркой гордо засверкал —  
А ты остался, уголь, мягкотелым,  
Таким, как прежде, жалким и несмелым.

.....  
Запомни: славен тот, кто тверд и смел.  
Ничтожность, тленность — слабого удел.

(Пер. Л.Латынина.)

Что касается второго условия, то его реализация представлялась Икбалу по-разному в различные периоды его жизни.

Как уже говорилось выше, первоначально Икбал придерживался общеиндийских патриотических взглядов. «Не в силах... лжи терпеть», он «храм покинул и мечеть», дабы воздвигнуть «новый, светлый храм в отчизне», храм всеобщего братства и любви. То был период, когда он считал «любой комок родной земли... высшим божеством»<sup>19</sup>.

Икбаловские политические взгляды претерпели изменения под влиянием событий, происходивших в Индии, под воздействием алигархского движения, а также трехлетнего пребывания в Европе. О происшедших переменах можно судить по его статье «Ислам как моральный и политический идеал», опубликованной через год после возвращения на Родину. В ней прежде всего выражается лояльность по отношению к британскому колониальному порядку, «незыблемость» которого рассматривается в качестве «одного из важнейших интересов» индийских мусульман, так как, по мнению автора статьи, Британская империя является «цивилизующим фактором в политической эволюции человечества». Считая, что демократия — политический идеал ислама, который удавалось претворять в жизнь только на раннем этапе мусульманской истории при пророке Мухаммаде и праведных халифах, ныне реализуется благодаря Англии, Икбал позволяет себе даже заявлять, что «Англия фактически исполняет наши великие обязанности, которые из-за неблагоприятных условий мы не можем выполнять. А потому не из-за числа мусульман, защищаемых ею, а благодаря своему духу Британская империя является величайшей мусульманской империей мира»<sup>20</sup>.

Столь поразительно верноподаданническое отношение к колониальной державе в период, когда национально-освободительное движение набирало силу, нельзя объяснить иначе как следствием страха, испытывавшегося мусульманским меньшинством Индии перед возможностью остаться один на один с индусским большинством в случае ухода из страны англичан. Этот страх был по-

---

<sup>19</sup> Икбал М. Новый храм. Пер. С.Северцева // Икбал М. Звон караванного колокольчика. М., 1964.

<sup>20</sup> Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal, p. 52.

рожден жестокостью межрелигиозных столкновений, в которых меньшинство не имело никаких шансов на победу.

Тем не менее Икбал по-прежнему размышляет о судьбах единоверцев не иначе как в государственных рамках Индии, которая остается их Отчиной. Однако у него появляются сомнения в реальности и даже в целесообразности сохранения индийского национального единства. «Я сам, — пишет он в том же, 1909 г., — считал, что религиозные различия должны исчезнуть в этой стране, и даже сегодня в личной жизни руководствуюсь этим принципом. Тем не менее я полагаю, что и индусам, и мусульманам желательно сохранить свои национальные особенности. Мечта о единой индийской нации — прекрасная мечта, поэтически притягательная, но, принимая во внимание современные условия и стихийные тенденции, появившиеся в обеих общинах, она неосуществима»<sup>21</sup>.

Икбал вполне осознавал трудности совмещения понятий «нация», «национализм» с исламом, поскольку мусульманские идеологи склонны сравнивать национализм с 'асабийя (букв. «сознание единства», «любовь ко всему своему», «патриотизм») — групповой солидарностью, лояльностью исключительно к своему племени, что было характерно для самого раннего периода истории арабского общества. (По преданию, пророк Мухаммад осудил этот принцип: «Тот, кто обращается к 'асабийя, не принадлежит к нашей общине» — и потребовал от верующих поклоняться только Аллаху, руководствоваться только Его предписаниями.) Поэтому Икбал оговаривал условность используемых им западных понятий: «Не общий язык, территория или экономические интересы составляют основу нашей национальности, а то, что мы все имеем определенное мировоззрение и творим одну и ту же историческую традицию»<sup>22</sup>. Национальная общность, по признанию Икбала, с точки зрения ислама «не является высшей формой политического развития, поскольку общие принципы мусульманского закона зиждутся на человеческой природе, а не на особенностях отдельного народа. Внутренняя сплоченность такой (имеется в виду мусульманской. — М.С.) нации должна заключаться не в этнической, географической, языковой или социальной однородности, а в общности религиозного и политического идеала или в психологическом факторе „единомыслия“»<sup>23</sup>.

Вначале Икбал надеялся, что «национальная» самобытность мусульман и их интересы могут быть соблюдены при условии культурной автономии. «Чтобы быть верными себе, — писал он в 1909 г., — мы должны иметь свои собственные школы, колледжи и университеты, сохраняя живыми наши общественные и исторические традиции...»<sup>24</sup>. Он испытывал определенные симпатии к панисламскому движению<sup>25</sup>, начатому ал-Афгани, и его частному проявлению — движению в

<sup>21</sup> Stray Reflections. Lahore, 1961, p. XXI.

<sup>22</sup> Из заметок Икбала к лекции "The Muslim Community", впервые опубликованных в 1911 г. // Thoughts and Reflections of Iqbal, p. 376–377.

<sup>23</sup> Iqbal M. Political Thought in Islam // Thoughts and Reflections of Iqbal, p. 60.

<sup>24</sup> Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal, p. 45.

<sup>25</sup> Панисламское движение возникло в конце XIX в. и связано более всего с именем ал-Афгани, пропагандировавшего политическое объединение всех мусульман против общего врага — западного колониализма. В прошлом и в настоящем лозунги панисламизма могли служить интересам как антиимпериалистических сил, так и исламских экспансионистов, гегемонистов.

защиту халифата, которое из-за его антиимпериалистического характера приобрело общеиндийскую поддержку. Однако «панисламизм» Икбала никогда не носил воинственный антиколониальный характер и не предполагал восстановление единой государственности для всех народов мусульманского мира. Панисламизм был для него выражением исламской солидарности перед лицом общих проблем. Главным в лозунгах панисламизма для Икбала был призыв к единству:

Неважно, как нас называют: татарами, турками или афганцами,  
Мы — из одного Сада, ветви одного великого древа,  
Для нас, рожденных великим весенним потоком,  
Различать цвет — грех.

(83-й стих из поэмы «Синайский тюльпан».)

С середины 20-х годов Икбал включается в политическую деятельность. В 1926 г. он участвует в выборах и избирается членом пенджабского Законодательного совета от мусульманских избирателей Лахора. В декабре 1930 г. выступает с Президентским посланием на Аллахабадской сессии Всеиндийской мусульманской лиги. В 1931 г. вице-король включает его в состав мусульманской делегации для участия в проведении второго «Круглого стола» в Лондоне. В марте 1932 г. он — президент ежегодной сессии Всеиндийской мусульманской конференции в Лахоре.

Однако Икбал так и не стал крупным политическим деятелем. Он не смог (из-за особенностей своей натуры), да и фактически не пожелал стать таковым. Этому помешали также его колебания относительно выбора методов и путей разрешения «проблемы индийских мусульман». Тем не менее именно его в Пакистане именуют «духовным отцом нации», называют «поэтом и философом Пакистана»<sup>26</sup> (а не Индии, т.е. немусульман полуострова Индостан), приписывая ему авторство самой идеи раздела Индии и создания Пакистана.

Насколько обоснованны такие оценки? С одной стороны, многие факты биографии Икбала и его личные высказывания позволяют считать эти оценки тенденциозными, искажающими действительную позицию поэта-философа. Так, скажем, в президентском послании на упоминавшейся Лахорской конференции 1932 г. Икбал, в частности, говорил: «Учитывая явные и скрытые точки соприкосновения между различными религиозными общинами в Индии, я верю в возможность построения гармоничного целого, единство которого не может быть нарушено богатым разнообразием, которое оно должно иметь в своем основании. Проблема древнеиндийской мысли состояла в том, как Одно становится Многим, не принося в жертву свое целостное единство. Сегодня эта проблема спустилась с небес на просторы нашей политической жизни, и мы обязаны разрешить ее, показав, как Многое может стать Одним, не утрачивая своей множественности»<sup>27</sup>.

Спустя два года, в ответ на распространившуюся к тому времени тенденцию достаточно произвольно толковать его политическую позицию, Икбал в письме

<sup>26</sup> Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan. Ed. by Malik Hafeez. N.Y., 1971.

<sup>27</sup> Iqbal M. Presidential Address, delivered at the Annual Session of the All-Indian Muslim Conference at Lahore on the 21st March, 1932 // Thoughts and Reflections of Iqbal, p. 197.

к Эдварду Томпсону от 4 марта 1934 г. пишет: «Это прекрасная рецензия<sup>28</sup>, и я благодарю Вас за все добрые слова в мой адрес. Однако Вы допустили одну ошибку, на которую я спешу указать, так как считаю ее достаточно серьезной. Вы называете меня „сторонником идеи Пакистана“. Это не моя идея. То, что я предложил, содержится в моем Президентском послании<sup>29</sup> — это план создания мусульманской провинции, то есть провинции с подавляющим числом мусульманского населения на северо-западе Индии. Эта новая провинция, согласно моему проекту, стала бы частью предлагаемой Индийской федерации. Пакистанский же проект предусматривает отдельную федерацию мусульманских провинций в качестве сепаратного доминиона, напрямую связанного с Англией. Последний проект берет свое начало в Кембридже. Его авторы полагают, что наши мусульманские „Круглые столы“ принесли в жертву мусульманскую нацию на алтарь индусов или так называемого индийского национализма»<sup>30</sup>.

И наконец, по существу предсмертное заявление Мухаммада Икбала — его новогоднее обращение к соотечественникам по Всеиндийскому радио 1 января 1938 г., за четыре месяца до ухода из жизни (20 апреля того же года, после тяжелой и продолжительной болезни). Заявление поражает своим антиимпериалистическим пафосом, особенно впечатляющим при сравнении с икбаловскими оценками британского колониального правления, приведенными выше. «Правители, — говорил Икбал, — долг которых состоял в том, чтобы... не допускать угнетения человека человеком и поднять моральный, а также интеллектуальный уровень человечества, в своей жажде к господству и империалистическим захватам пролили кровь миллионов и свели миллионы людей к положению рабов... Поработив более слабые народы и установив над ними свое господство, они ограбили их, лишив собственных владений, религиозных верований, моральных норм, культурных традиций и литературы. А затем они **посеяли между ними семена раздора** ("they sowed divisions") (выделено мной. — М.С.), дабы они пили друг у друга кровь и были усыплены опиумом закрепощенности, тем самым давая возможность империалистическому кровопийце продолжать беспрепятственно высасывать у них кровь». И далее, ссылаясь на последние события в Абиссинии, Палестине, Испании и Китае, Икбал предупреждает соотечественников о губительных последствиях гражданских войн из-за идеологических или национальных разногласий. «Национальное единство, — предостерегает он, — не слишком устойчивая сила. Только одно единство надежно — человеческое братство, стоящее выше расовых, национальных или языковых различий»<sup>31</sup>.

Кажется, из всего только что сказанного совершенно очевидна надуманность приписывания Икбалу роли идеолога раздела Индии и создания Пакистана. И тем не менее здесь не все так просто. Дело даже не в том, что приверженцы последней точки зрения в подтверждение своей правоты ссылаются на

<sup>28</sup> Имеется в виду рецензия на «Реконструкцию религиозной мысли в исламе».

<sup>29</sup> Речь идет о послании на сессии Мусульманской лиги в Аллахабаде в 1930 г.

<sup>30</sup> Цит. по: Singh I. The Ardent Pilgrim..., p. xiii.

<sup>31</sup> Iqbal M. New Year's Message Broadcast from the Lahore Station of the All-India Radio on the 1st January, 1938 // Thoughts and Reflections of Iqbal, p. 373–375.

письмо Икбала к лидеру Мусульманской лиги (впоследствии первому президенту Пакистана) Мухаммаду Джинне от 21 июня 1937 г., в котором, в частности, говорилось: «По моему мнению, новая конституция (The Government of India Act, 1935. — М.С.) с ее идеей Индийской федерации совершенно безнадежна. Независимая федерация мусульманских провинций... единственное средство обеспечить мир в Индии и спасти мусульман от диктата немусульман. Почему мусульман северо-запада Индии и Бенгалии нельзя считать нацией, имеющей такое же право на самоопределение, как и другие нации в стране и за ее пределами?»<sup>32</sup>. Подобное суждение можно рассматривать как «благословение», данное на раздел страны. Позволительно, однако, и другое — считать его малозначимым, случайным, сделанным в порыве эмоциональной реакции, противоречащим **всем** остальным публично сделанным заявлениям Икбала<sup>33</sup>.

Прямо противоположные оценки роли Икбала в деле образования Пакистана стали возможны вследствие неоднозначности поведения самого Икбала. Да, действительно, на протяжении всей жизни он ошущал неразрывную связь с Индией как дорогой сердцу Отчизной и ратовал за сохранение ее целостности. Но в то же время он всегда оставался истинным мусульманином, сострадавшим единоверцам, жаждущим защитить их интересы, содействовать благополучию мусульманской общины. Его творчество, поэтическое в особенности, **объективно**, независимо от его личных побуждений, способствовало не только пробуждению самосознания индийских мусульман, но и росту среди них сепаратистских настроений, логически приведших в 1947 г. к разделу Индии и образованию Пакистана — государства, созданного по принципу религиозной общности. Противник национализма оказался в итоге вдохновителем «мусульманского национализма», критик Лютера и христианской Реформации, содействовавших становлению национализма и национальных государственных образований, объективно сыграл роль, схожую с лютеровской.

Еще большее сходство-различие Мухаммада Икбала с Лютером проявилось в религиозно-реформаторской позиции философа-поэта. По **целям** «реконструкция религиозной мысли в исламе» была идентична Реформации в христианстве.

В узком смысле слова Реформация — антикатолическое движение в Европе в XVI в., приведшее к расколу христианской церкви. В широком смысле — это длительный процесс, начавшийся с ересей и продолжавшийся вплоть до XVII в., направленный на «обуржуазивание» христианского вероучения. Процесс столь многообразный, особенно в XVI в., что указанное столетие называют «веком реформации (или реформаций во множественном числе), а не только веком Реформации»<sup>34</sup>. В странах мусульманского мира, как, впрочем, и в других регионах Востока, реформационный процесс оказался еще более растянутым во времени. Первый его этап связан с массовыми сектантскими движениями. Это, по сути, лишь подступы к реформации. Подобно средневековым ересям и

---

<sup>32</sup> *Iqbal M. Letters of Iqbal to Jinnah. Lahore, 1956, p. 388.*

<sup>33</sup> Икбал Сингх оценивает высказывание из письма Мухаммада Икбала к Джинне как "incidental reference", "a passing after-thought", т.е. «случайное замечание». См.: *Singh I. Op. cit., p. xiii.*

<sup>34</sup> *The Encyclopedia of Philosophy. In 8 vols. N. Y.—L., 1972, vol. 7, p. 9.*

гусизму в Европе, мусульманское сектантство в XVII–XVIII вв. было вестником социальных перемен. Бабидское движение в Иране, движение ахмадийев в Индии, махдиизм в Судане и т.д. отличались яркой антифеодальной направленностью.

На втором этапе, отмеченном ранним периодом развития капиталистических отношений, реформаторству присущ «модернистский» подход в том смысле, что иное изложение основных принципов и положений религии проводится с учетом достижений Запада в таких областях, как наука и совершенствование социально-политических институтов. Доминирующая тенденция — попытка синтеза традиционных религиозных ценностей и установок с современными западноружающими. Это элитная, верхушечная «реформация», не затрагивающая широкие слои населения и часто воспринимаемая последними как нечто им чуждое и враждебное.

Еще в конце 50-х годов прошлого столетия некоторые наиболее проникательные исследователи предсказывали скорое наступление третьего этапа, на котором исламское реформаторское движение «утратит свой либеральный характер... Новая интерпретация священных текстов вызывает к жизни новую ортодоксию и даже такой тип „возрожденчества“, который будет ратовать за восстановление ранних верований и культовой практики»<sup>35</sup>. Пожалуй, Мухаммад Икбала можно рассматривать как знаковую фигуру на рубеже двух последних этапов исламской реформации, эволюционировавшего от восторженной приверженности модернистским идеям Саййид Ахмад-хана и его алигархского движения к «фундаментализму», пафосом которого окрашены многие его стихи, в том числе и те, в которых он как бы наставляет самого себя:

Тебе, который собрал розы в саду Персии  
И увидел рождение весны в Индии,  
Настало время испытать жар пустыни,  
Испить старого финикового вина,  
Положить голову на горящую грудь пустыни,  
Подставить тело ее обжигающему ветру.

(Из книги «Тайны личности».)

Не случайно Икбал предпочел озаглавить собрание своих реформаторских по направленности лекций «реконструкцией» мусульманской религиозной мысли, имея в виду восстановление истинного духа ислама. Однако «восстановление» это было мнимым: «старые чаши» явно наполнялись «новым вином».

Общий **методологический** подход к «реконструкции» был избран Икбалом задолго до появления на свет знаменитых лекций, о чем свидетельствует упоминавшаяся ранее статья «Ислам как моральный и политический идеал». В ней Икбал предлагает и считает предпочтительным взглянуть на ислам «критически», прямо называет избранный им метод «научным»<sup>36</sup>. Он полагает допустимым подобный подход к исламу, поскольку убежден, что религия представляет собой не что иное, как «общую сумму жизненного опыта людей, выраженную

<sup>35</sup> Wertheim W.F. Religious Reform Movement in South and South-East. Clermont, 1961, p. 58.

<sup>36</sup> Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal, p. 30.

через медиума, каковым является великая личность»<sup>37</sup>. Икбал напоминает, что пророк Мухаммад «родился при полном дневном свете истории», а потому необходимо освободить его учение от «сверхъестественности и попытаться понять исламскую систему в том виде, в каком мы открываем ее для себя»<sup>38</sup>.

«Реконструкция» религиозной мысли в исламе осуществляется Икбалом через критическое рассмотрение этического и политического идеалов. Он исходит при этом из того, что полагает стержневой идеей исламского мировоззрения «представление о мире как о реальности, и, следовательно, реально все, находящееся в нем»<sup>39</sup>. Эта реальность может быть изменена, усовершенствована, а существующие в ней зло, страдания подлежат уничтожению. То, «что кажется разрушительными силами природы, способно стать источником жизни, если эти силы будут должным образом контролироваться человеком, который наделен способностью понимать их и управлять ими»<sup>40</sup>. Таким образом, центральная посылка всей мусульманской мировоззренческой системы состоит в признании основной целью ислама «освобождение человека от страха».

Исходя из этого, метафизическая природа человека рассматривается как «единство силы, энергии, воли, зародыш беспредельной власти, постепенное развитие которого должно стать задачей всей человеческой деятельности. Следовательно, сущностная природа человека состоит в воле, а не в интеллекте...»<sup>41</sup>.

Что касается моральной природы человека, то ислам, по мнению Икбала, исходит из признания ее доброй и миролюбивой. Этический идеал мусульманства состоит в «освобождении человека от страха и тем самым придаче ему осознания самого себя как личности, как источника силы».

Икбал особо подчеркивает, что человек есть «свободное, ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. **Не существует посредника между Богом и человеком**»<sup>42</sup>. Мы специально выделили последнее предложение, дабы обратить внимание читателя на сходство позиции Икбала с реформаторской позицией в христианстве. Кстати, и это весьма знаменательно, указанному заявлению Икбала в той же статье предшествовало признание им Лютера в качестве «врага деспотизма в религии», а потому «освободителя европейского общества от пут папской власти»<sup>43</sup>.

Поэт-философ видит средство воспитания высокоморальной личности в образовании, направленном не на обретение лишь определенного набора фактических знаний, а на формирование «здорового характера, отражающего национальный идеал во всех его аспектах»<sup>44</sup>. Говоря об «истинно национальном образовании», он отождествляет национальное с принадлежностью к мусульманской культуре, традиции. «Живая нация — это та нация, которая нико-

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid, p. 31.

<sup>39</sup> Ibid, p. 34.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid, p. 35.

<sup>42</sup> Ibid, p. 38.

<sup>43</sup> Ibid, p. 36.

<sup>44</sup> Ibid, p. 44.

гда не забывает свое прошлое. Я, — утверждает Икбал, — осмелюсь заявить, что существующая в Индии система образования никак не подходит нам как народу. Она не соответствует нашему национальному духу, стремится воспитать в нас немусульманский тип характера; она не определяется нашими национальными потребностями, полностью порывает с нашим прошлым и, видимо, исходит из ложной посылки о том, что идеальное образование есть воспитание скорее человеческого интеллекта, чем его воли»<sup>45</sup>.

Примечательно, что, хотя Икбал пользуется понятиями «нация», «национальное», он вкладывает в них содержание, отличное от общепринятого. «Национальность для нас, — уточняет он, — есть чистая идея, не имеющая какого-либо географического основания», принадлежность к мусульманской общности не определяется происхождением, местом жительства или гражданством, но исключительно общностью веры<sup>46</sup>.

Поэт-философ определяет главные политические идеалы мусульманской общности. Знаменательно, что он представляет ислам прежде всего как «религию мира», напоминая о тех аятах Корана, в которых самым решительным образом осуждаются любые формы общественно-политического протеста<sup>47</sup>. Икбал утверждает даже, что «идеал ислама состоит в том, чтобы обеспечить мир любой ценой», и разделяет суждение иранского правоведа Тартуши о том, что «сорок лет тирании лучше, чем один час анархии»<sup>48</sup>.

Не менее значимым аспектом исламского политического идеала Икбал считает приверженность к демократии, которая строится на двух посылах. Во-первых, на признании «абсолютного верховенства закона Божьего», поскольку, как он утверждает, «ислам ужасает любой личный авторитет»<sup>49</sup>. Икбал выступает одновременно против притязаний мусульманских теологов и правоведов на особую роль в государстве (признавая за ними лишь полномочия «толкователей закона»), а также против попыток восстановления теократической власти как в лице суннитского халифа, так и шиитского имама. Он считает, что хотя абсолютная личная власть, возможно, и была уместна в «примитивных обществах, однако она оказывается неэффективной на более высоких стадиях развития цивилизации»<sup>50</sup>.

Во-вторых, исламская демократия предусматривает полное равенство всех членов мусульманской общности, «в ней нет места привилегированным классам, нет духовенства, кастовой системы»<sup>51</sup>. Икбал особо оговаривает неприемлемость религиозного сектантства, заявляя, что «в исламе нет ваххабитов, шиитов или суннитов»<sup>52</sup>. Столь категоричное заявление, явно противоречащее реалиям исламского мира, требовалось, как он полагал, ради спасения мусульманского вероучения: «Не воюйте за [правоту] толкования истины, когда сама истина в опасности!»<sup>53</sup>.

---

<sup>45</sup> Ibid, p. 45.

<sup>46</sup> Ibid, p. 50–51.

<sup>47</sup> Ibid, p. 48.

<sup>48</sup> Ibid, p. 49.

<sup>49</sup> Ibid, p. 52.

<sup>50</sup> Ibid, p. 53.

<sup>51</sup> Ibid, p. 54.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

Лекции по «Реконструкции религиозной мысли в исламе» явились более полным и аргументированным развитием икбаловских представлений об этическом и политическом идеалах ислама. В них широко используется научная аргументация с апелляцией к новейшим достижениям науки, а также к фактам мусульманской истории.

Адаптация мусульман к веяниям времени, устранение косности в представлениях, освобождение личности каждого из них во имя активной деятельности, направленной на совершенствование положения дел в мире ислама, — такова в целом общая направленность предпринятой Икбалом попытки реформирования ислама. Сущностное сходство предложенной Икбалом «реконструкции» с Реформацией в христианстве состоит в том, что она также представляла собой «попытку противодействия средневековой» путем «раскрепощения» человека и превращения его в «свободного» индивида<sup>54</sup>. Однако достижение сходной цели не могло быть осуществлено таким же образом. Неизбежно должно было сказаться принципиальное различие эпох. Если христианская Реформация связана с периодом становления капитализма и отражает дух времени с присущими ему надеждами, оптимизмом и энтузиазмом по поводу новых буржуазных идеалов и ценностей, то начало реформационных процессов в исламе наблюдается в эпоху развитого капитализма, в условиях усиления антиколониальных, а следовательно, антикапиталистических настроений, диктующих поиски «национально укорененных», собственных путей выхода из застоя.

Чрезвычайно важны различия в религиозной догматике и историческом опыте двух мировых религий. Приведем лишь один пример, проясняющий причины того, почему Икбал оказался Лютером, «перевернутым с ног на голову». Христианская Реформация имела задачу освободить верующего от посредничества церкви, от засилья духовенства. Лютер, в частности, отверг католическую концепцию «заслуги» (достигаемой внешними действиями, вроде слушания мессы, выполнения обетов, паломничества и покупки индульгенций) как кошунственное торгашество с Богом, противопоставив ей идею спасения верой. Последняя была развита Кальвином, утверждавшим изначальность божественного приговора: предназначенность одних людей к спасению, других — к вечному проклятию. Христианин тем самым получал возможность считать себя наделенным божественной благодатью и объявлять свои поступки действием «метлы божьей». Идея предопределения при таком толковании становилась религиозным обоснованием индивидуальной активности.

В мусульманском мире используется отличный от христианского механизм «закрепощения» человека. Ислам не знает института церкви, в нем отсутствует категория лиц, официально рукоположенных, выступающих посредниками между Богом и верующим. Несвобода здесь зиждется на догмате о предопределении (абсолютный фатализм составляет «ядро» мусульманства) и на закрытии «дверей иджитхада». О последнем следует сказать особо.

Первоначально единственным источником религиозной истины мусульмане считали Коран. В период завоевательных походов (632–751) арабы столкнулись

---

<sup>54</sup> См.: Энгельс Ф. Положение Англии. Восемнадцатый век // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1, с. 604.

с рядом ситуаций, проблем, которые не могли быть разрешены обращением к их священной книге. Это и понятно — экономический и культурный уровень включенных в Халифат народов был чаще всего более высоким, чем у арабов. Последние сочли целесообразным принять многие правовые нормы развитых классовых обществ стран Средиземноморья для выработки собственного права. При этом они ссылались на авторитет Мухаммада, чтобы, с одной стороны, придать правовым нормам большую весомость, а с другой — обосновать необходимость неукоснительно подчиняться им как юридическим, а главное, религиозным предписаниям самого Пророка. Так возник второй источник (асл — «корень») исламского права — сунна (букв. «путь, направление», в переносном смысле — «обычай», «предание»).

Через некоторое время стало очевидным, что и сунна не в состоянии разрешить все проблемы, которые ставила жизнь. В VIII в. в среде мусульманских факихов (правоведов) произошел раскол на два течения. Последователи одного из них, асхаб ал-хадис (приверженцы хадисов), в основном мединцы, продолжали настаивать на строгом следовании слову Божьему и Пророка, т.е. Корану и сунне. Сирийские и иракские факихи, сторонники второго течения, асхаб ар-рай (приверженцы мнения), допускали использование рационалистического метода, когда для логического заключения по конкретному вопросу могла быть найдена аналогия — кийас — в Коране и сунне. Во избежание возникновения слишком больших разногласий применение кийаса было обусловлено иджмой — согласованным мнением улемов — теологов-законоведов. Таким образом, кийас и иджма тоже были признаны в качестве корней фикха.

Борьба между представителями двух упомянутых течений привела к компромиссному решению — созданию во второй половине VIII – IX в. нескольких мазхабов (правовых школ) в суннитском исламе. Сушность компромисса сводилась к тому, что представители всех правовых школ согласились признать четыре корня фикха; в то же время рамки использования самостоятельного суждения были значительно сужены. Рай — личное мнение — было заменено иджтихадом, суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основе компетентного знания Корана и сунны, а также понимания их смысла в заданной ситуации.

Более того, «абсолютный иджтихад» объявлялся закрытым, отправные положения веры и права не могли быть использованы как объекты самостоятельного суждения. Допускался иджтихад фи-л-мазхаб, т.е. в рамках установленных той или иной правовой школой юридических принципов. Но после того как он получал санкцию иджмы, возможность вынесения нового суждения по данному вопросу в будущем исключалась. Мусульманам предписывалось следовать такиду (букв. «подражание», «традиция»), строго соблюдать решения, уже принятые в прошлом, главным образом в первые три-четыре столетия истории мусульманства.

«Закрытие иджтихада» явилось религиозным обоснованием отвержения всего нового. Попытки изменить что-либо в мусульманском вероучении или практике исламского общества пресекались как недопустимая ересь. Естественно поэтому, что реформаторы, и Икбал в частности, единодушно выступили с требованием «открытия дверей иджтихада».

Под реформаторскую позицию Икбал подводит обоснование, опирающееся на один из столпов мусульманской веры, каковым является вера в «конеч-

ность пророчества Мухаммада». Обычное традиционное толкование второй части сокровенной для мусульман формулы «Нет бога, кроме Аллаха, и **Мухаммад — пророк его**» (выделено мной. — М.С.) сводится к тому, что оно указывает на совершенство откровения и проповеди Мухаммада (по сравнению со всеми предшествующими пророками), а потому не требует каких-либо добавлений или исправлений. Современные религиозные фундаменталисты, в лице, например, соотечественника М.Икбала — основателя и идеолога «Джамаат-и ислами» Абул Ала Маудуди, ссылаются на один из хадисов, который, в частности, утверждает, будто Мухаммад говорил: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце, который был построен наилучшим образом, не хватало в нем лишь единственного камня. Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось»<sup>55</sup>.

Икбал дает совершенно отличное толкование этой, по его определению, «великой идеи в исламе»<sup>56</sup>. «Пророчество в исламе, — утверждает он, — достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения»<sup>57</sup>. Недопустимо вечно удерживать человека «в узде». Для того чтобы человек мог полностью реализовать заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на свои собственные ресурсы: «Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец»<sup>58</sup>.

Подход Мухаммада Икбала преследует задачу критического переосмысления всего мусульманского мировоззрения, обоснования необходимости коренного реформирования традиционного общества и признания главенствующей в этом процессе роли за человеком. Конечную цель человека поэт-философ видит «не в том, чтобы **увидеть** что-то, а в том, чтобы **быть** чем-то»<sup>59</sup>. Человек должен наконец осознать: «Мир — это не только то, что можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и переделать»<sup>60</sup>.

Отличие Икбала от Лютера не только в «перевернутости с ног на голову» проповедуемых ими идей. Не менее важно, что сходные по намерению позиции имели различные последствия. Обращение Икбала к единоверцам не привело в движение массы мусульман, не стало мобилизирующим фактором для социального взрыва, подобного христианской Реформации. Тому есть множество причин, в том числе и та, которая вполне осознавалась самим Икбалом: «Я — голос поэта завтрашнего дня».

Действительно, реформаторство, пользовавшееся определенной поддержкой (особенно в среде образованных мусульман) в первой половине XX в., с 60-х годов оказывается под огнем критики того идейного течения, которое условно называют возрожденчеством или фундаментализмом. Крушение надежда на возможность быстрого экономического прогресса после обретения

<sup>55</sup> Цит. по: Maudoodi A.A. Towards Understanding Islam. Delhi, 1961, p. 89.

<sup>56</sup> Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962, p. 124.

<sup>57</sup> Ibid, p. 126.

<sup>58</sup> Ibid, p. 127.

<sup>59</sup> Ibid, p. 198.

<sup>60</sup> Ibid.

политического суверенитета бывшими колониальными и полуколониальными странами, провал попыток достичь современного уровня производства, а тем более уровня жизни развитых государств путем копирования западных моделей развития повсеместно стимулировали поиск «национальных», а зачастую и «национально-религиозных» моделей общественного прогресса, вызывали идеализацию прошлого, упование на успех посредством восстановления традиционных культурных ценностей и институтов. Социальная база фундаментализма достаточна широка: многочисленные средние слои, мелкая буржуазия, ремесленники, торговцы, студенчество, молодежь в целом. Плюрализм мнений в среде возрожденцев столь же велик, сколь велика свойственная мелкобуржуазной массе, средним слоям амплитуда идейных колебаний — от самых консервативных (ориентирующихся на возврат к средневековью) до экстремистских левацких. Последнее десятилетие отмечено переходом на позиции возрожденчества значительного числа интеллигенции, ранее ориентировавшейся на Запад.

«Возрожденчество», или «фундаментализм», — своеобразная реакция отторжения модернизации, ориентированной на западные модели (наиболее яркий пример тому — антишахская иранская революция, политика и идеология хомейнизма). Неудачи с экспериментами «догоняющего капитализма» (впрочем, как и «внедряемого социализма») показали, что любая модель общества, какой бы идеальной она ни была, окажется деформированной и нежизнеспособной при ее пересадке на неподготовленную и тем более на неблагоприятную для этой цели почву. По сути дела, фундаментализм нередко предстает как одна из ипостасей реформационного процесса, направленного на выявление внутренних импульсов развития, позволяющих традиционным обществам выйти на современный уровень жизни и стать равноправными участниками глобального сообщества. «Вполне возможно, — считает один из ведущих современных арабских философов Садик ал-Азм, — что наши исламисты еще проявят себя как носители „исламского“ движения, направленного на индустриализацию, технический прогресс, капитализацию, построение национальной государственности, что позволило бы догнать развивающийся мир, и все это будет осуществляться под прикрытием идеологии, которая представит саму реализацию указанного, по существу, модернистского, секулярного, буржуазного и по своим истокам европейского исторического проекта как движение к осуществлению целей Аллаха, а потому вершимого в истории по Его воле, а не вопреки Ей»<sup>61</sup>.

Новые тенденции развития в странах мусульманского мира, еще недостаточно явные и тем не менее осязаемые наиболее чуткими к происходящему и проницательными наблюдателями, позволяют надеяться на то, что «время Икбала» если еще не наступило, то по крайней мере приближается. Его идеи начинают востребоваться новым поколением мусульманских реформаторов (иранец Абдул Карим Соруш, алжирец Мухаммад Аркун, суданец Абдуллахи Ахмед ан-Наим, индиец маулана Вахиуддин Хан и др.). Тем, кто стремится

---

<sup>61</sup> Al-Azm Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vols. XIII–XIV, 1993–1994. Vol. XIV, № 1, 1994, p. 96.

реконструировать исламскую мысль во имя построения «прочной цивилизации»<sup>62</sup>, необходимо обратиться к творчеству поэта-мыслителя, и прежде всего к его лекциям, в которых выражено твердое убеждение в том, что, хотя устаревшие традиции следует критически пересмотреть и в случае необходимости отвергнуть, тем не менее ни один народ, ни один человек не могут позволить себе полностью предать забвению прошлое, ибо именно оно определяет их национальную и личную идентичность<sup>63</sup>.

Хотя западные ориенталисты далеко не всегда в почете у представителей «третьего мира», тем не менее позволительно напомнить об оценке, данной Мухаммаду Икбалу одним из лучших знатоков ислама на полуострове Индостан — Кантвелом Смитом: «Ислам как религия нигде не осуществил интеллектуальную модернизацию своего учения столь очевидно, как это сделал Икбал. Он велик, потому что с высочайшей точностью выразил то, что его единоверцы начинали чувствовать, но не были в состоянии сформулировать. **Всякий современный мусульманин, который заговорит о религии, должен начать с того, что оставил Икбал; иначе его не стоит слушать**»<sup>64</sup> (выделено мной. — М.С.).

Что же касается завешания, оставленного Мухаммадом Икбалом для каждого из нас, независимо от вероисповедания и идейных убеждений, то его можно найти в заключительной части «Джавед нама», посвященной любимому сыну Джаведу:

Вражайся вокруг себя, как компас вращается вокруг своей оси.  
Не верующий в Бога — кафир, по мнению муллы,  
А для меня тот, кто не утверждает самого себя, — самый большой грешник.  
Жизнь — это желание быть всегда во вращении.  
Насиженное гнездо для нее не место.

М.Т.Степаняни

---

<sup>62</sup> Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 15.

<sup>63</sup> Ibid, p. 132.

<sup>64</sup> Smith W.C. Modern Islam in India. L., 1946, p. 98.

---

## Лекция первая

### ЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Каковы природа и общее строение мира, в котором мы живем? Существует ли постоянный элемент в составе этого универсума? Какое место занимаем в нем мы и какой вид поведения подобает тому месту, которое мы занимаем? Эти вопросы являются общими для религии, философии и высокой поэзии. Однако знание, которое приносит поэтическое вдохновение, в сущности, индивидуально по своему характеру, оно фигуративно, смутно и неопределенно. Религия, в своей более развитой форме, поднимается выше поэзии. Она движется от индивидуума к обществу. В своем отношении к Конечной Реальности она противостоит ограничениям человека, она увеличивает его притязания и подает надежду не меньше чем на непосредственное видение Реальности. Возможно ли тогда применение чисто рационального метода философии к религии? Дух философии — это дух свободного исследования. Она подвергает сомнению всякий авторитет. Ее функция состоит в выявлении некритических предположений человеческой мысли в самых затаенных местах, и в этом своем поиске она может в конечном счете прийти к отрицанию, а также к откровенному признанию неспособности чистого разума постигнуть Конечную Реальность. Сущность религии, напротив, в вере, а вера, как птица, видит свой «бездорожный путь», не сопровождаемый разумом, который, по словам великого мусульманского поэта-мистика<sup>1</sup>, «только подстерегает живое сердце человека и грабит заложенное в нем незримое богатство жизни». Тем не менее невозможно отрицать, что вера — это больше, чем чувство. Она обладает неким подобием познавательного содержания, и существование

---

<sup>1</sup> Речь идет, видимо, о Фарид ад-Дине Аттаре (ум. в 1220 г.) — выдающемся персидском поэте-мистике, мастере поэтического жанра *маснави*. Самым известным его произведением является «Разговор птиц», ставший эталоном суфийской поэзии. Аттар наряду с Санаи оказал наибольшее влияние на Руми. Последний признавал:

Санаи был духом, а Аттар — глазами,  
Мы же пришли вслед за Санаи и Аттаром.

К «мы» в XX веке безусловно присоединился и Икбал. В настоящей лекции Икбал использует метафору из аттаровского «Разговора птиц».

соперничающих сторон — схоластов и мистиков — в истории религии показывает, что идея является важным элементом религии. Кроме того, религия в своей доктринальной части, по определению профессора Уайтхеда, есть «система общих истин, которые имеют эффект трансформирующего характера, когда им искренне следуют и они четко понимаются»<sup>2</sup>. Ну а поскольку трансформация и руководство внутренней и внешней жизнью человека являются существенной задачей религии, очевидно, что общие цели, которые она воплощает, не должны оставаться неопределенными. Никто не рисковал бы на основании сомнительного принципа поведения. В самом деле, с точки зрения своей функции религия нуждается значительно больше в рациональном основании своих конечных принципов, чем догмы науки. Наука может игнорировать рациональную метафизику; фактически она до сих пор ее игнорировала. Религия же едва ли может позволить себе игнорировать поиск примирения с оппозицией, исходящей от опыта и среды, в которой находится человечество. Вот почему профессор Уайтхед проницательно заметил, что «эпохи веры являются эпохами рационализма»<sup>3</sup>. Но рационализировать веру не значит признать превосходство философии над религией. Философия несомненно обладает правом судить религию, но то, что должно подлежать суждению, имеет такую природу, которая не поддается юрисдикции философии иначе как на своих собственных условиях. Критикуя религию, философия не может оставлять религии подчиненное место. Религия не есть какое-то ведомственное дело, она не является ни просто мыслью, ни просто чувством, ни просто действием; она есть само выражение человека в целом. Таким образом, при оценке религии философия должна признать ее центральное положение, поскольку нет другой альтернативы, кроме как считать религию чем-то фокусным в процессе рефлексивного синтеза. Нет также никакого резона предполагать, что мысль и интуиция существенно противостоят друг другу. Они происходят из одного и того же корня, дополняя друг друга. Одна схватывает Реальность по частям, другая — в ее целостности. Одна фиксирует внимание на вечном, другая — на временном аспекте Реальности. Одна представляет пользование целой Реальностью; другая ставит задачу преодоления целого посредством медленной спецификации и закрытия различных отделов целого для эксклюзивного наблюдения. Обе нуждаются во взаимном омоложении. Обе ищут видения одной и той же Реальности, которая открывает им себя в соответствии с их функциями в жизни. Фактически, как правильно сказал Бергсон, интуиция — это только более высокого рода интеллект<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Whitehead A.N. Religion in the Making. N. Y., 1926, p. 15.

<sup>3</sup> Ibid, p. 86.

<sup>4</sup> См.: Бергсон А. Творческая эволюция. Пер. В.А.Флеровой. М., 1998, с. 339–340.

Можно считать, что поиск рациональных оснований в исламе был начат самим Пророком. Его постоянной молитвой, согласно преданию, была: «Бог! Даруй мне знание конечной природы вещей!»<sup>5</sup>. Деятельность последующих мистиков и немистических рационалистов<sup>6</sup> составляет необыкновенно поучительную страницу в истории нашей культуры, поскольку она обнаруживает жажду последовательной системы идей, дух полнейшей преданности истине, точно так же как и ограничения времени, которые делали различные теологические движения в исламе менее продуктивными, чем они могли бы быть в другую эпоху. Как известно, греческая философия была великой культурной силой в истории ислама. И тем не менее тщательное изучение Корана и различных школ схоластической теологии, возникших под воздействием греческой мысли, обнаруживает удивительный факт того, что, хотя греческая философия значительно расширила кругозор мусульманских мыслителей, она в целом затруднила их понимание Корана. Сократ сконцентрировал свое внимание только на человеческом мире. Для него объектом изучения человека был сам человек, а не мир растений, насекомых и звезд. Как это отличается от духа Корана, который видит в скромной пчеле реципиента Божественного вдохновения<sup>7</sup> и неустанно призывает читателя наблюдать за постоянными изменениями ветров, сменой дня и ночи, за облаками, звездным небом и планетами, пребывающими в бесконечном пространстве!<sup>8</sup> Как истинный ученик Сократа, Платон презирал чувственное восприятие, которое, по его мнению, давало только обыденное мнение, а не реальное знание. Как не похоже это на Коран, для которого «слышать» и «зреть» — ценнейшие дары Господа<sup>9</sup>, а потому Коран объявляет людей ответственными перед Богом за свою активность в этом мире. Именно это полностью предали забвению ранние мусульманские толкователи Корана, находясь под чарами классических спекуляций. Они читали Коран в свете греческой мысли. Потребовалось более 200 лет для того, чтобы они смогли понять, да и то не совсем четко, что дух Корана был по существу антиклассическим, и следствием такого понимания явился своего рода интеллектуальный бунт, полное значение которого и по сей день целиком не осознано. Отчасти благодаря этому бунту, а частично благодаря собственной истории жизни ал-Газали положил в основу религии философский скептицизм — довольно шат-

---

<sup>5</sup> Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н.Османова. М., 1995 (16:68–69).

<sup>6</sup> Икбал полагал, что приверженность мистицизму не означает отрицание рационального метода познания как такового. Под «немистическими рационалистами» он имеет в виду прежде всего представителей *фалсафа* — «восточных перипатетиков» (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сину, Ибн Рушда и др.).

<sup>7</sup> Коран, 16:68–69.

<sup>8</sup> Там же, 2:164, 24:43–44, 30:48.

<sup>9</sup> Там же, 16:78, 23:78, 32:9.

кое основание для религии, не оправдываемое полностью духом Корана. Главный оппонент ал-Газали — Ибн Рушд, защищавший греческую философию от бунтарей, пришел через Аристотеля к тому, что известно как доктрина Вечного Деятельного Разума, — к доктрине, которая в свое время оказала огромное влияние на интеллектуальную жизнь Франции и Италии, но которая, по моему мнению, является абсолютно противоположной той точке зрения, которой придерживается Коран в отношении ценности и судьбы человеческого эго. Таким образом, Ибн Рушд потерял из виду великую и плодотворную идею в исламе и объективно попустительствовал развитию той расслабляющей философии жизни, которая мешает человеку в его видении самого себя, своего Бога и своего мира. Более конструктивные из числа ашаритских мыслителей были, несомненно, на правильном пути и предвидели некоторые из наиболее современных форм идеализма; и все же в целом цель ашаритского движения состояла просто в защите ортодоксального мнения с помощью греческой диалектики. Мутазилиды, считая религию лишь набором доктрин, а также игнорируя ее как жизненно важный фактор, не обращали внимания на неконцептуальные методы подхода к Реальности и свели религию к простой системе логических концепций, что привело в конце концов к сугубо негативной позиции. Они не сумели понять, что в области знания — будь то научного или религиозного — полная независимость мысли от конкретного опыта невозможна.

Нельзя, однако, отрицать, что миссия ал-Газали была почти апостольской, сравнимая с той, которая была у Канта в Германии в XVIII в. В Германии рационализм возник как союзник религии, но последняя вскоре осознала, что догматическая сторона религии не может быть выражена. Единственным открытым для нее путем было исключение догмы из Священного писания. С уничтожением догмы пришел утилитарный взгляд на мораль, и тем самым рационализм покончил с господством неверия. Таково было состояние теологической мысли в Германии, когда появился Кант. Его «Критика чистого разума» раскрыла ограниченность возможностей человеческого разума и привела всю деятельность рационалистов к развалу. А потому о нем справедливо говорят, что он был для своей страны величайшим Божьим даром. Философский скептицизм ал-Газали, который зашел, пожалуй, слишком далеко, фактически сделал то же дело для мусульманского мира, сломав хребет горделивому, но пустому рационализму, который имел ту же направленность, что и докантианский рационализм в Германии. Имеется тем не менее одно важное различие между ал-Газали и Кантом. Кант, будучи последователен в своих принципах, не мог утверждать возможности знания Бога. Ал-Газали, не находя надежды в аналитической мысли, обратился к мистическому опыту и нашел там для религии самостоятельное содержание. Таким образом, ему удалось сохранить для рели-

гии право на существование, независимое от науки и метафизики. Но открытие в мистическом опыте абсолютно Безграничного убедило его в ограниченности и неубедительности мысли как таковой, побудило провести четкое различие между мыслью и интуицией. Он не смог увидеть, что мысль и интуиция органически связаны, что мысль по необходимости должна стимулировать ограниченность и неубедительность, так как она связана с порядковым временем. Идея о том, что мысль существенно ограничена и потому не в состоянии постигнуть Безграничное, базируется на ошибочном представлении о движении мысли в знании. Неадекватность логического понимания, которое полагает бесперспективным сведение в конечном счете к единству множественность взаимоотношаемых индивидуальностей, — вот что заставляет нас быть скептическими в отношении убедительности мысли. В самом деле, логическое понимание неспособно видеть эту множественность как целостный универсум. Его единственный метод обобщения основан на деталях, однако эти обобщения являются лишь ложными единствами, которые не влияют на реальность конкретных вещей. Тем не менее при более углубленном движении мысль способна достичь имманентное Безграничное, в самораскрывающемся движении которого различные ограниченные концепции являются простыми моментами. Таким образом, по своей сущностной природе мысль не статична; она динамична и раскрывает свою внутреннюю безграничность во времени подобно семени, которое с самого начала несет внутри себя органическую целостность дерева как реального факта. Поэтому мысль есть целое в своем динамичном самовыражении, представляясь преходящему взору серией некоторых спецификаций, которые не могут быть поняты иначе как посредством обоюдной референции. Их смысл содержится не в их самоидентичности, а в большем целом, специфическим аспектом которого они являются. Это большее целое, используя кораническую метафору, есть своего рода «Небесная Скрижаль»<sup>10</sup>, содержащая все неопределенные возможности знания как настоящую реальность, раскрывающуюся в порядковом времени, в виде последовательно сменяющихся ограниченных концепций, появляющихся для того, чтобы достичь единства, которое уже присутствует в них<sup>11</sup>. На самом деле присутствие тотально Безграничного в движении знания делает возможным ограниченное мышление. Как Кант, так и ал-Газали не сумели увидеть того, что мысль в самом акте знания выходит за границы собственной ограниченности. Предельности Природы взаимно исключают. Иное дело — ограниченность мысли, которая по своей сущностной природе не способна к ограничению и не может быть заключена в узкий круг своей собст-

---

<sup>10</sup> Коран, 85:22.

<sup>11</sup> Там же.

венной индивидуальности. Ничто не чуждо ей в огромном окружающем мире. Именно в этом своем прогрессивном участии в кажущейся ей чуждой жизни мысль разрушает границы собственной предельности и использует свою потенциальную безграничность. Ее движение становится возможным лишь благодаря имплицитному присутствию в ее ограниченной индивидуальности Безграничного, которое поддерживает в ней живым пламя ожидания и сохраняет его в бесконечном поиске. Поэтому было бы ошибочным считать мысль неубедительной, поскольку и она также по-своему является местом встречи ограниченного с Безграничным.

В течение последних пяти столетий религиозная мысль в исламе практически находилась в состоянии застоя. Было время, когда европейская мысль получала вдохновение из мира ислама. Однако самым примечательным феноменом современной истории является та невероятная скорость, с которой мир ислама духовно движется в сторону Запада. В таком движении нет ничего дурного, так как европейская культура в плане своей интеллектуальности представляет собой не что иное, как дальнейшее развитие некоторых наиболее важных этапов в истории исламской культуры. Мы боимся только того, что блистательная внешняя сторона европейской культуры может затормозить наше движение и нам не удастся достичь истинной внутренней духовности этой культуры. На протяжении всех столетий нашего интеллектуального застоя Европа занималась серьезным размышлением над великими проблемами, которые глубоко интересовали мусульманских философов и ученых. Со времени средневековья, когда завершилось формирование исламских теологических школ, в области человеческой мысли и практики произошел невиданный прогресс. Распространение власти человека на Природу дало ему новую веру и новое чувство превосходства над силами окружающей среды. Были предложены новые точки зрения, старые проблемы поставлены в свете нового опыта, появились новые проблемы. Кажется, будто человеческий разум перерастает собственные наиболее фундаментальные категории — времени, пространства и причинности. С прогрессом научной мысли претерпевает изменение даже наша концепция интеллигибельности. Теория Эйнштейна дала новое видение Вселенной и предложила по-иному взглянуть на проблемы, общие для религии и философии. Неудивительно поэтому, что молодое поколение мусульман в Азии и Африке требует новой ориентации своей веры. Таким образом, в связи с пробуждением ислама необходимо рассмотреть в независимом духе то, о чем размышляла Европа, и понять, насколько заключения, к которым она пришла, могут помочь нам в ревизии и, если это необходимо, в реконструкции теологической мысли в исламе. Кроме того, невозможно игнорировать в целом антирелигиозную и в особенности антиисламскую пропаганду в Средней Азии, кото-

рая уже пересекла индийские границы. Некоторые проповедники этого движения по рождению мусульмане, и в частности, один из них, Тауфик Фитрат<sup>12</sup>, недавно умерший турецкий поэт, дошли до того, что использовали нашего великого поэта-мыслителя Мирзу Абдул Кадира Бедия<sup>13</sup> из Акбарабада в пропагандистских целях своего движения. Сейчас самое время взглянуть на универсалии<sup>14</sup> ислама. В настоящих лекциях я предлагаю предпринять философское обсуждение некоторых базовых идей ислама в надежде, что это по крайней мере поможет адекватному пониманию значения ислама как послания человечеству. Для того чтобы очертить общий контур дальнейшего обсуждения, я предлагаю рассмотреть в вводной лекции природу знания и религиозного опыта.

Основная цель Корана — пробудить в человеке более высокое осознание его многосторонних связей с Богом и универсумом. Имея в виду именно этот существенный аспект коранического учения, Гёте<sup>15</sup>, рассматривая ислам в целом как образовательную силу, писал Эккерману: «Как видите, это учение никогда не терпит неудачи; со всеми нашими системами мы не можем, и вообще говоря, ни один человек не может идти дальше, чем оно»<sup>16</sup>. Действительно, ислам возник в результате конфликта и в то же время взаимопритяжения двух сил — религии и

---

<sup>12</sup> В тексте — опечатка. Речь идет о Тауфике Фикрете.

<sup>13</sup> Икбал вслед за Бедием писал о бесконечности пути человеческого развития, сравнивая человека с «манускриптом ничтожности».

<sup>14</sup> Икбал использует термин «универсалии» не в традиционном историко-философском смысле, а в культурологическом, как наиболее общие, принципиально значимые понятия мусульманского вероучения, а следовательно, исламской культуры.

<sup>15</sup> Гёте, Иоганн Вольфганг фон — самый почитаемый Мухаммадом Икбалом из всех западных поэтов. Икбал ставил его в один ряд со своим кумиром, поэтическим наставником — Руми. В стихотворении «Руми и Гёте», входящем в поэму «Послание с Востока», Икбал говорит о том, что «в раю немецкий поэт-провидец (Гёте) встретил иранского святого (Руми) — поэта, который, подобно ему, хотя и не был пророком, однако же имел свою Книгу». Такой Книгой у Гёте он считал «Фауста». Сама поэма «Послание с Востока» была задумана как ответ на «Западно-восточный диван» Гёте.

Примечательно, что в другом из отрывков упомянутой поэмы Икбал сравнивает себя с Гёте следующим образом:

Поведаю тебе, кем был он и кто я!

Он подобен бурной молодости Европы,

Мой факел зажжен от духа старцев Востока.

Он взрожден и взлелеян в цветнике,

Я пробился из мертвой земли.

Он словно соловей в цветнике, услада слуха,

Я захлебываюсь криком в пустыне, словно колокольчик каравана.

Оба мы знатоки того, в чем суть вселенной,

Оба мы — весть о жизни, когда вокруг царит смерть.

Оба мы подобны улыбке кинжала, блестящего, как зеркало,

Он вырван из ножен, а я еще в ножнах (пер. с перс. Н.И.Пригариной).

<sup>16</sup> См.: Conversations of Goethe with Eckermann and Sorret. L., 1901, p. 41.

цивилизации. С той же проблемой столкнулось и раннее христианство. Важнейшей чертой христианства является поиск независимого содержания духовной жизни, которая, согласно прозрению его основателя, может быть возвышена не силами мира, внешнего душе человека, но открытием нового мира в его собственной душе. Ислам целиком согласен с этим прозрением и дополняет его дальнейшим прозрением относительно того, что озарение нового мира, открытого таким образом, не является чем-то чуждым миру материи, но, напротив, пронизывает его насквозь.

Таким образом, утверждение духа, к которому стремилось христианство, наступит не благодаря отречению от внешних сил, которые уже озарены светом духа, но посредством должного приспособления человеческих отношений к этим силам с учетом света, полученного из внутреннего мира. Именно это таинственное прикосновение идеального оживляет и поддерживает реальное, и только через него мы способны открыть и утвердить идеальное. В исламе идеальное и реальное не являются двумя противоположностями, не поддающимися примирению. Жизнь идеального состоит не в полном разрыве с реальным, который бы привел органическую целостность жизни к болезненным оппозициям, а в постоянном стремлении идеального овладеть реальным с тем, чтобы в конце концов поглотить его, обратить в самое себя и озарить все его бытие. Острая оппозиция между субъектом и объектом, математическим снаружи и биологическим изнутри, — вот что поражало христианство. Ислам, однако, обращается к оппозиции с тем, чтобы преодолеть ее. Это существенное различие во взгляде на фундаментальную взаимосвязь определяет соответствующие подходы данных двух великих религий к проблеме человеческой жизни в существующей окружающей среде. Обе религии требуют утверждения духовного «я» в человеке, с той лишь разницей, что ислам, признавая контакт идеального с реальным, говорит «да» миру материи, а также указывает пути управления им с тем, чтобы открыть основание для реалистического регулирования жизни.

Какова же тогда, согласно Корану, природа мира, населяемого нами? Прежде всего, он не является местом, возникшим в результате простой креативной игры:

«Не ради забавы создали Мы небеса, землю и то, что между ними,

Мы создали их только ради истины, но большинство их (т.е. грешников) не ведают об этом» (44:38–39).

Действительно, необходимо считаться с тем, что:

«Воистину, в сотворении небес и земли, в смене дня и ночи истинные знамения для обладающих разумом,

которые поминают Аллаха и стоя, и сидя, и [лежа] на боку и размышляют

о сотворении небес и земли [и говорят]: „Господи наш! Ты сотворил все это не напрасно“» (3:190–191).

И опять же мир сконструирован таким образом, что он способен расширяться:

«Он приумножает в творении, что Ему заблагорассудится» (35:1).

Это не законченный продукт, неподвижный и неспособный изменяться. В глубине внутреннего бытия мира, вероятно, кроется мечта о новом рождении:

«Скажи: „Ступайте по земле и посмотрите, как Он создал творение в первый раз. Потом Аллах создает в последний раз“» (29:20).

В самом деле, таинственный размах и импульс универсума, это беззвучное течение времени, которое является нам, человеческим существам, движением дня и ночи, рассматривается Кораном как один из величайших знаков Божьих:

«Аллах чередует дни и ночи, и, воистину, в этом — назидание для тех, кто обладает зрением» (24:44).

Вот почему Пророк сказал: «Не поносите время, ибо время есть Бог». Эта необъятность времени и пространства несет в себе обещание полного покорения человеком, чей долг состоит в размышлении над знаками Божьими, и тем самым открытие способов реализации своего завоевания природы как актуального факта:

«Неужели вы не уразумели, что Аллах подчинил вам то, что на небесах и на земле, одарил вас милостями и явными, и недоступными [вашему пониманию]?» (31:20)

«Он приспособил к вашим нуждам ночь и день, солнце, и луну, и звезды — и они покорно исполняют Его веления. Воистину, во всем этом — знамения для разумных людей» (16:12).

Такова природа мира. Какова же природа человека, с которой он сталкивается повсюду? Наделенный самыми подходящими для взаимного приспособления способностями, он обнаруживает себя на самом дне жизни, окруженным со всех сторон силами противодействия:

«...Мы сотворили человека в прекраснейшем облике.

А потом Мы обратим его в нижайшее из низших [состояние]...» (95:4–5)

И каким мы видим его в этой среде? «Беспокойным» существом, которое одержимо собственными идеалами до такой степени, что забывает обо всем ином; существом, способным причинять самому себе страдание в постоянном поиске новых сфер деятельности для самовыражения. При всех своих неудачах человек выше природы в том смысле, что

он несет в себе великое доверие свыше, которое, говоря словами Корана, небеса, земля и горы отказались нести:

«Воистину, Мы возложили ответственность на небеса, землю и горы, но они отказались нести ее, устранившись, и Мы возложили ее на человека, и он, будучи несправедливым и невежественным, понес ее...» (у Икбала другой по смыслу перевод. — М.С.) (33:72)

Его жизненный путь, несомненно имеет начало, но он, вероятно, обречен стать постоянным элементом в строении бытия:

«Неужели человек полагает, что он будет предоставлен самому себе [без всяких обязанностей]?

Разве не был он изроненной каплей [семени]?

Потом он превратился в сгусток крови, а Он создал его и придал совершенный облик.

И Он сотворил из него супружескую пару: мужчину и женщину.

Так неужели [после этого] Он не в состоянии воскресить мертвых?» (75:36–40)

Когда окружающие силы привлекают человека, он властен формировать их и управлять ими; когда они его отталкивают, он способен построить еще более широкий мир в глубинах собственного внутреннего бытия, открывая в нем источники вечной радости и вдохновения. Тяжек его жребий, и хрупко его бытие, словно лепесток розы, и все же ни одна форма реальности не является столь мощной, столь вдохновенной и столь прекрасной, как дух человека! Таким образом, в своем сокровенном бытии человек, согласно кораническим представлениям, есть творческая активность, возвышающийся дух, который находится в движении вперед, поднимаясь с одной ступени бытия на другую:

«Так клянусь вечерней зарею,

Ночью и тем, что она объемлет, [давая отдохновение],

[клянусь] полной луной,

что вы будете переходить из одного состояния в другое» (84:16–19).

Жребий человека в том и состоит, чтобы участвовать в глубинных процессах универсума и формировать свою собственную судьбу так же, как и судьбу мира, то путем приспособления к его силам, то посредством использования всей своей энергии для создания собственных сил ради достижения своих задач и целей. И в этом процессе прогрессивного изменения, в том случае, когда человек берет на себя инициативу, он становится сотворцом Бога:

«...Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они сами не изменят свои помыслы» (13:11).

Если же человек не инициативен, не развивает внутреннее богатство своего бытия, если он перестает ощущать внутренний импульс движу-

шейся жизни, тогда дух внутри него затвердевает, словно камень, и он сходит до уровня мертвой материи. Однако его жизнь и поступательное движение его духа зависят от установления связей с реальностью, с которой он сталкивается. Знание — вот что устанавливает эти связи, а знание есть чувство-восприятие, развитое пониманием.

«И сказал твой Господь ангелам: „Я поставлю на земле наместника“. Они спросили: „Поставишь ли Ты на земле того, кто будет грешить и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и святим Тебя?“ Аллах ответил: „Воистину, Я ведаю о том, что вам неведомо“.

И Аллах научил Адама всем именам, затем спросил о них ангелов и велел им: „Разъясните мне [суть] этих имен, если вы искренни“.

Ангелы ответили: „Хвала Тебе! Мы знаем только то, чему Ты научил нас. Воистину, Ты — всеведущий, мудрый“.

Аллах сказал: „О Адам! Разъясни им [суть] имен“. Когда Адам разъяснил ангелам [суть] имен, Аллах сказал: „Разве Я не говорил вам, что знаю сокровенное на небесах и земле, знаю, что вы делаете явно и что вы утаиваете?“» (2:30–33).

Смысл этих аятов состоит в том, что человек наделен способностью давать вещам имена, то есть создавать понятия о них, а создание понятий о вещах есть овладение ими. Таким образом, природа человеческого знания концептуальна, и, вооруженный этим концептуальным знанием, человек приближается к наблюдаемому аспекту Реальности. Одной из примечательных особенностей Корана является акцент, который он делает на поддающийся наблюдению аспект Реальности. Позвольте мне процитировать здесь несколько аятов:

«Воистину, в сотворении небес и земли, в смене ночи и дня, в [сотворении] корабля, который плавает по морю с полезными для людей товарами, в дожде, который Аллах заставил литься с неба, а потом оживил [влагою] его иссохшую землю и расселил на ней всяких животных, в смене ветров, в облаках, покорных [воле Аллаха] между небом и землей, — во всем этом знамения для разумных (курсив М.Икбала. — М.С.) людей» (2:164).

«Он — тот, кто сотворил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраке суши и моря. Да, Мы разъяснили знамения для людей, познавших [истину] (курсив М.Икбала. — М.С.).

Он — тот, который вырастил вас от одного живого существа (то есть Адама) и определил [вам] место [краткого] и место [длительного] пребывания. Да, разъяснили знамения людям разумеющим (курсив М.Икбала. — М.С.).

Он — тот, кто ниспослал с неба дождь. Благодаря дождю Мы возвращаем [на земле] всякие растения зеленые и колосья с зер-

ном. На пальме из завязей Мы [вырастили] низко свисающие [от тяжести плодов] гроздьи. Мы [создаем] и виноградники, и оливковые и гранатовые роши, [плоды которых хоть и] похожи [в одном], но [вместе с тем] различаются [в другом]. Посмотрите на плоды этих [деревьев]: когда они завязываются и когда созревают. Воистину, в этом для верующих людей — знамения» (6:97–99).

«Разве ты не видишь твоего Господа, как Он протянул тень? А если бы Он пожелал, то сделал бы ее покойной. Затем Мы сделали солнце ее указателем.

Потом Мы сжимаем ее к Себе медленным сжиманием» (25:47–48) (пер. И.Крачковского).

«Неужели они не поразмыслят о том, как созданы верблюды (у Икбала — облака. — М.С.),

как вознесено небо,

как воздвигнуты горы,

как простерта земля?» (88:17–20).

«И [еще] из Его знамений — создание небес и земли, разнообразие ваших языков и цветов [кожи]. Воистину, в этом — знамения для тех, кто обладает знанием» (30:22).

Нет сомнения в том, что непосредственная цель Корана в этом рефлексивном наблюдении природы — пробудить у человека понимание того, согласно чему природа рассматривается как символ. Следует заметить, что общий эмпирический подход Корана, который вызывал у его последователей чувство уважения к актуальному, в конечном счете сделал их основателями современной науки. Пробуждение эмпирического духа во времена, когда явленное отрицалось как не имеющее ценности в человеческом поиске Бога, было великим достижением. Как мы уже видели, согласно Корану, универсум имеет серьезную цель. Его меняющиеся актуальности заставляют наше бытие вступать в новые построения. Интеллектуальное усилие, направленное на преодоление возникающего при этом противодействия, помимо того, что обогащает и делает полнее нашу жизнь, обостряет нашу проницательность и тем самым подготавливает нас к более искусной включенности в утонченные сферы человеческого опыта. Именно наш рефлексивный контакт с временной переменной вещей готовит нас к интеллектуальному видению вневременного.

Реальность живет в своих собственных явленностях; и такое существо, как человек, который должен сохранять свою жизнь в противодействующей среде, не может игнорировать явленное. Коран открывает нам глаза на великий факт перемен, признание которого и осуществление контроля над которым только и делает возможным построение прочной цивилизации. Культуры Азии и фактически культуры всего древнего мира потерпели неудачу, потому что подходили к Реальности исключи-

тельно изнутри и двигались от внутреннего к внешнему. Эта процедура дала им теорию без власти, а на одной только теории ни одна устойчивая цивилизация основываться не может.

Нет сомнения в том, что использование религиозного опыта как источника Божественного знания исторически предшествовало использованию других областей человеческого опыта с той же целью. Коран, признающий эмпирический подход в качестве обязательной стадии в духовной жизни человечества, придает равное значение всем сферам человеческого опыта, как дающим знание о конечной Реальности, которая раскрывает свои символы и изнутри, и извне. Один из косвенных способов установления связей с реальностью, которая противостоит нам, есть рефлексивное наблюдение и контроль над ее символами так, как они сами открывают себя чувству-восприятию; другой способ — прямая ассоциация с той реальностью, которая раскрывает себя изнутри. Натурализм Корана есть только признание того факта, что человек связан с природой и эта связь, учитывая ее возможности быть средством контроля над силами природы, должна быть использована не в интересах неоправданного желания господствовать, но ради благородной заинтересованности духовной жизни в свободном движении вперед. А потому в интересах обеспечения полного видения Реальности чувственное восприятие должно быть дополнено понятием о том, что Коран описывает как *фуад* или *кальб*, то есть «сердце»:

«Он (Бог. — М.С.) — Тот, кто знает сокровенное и явное, великий, милосердный (этот (б) аят Икбалом опушен. — М.С.), который сделал прекрасным все сущее, что сотворил, и сотворил в первый раз человека из глины, а потом уже породил его потомство из выжимок презренной влаги, потом Он придал ему форму, вдохнул в него частицу Своего духа и даровал вам слух, зрение и сердце. Но мало вы благодарны!» (32:6–9).

«Сердце» — это своего рода интуиция или пронизательность, которая, по прекрасному выражению Руми<sup>17</sup>, питается солнечными лучами и приводит нас в контакт с аспектами Реальности, отличными от тех, которые открыты чувственному восприятию. Согласно Корану, это нечто, что «видит» и чьи сообщения, при должной интерпретации, никогда не бывают ложными. Нам не следует, однако, рассматривать это в качестве особой таинственной способности; скорее, это способ обращения с Реальностью, в котором чувство, в физиологическом смысле слова, не играет какой-либо роли. И все же вид опыта, открывающийся нам таким

---

<sup>17</sup> Икбал не раз обращается к образам, метафорам Руми и сам называет себя Руми своего времени. В икбаловской поэме «Джавед нама», фабулой которой служит странствование героя Зиндаруда по семи небесам, последний ведом духом Руми, выполняющего роль Вергилия, сопровождающего мусульманского Данте.

образом, столь же реален и конкретен, сколь любой другой опыт. Описание его как психического, мистического или сверхъестественного не лишает его ценности как опыта. Для первобытного человека любой опыт был сверхъестественным. Под воздействием настоятельных жизненных потребностей он склонен был объяснять свой опыт, и в результате такого объяснения постепенно появилась «Природа» в нашем смысле слова. Совокупная Реальность, которая воспринимается нашим сознанием и проявляется в интерпретации как эмпирический факт, воспринимается иными путями вхождения в наше сознание и предлагает дополнительные возможности для интерпретации. Откровения и мистическая литература человечества содержат немало свидетельств тому, что религиозный опыт имеет слишком длительную и значимую роль в истории человечества, чтобы быть отвергнутым как простая иллюзия. Поэтому, наверно, нет резона принимать нормальный уровень человеческого опыта как факт и отрицать его иные уровни как мистические и эмоциональные. Факт религиозного опыта — один из фактов человеческого опыта, а в способности давать знание посредством интерпретации один факт столь же хорош, как и другой. Нет ничего неуместного и в критическом рассмотрении этой области человеческого опыта.

Пророк ислама был первым критическим наблюдателем психического феномена. Бухари и другие традиции дали нам полный перечень его наблюдения над психически больным еврейским юношей Ибн Сеидом, чьи экстатичные переживания привлекли внимание Пророка. Он проверял его, задавал вопросы и наблюдал за ним при различных эмоциональных состояниях. Однажды Пророк спрятался за деревом, чтобы прислушаться к бормотанию юноши. Однако мать последнего предупредила сына о приближении Пророка. Юноша тотчас же переменял свое настроение, а Пророк заметил: «Если бы она оставила его одного, все бы прояснилось».

Сподвижники Пророка, некоторые из которых присутствовали во время упомянутого первого в истории ислама психологического наблюдения, и даже более поздние традиционалисты, которые взяли на себя заботу записать данный важный факт, совершенно не поняли значимости происшедшего и интерпретировали его в своей собственной наивной манере. Профессор Макдональд, который, кажется, не имеет ни малейшего представления о фундаментальном психологическом различии между мистическим и пророческим сознанием, считает «достаточно смешной эту сцену, в которой один пророк пытается наблюдать за другим, следуя методологии Общества психологических исследований...»<sup>18</sup>. Лучшее понимание духа Корана, которое, как я покажу во второй лек-

---

<sup>18</sup> У Икбала нет кавычек. Макдональд описывает в подробностях ту же историю, о которой говорит Икбал выше. См.: *Macdonald D.B. The Religious Attitude and Life in Islam. Beyrouth, 1965, p. 36.*

ции, инициировало культурное движение, завершившееся рождением современного эмпирического метода, позволило бы упомянутому профессору увидеть нечто, заставляющее задуматься по поводу наблюдения Пророка за психически больным иудеем. Первым мусульманином, понявшим смысл и значимость пророческого отношения, был Ибн Халдун, который подошел к содержанию психического сознания более критически и почти приблизился к современной гипотезе о сублимальных самостях. По словам профессора Макдональда, «Ибн Халдун обладал некоторыми чрезвычайно интересными психологическими идеями и, вероятно, мог бы вполне симпатизировать „Многообразию религиозного опыта“ г-на Уильяма Джеймса»<sup>19</sup>. Современная психология только недавно стала понимать важность тщательного изучения содержания мистического сознания, и мы еще не обладаем действительно эффективным научным методом анализа содержания нерациональных видов сознания. Время, которым я располагаю, не позволит обстоятельно рассмотреть историю и различные уровни мистического сознания с точки зрения их богатства и яркости. Все, что я могу сделать, это предложить несколько общих замечаний, касающихся только основных особенностей мистического опыта.

Первое, что необходимо отметить, — непосредственность такого опыта. В этом отношении он не отличается от других уровней человеческого опыта, которые представляют данные для знания. Всякий опыт непосредствен. Подобно тому как сферы нормального опыта являются предметом интерпретации чувственных данных для нашего знания о внешнем мире, область мистического опыта представляет собой предмет интерпретации для знания о Боге. Непосредственность мистического опыта просто означает, что мы знаем Бога точно так же, как мы знаем другие объекты. Бог не есть математическая сущность или система концепций, связанных между собой и не имеющих отношения к опыту.

Второе — неподдающаяся анализу целостность мистического опыта. Когда я узнаю по опыту стоящий передо мной стол, бесчисленные данные опыта сливаются в единичный опыт о столе. Из этого богатства данных я выбираю те, которые соответствуют определенному порядку пространства и времени, и округляю их в отношении стола. В мистическом состоянии, каким бы ярким и богатым оно ни было, мысль сведена к минимуму, и подобный анализ невозможен. Но отличие мистического состояния от обычного рационального сознания не означает разрыва с нормальным сознанием, как ошибочно полагал профессор Уильям

---

<sup>19</sup> В лекциях Икбал ссылается на знаменитые Гиффордские лекции У.Джеймса, прочитанные им в 1901–1902 гг. и позже опубликованные в виде книги. В русском переводе: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

Джеймс<sup>20</sup>. В обоих случаях на нас оказывает воздействие одна и та же Реальность. Обычное рациональное сознание, имея в виду нашу практическую потребность адаптации к окружающей среде, воспринимает Реальность по частям, последовательно выбирая для реакции отдельные наборы стимулов. Мистическое состояние приводит нас в контакт с целым потоком Реальности, в котором все различные стимулы взаимосвязаны друг с другом и образуют целостное, не поддающееся анализу единство, в котором не существует обычного различения между субъектом и объектом.

Третье — для мистика мистическое состояние есть момент интимной ассоциации с уникальным Другим «Я», трансцендентным, содержащим в себе и в то же время подавляющим частную индивидуальность субъекта опыта. Учитывая его содержание, мистическое состояние высокообъективно и не может рассматриваться как простой уход в туман чистой субъективности. Однако Вы спросите меня: как вообще возможно непосредственное переживание Бога как Независимого Другого «Я». Сам факт того, что мистическое состояние пассивно, не доказывает в конечном счете истинную «инаковость» испытываемого «Я». Этот вопрос возникает в уме, поскольку мы предполагаем, что наше знание внешнего мира, полученное посредством чувственного восприятия, является универсальным типом знания. Если бы это было именно так, мы бы никогда не могли быть уверены относительно реальности собственного «я». Однако, в ответ на это, я предлагаю аналогию из нашего повседневного социального опыта. Как мы получаем знание о других разумах при нашем социальном общении? Ясно, что мы знаем наше собственное «я» и природу благодаря внутренней рефлексии и чувственному восприятию соответственно. У нас нет чувства для испытания других разумов. Единственное основание для моего знания о находящемся передо мной сознательном существе есть физическое движение, сходное с моим собственным, из которого я заключаю о присутствии другого сознательного существа. Или мы можем сказать, вслед за профессором Ройсом, что реальность наших людей-собратьев известна нам потому, что они откликаются на наши сигналы и таким образом постоянно пополняют наши собственные фрагментарные смыслы<sup>21</sup>. Отклик, несомненно, есть проверка присутствия сознательного «я», и Коран придерживается того же мнения:

«Ваш Господь повелел: „Взывайте ко Мне, и Я удовлетворю Вашу мольбу...“» (40:60).

---

<sup>20</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта, с. 18.

<sup>21</sup> Икбал не закавычивает высказывание Ройса, поскольку это положение из лекций последнего (см.: Royce J. The World and the Individual. A Philosophic Study of Religion (Clifford Lectures). In 2 vols., 1900, vol. 2, p. 168–174) он пересказывает, используя изложение Уильяма Хокинга (см.: Hocking W.E. The Meaning of God in Human Experience. New Haven, 1955, p. 248).

«Когда тебя[, о Мухаммад,] вопрошают Мои рабы обо Мне, то ведь Я близок и отвечаю на призыв молящегося, когда он взывает ко Мне...» (2:186).

Ясно, что применяем ли мы физический критерий, или нефизический, или же более адекватный критерий Ройса<sup>22</sup>, в любом случае наше знание других разумов остается только чем-то производным. И все же мы чувствуем, что наш опыт в отношении иных разумов является непосредственным и никогда не оставляет какого-либо сомнения относительно реальности нашего социального опыта. Тем не менее я не намерен, на данной стадии исследования, выстраивать на выводах нашего знания о других разумах идеалистический аргумент в пользу реальности понимающего «я». Все, что я намерен предложить, это то, что непосредственность нашего опыта в мистическом состоянии имеет аналоги. Она обладает некоторого рода сходством с нашим нормальным состоянием и, возможно, принадлежит к той же категории.

Четвертое — поскольку качество мистического опыта должно быть испытано непосредственно, очевидно, что он не может быть передан. Мистические состояния напоминают больше чувство, чем мысль. Интерпретация, которой мистик или Пророк наделяет содержание своего религиозного сознания, может быть передана другим в форме пропозиций, но само содержание таким образом не может быть передано. Так, в следующих аятах Корана говорится не о содержании, а о психологии опыта:

«Не удостоился человек того, чтобы с ним разговаривал Аллах иначе, чем посредством откровения, или через завесу, или же через посланца, который возвестил бы по Его дозволению то, что Он желает. Воистину, Он — высокий, мудрый» (42:51).

«Клянусь звездой во время ее заката!

Не заблудился ваш собрат и не обольщен [демонами],

И речи он ведет не по прихоти [своей]:

они (т.е. речи) — лишь откровение внушенное,

властелину силы [Мухаммаду] возвешенное —

обладателем моши. Возник он

на высшем небосклоне.

[Джибрил] приблизился [к Мухаммаду], а потом подошел еще ближе.

Он был [от Мухаммада] на расстоянии двух полетов стрелы и даже ближе.

Он (т.е. Аллах) внушил в откровении Своему рабу то, что внушил.

Сердце его (т.е. Мухаммада) подтвердило то, что он видел [воочию].

<sup>22</sup> Имеется в виду "social sense", некое чувство, не имеющее специального органа.

Неужели вы будете оспаривать то, что он видел?

А ведь он (т.е. Мухаммад) видел его (т.е. Джибрила) в другой раз у самого дальнего Лотоса,

при котором сад — прибежище [праведных].

Когда над Лотосом витали те, кто витает,

взор его (т.е. Мухаммада) не отрывался [от происходящего] и не переходил [границ дозволенного].

А ведь он увидел величайшее из знамений Господа своего» (53: 1–18).

Непередаваемость мистического опыта вызвана тем, что он, по существу, является делом неартикулируемого чувства, которое не затрагивается дискурсивным интеллектом. Следует, однако, отметить, что мистическое чувство, как любое другое, обладает также и когнитивным элементом. Именно благодаря этому когнитивному элементу, как я полагаю, оно приспособливается к форме идеи. Действительно, природа чувства — в стремлении выразиться в мысли. Кажется, что они — чувство и идея — представляют соответственно вневременной и временной аспекты одной и той же единицы внутреннего опыта. В этой связи я не могу сделать ничего лучшего, чем процитировать профессора Хокинга, который провел удивительно тонкое исследование чувства для обоснования интеллектуального воззрения на содержание религиозного сознания: «В чем как не в чувстве может закончиться чувство? Я отвечаю — в сознании объекта. Чувство есть нестабильность всего сознательного „я“: и то, что вернет стабильность этому „я“, находится не внутри его собственных границ, но за их пределами. Чувство является выталкивающим наружу, а идея — сообщающим наружу: и ни одно чувство не является столь слепым, чтобы не иметь идеи о своем собственном объекте. Точно так, как чувство обладает мыслью, оно также обладает мыслью в качестве интегральной части того чувства, некоторой идеей такого рода, которая приведет его к успокоению. Чувство без направленности столь же невозможно, как и активность без направленности: а направленность означает некоторую цель. Существуют неясные состояния сознания, при которых нам кажется, что у нас полностью отсутствует направленность; но в этих случаях примечательно, что и чувство является также в растерянности. Например, я могу быть ошеломлен ударом, не осознавая, что это произошло, не испытывая какой-либо боли и тем не менее вполне осознавая, что нечто случилось: опыт ожидает в приемной сознания момента — не как чувство, но как чистый факт, пока идея не затронет его и не определит характер ответа. В то же время он ощущается как болезненный. Если мы правы, чувство столь же объективное сознание, что и идея: оно всегда отсылает к чему-то за пределами настоящего „я“ и не имеет иного существования, чем в направлении „я“ к тому субъекту, в присутствии которого его собственный жизненный

путь должен завершиться»<sup>23</sup>. Таким образом, вы видите, что именно благодаря этой сушностной природе чувства, хотя религия и начинается с чувства, она на протяжении всей своей истории никогда не считала себя делом одного лишь чувства и постоянно стремилась к метафизике. Суждение мистиком разума как органа познания не находит в действительности никакого оправдания в истории религии. Но только что приведенное высказывание профессора Хокинга имеет более широкий смысл, чем просто оправдание идеи в религии. Органическая связь чувства и идеи проливает свет на старую теологическую контроверсию относительно вербального откровения, которая однажды принесла так много проблем мусульманским религиозным мыслителям. Неартикулированное чувство стремится исполнить свое предназначение в идее, которая, в свою очередь, пытается развить из себя свою собственную видимую форму. Это не просто метафора — сказать, что идея и слово одновременно появляются из лона чувства, хотя логическое понимание не может принять их иначе, чем во временном порядке, и тем самым создает свою собственную проблему, считая их взаимно изолированными. Существует чувство, в котором слово также открывается.

Пятое — интимная ассоциация мистика с вечным, которая дает ему ощущение нереальности последовательного времени, не означает полного разрыва с таковым. Мистическое состояние, с точки зрения его уникальности, остается некоторым образом связанным и с обычным опытом. Это очевидно из того факта, что мистическое состояние вскоре исчезает, хотя после своего исчезновения оно оставляет глубокое чувство авторитетности. И мистик, и Пророк возвращаются к нормальным уровням опыта с той разницей, что возвращение Пророка, как я покажу позже, может быть преисполнено для человечества огромной значимостью.

Для цели познания, следовательно, область мистического опыта столь же реальна, как и другая любая область человеческого опыта, и она не должна игнорироваться просто потому, что не может быть прослежена обратно к чувственному восприятию. Невозможно уничтожить и духовную ценность мистического состояния, отмечая органические условия, которые возникают для его определения. Даже если считать верным постулат современной психологии относительно взаимоотношения тела и разума, было бы алогичным дискредитировать ценность мистического состояния как откровения истины. С точки зрения психологии, всякое состояние, независимо от того, является ли его содержание религиозным или нерелигиозным, органически детерминировано. Научная форма мысли столь же органически детерминирована, что и религиозная. Наше суждение относительно критерия гениального вовсе не обусловлено

---

<sup>23</sup> *Hocking W.E. The Meaning of God in Human Experience. New Haven, 1955, p. 66.*

и никак не независимо от того, что могли бы сказать наши психологи по поводу органических условий. Определенного вида темперамент, возможно, является необходимым условием для определенного рода восприимчивости; однако предшествующее условие не может считаться исчерпывающей истиной о природе того, что получено. Истина заключается в том, что органическая причинность наших ментальных состояний не имеет никакого отношения к критерию, с помощью которого мы судим о них как о более высоких или более низких с точки зрения ценности. «Всегда существовали видения и „голоса“, явно бессмысленные, — говорит профессор Уильям Джеймс, — и экстазы, и конвульсии, совсем бесплодные для всей дальнейшей жизни, которым трудно было бы придать какую-нибудь цену и приписать божественное происхождение. В истории христианского мистицизма можно видеть, как трудно было мистикам различить откровения и переживания, которые были действительно божественным чудом, от дьявольских подделок, ввергавших человека в ад. Чтобы разрешить только эту проблему, нужна была вся проницательность самых опытных духовных пастырей. И в конце концов, они должны были прибегнуть к нашему эмпирическому критерию: узнавать дерево по его плодам, а не по корням»<sup>24</sup>. Проблема христианского мистицизма, на которую ссылается профессор Джеймс, фактически была проблемой для любого мистицизма. Дьявол в своих преступных замыслах подделывает переживания, которые проникают в круг мистического состояния. Так, мы читаем в Коране:

«До тебя, если Мы посылали посланника или пророка, шайтан обязательно пытался смутить его [противоположным]. Но Аллах сводит на нет то, чем соблазняет шайтан. Потом Аллах являет Свои знамения, ибо Он — всеведущий, мудрый...» (22:52).

Именно в деле изгнания сатанинского из Божественного последователя Фрейда оказали неоценимую услугу религии; хотя я не могу не признать, что основная теория данной новейшей психологии не кажется мне подтверждаемой каким-либо адекватным доказательством. Если наши блуждающие импульсы утверждают себя в наших снах, или временами мы, строго говоря, не в себе, из этого не следует, что они (импульсы. — М.С.) остаются заключенными в некоем чулане, находящемся позади нормального «я». Случающееся вторжение этих импульсов в область нашего нормального «я», скорее, показывает временный подрыв нашей привычной системы респондирования, чем их постоянное присутствие в темном углу нашего разума. Тем не менее теория вкратце состоит в следующем: во время приспособления к окружающей среде мы неизменно подвергаемся воздействию разнообразных стимулов. Наша привычная реакция на эти стимулы постепенно превращается

---

<sup>24</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта, с. 25–26.

в относительно устойчивую систему, вырастающую в сложную комплексность посредством абсорбирования одних и отвержения других импульсов, которые не подходят к нашей обычной системе респондирования. Отверженные импульсы ретируются в то, что называется «областью бессознательного», и ожидают там подходящей возможности для утверждения себя и взятия реванша в отношении фокусного «я». Они могут расстроить наши планы действия, спутать наши мысли, породить грезы и фантазии или же вернуть назад к примитивной форме поведения, которую эволюционный процесс оставил далеко позади. Говорят, что религия — это чистая фикция, созданная этими отвергнутыми импульсами человечества с целью нахождения некоей волшебной страны для свободного беспрепятственного движения. Религиозные верования и догмы, согласно этой теории, являются не чем иным, как примитивными теориями Природы, посредством которых человечество пыталось избавиться Реальность от изначального уродства и стремилось представить ее как нечто более близкое желанию сердца, чем это позволяли бы факты жизни.

Я не отрицаю, что существуют религии и формы искусства, которые обеспечивают в каком-то смысле трусливое бегство от фактов жизни. Но я утверждаю, что это не является правдой в отношении всех религий. Несомненно, религиозные верования и догмы имеют метафизическое значение; но очевидно также, что они — не интерпретации тех опытных данных, которые представляют собой предмет естественных наук. Религия — это не физика или химия, которые стремятся объяснить природу в терминах причинности; она, действительно, нацелена на объяснение совершенно иной области человеческого опыта — религиозного, данные которого не могут быть сведены к данным какой-либо науки. На самом деле следует сказать, проявляя справедливость в отношении к религии, что она настаивала на необходимости конкретного опыта в религиозной жизни задолго до того, как это научилась делать наука. Конфликт между наукой и религией возникает не из-за того, что первая основывается на конкретном опыте, а вторая — нет. Обе ищут в конкретном опыте отправную точку. Их конфликт вызван заблуждением относительно того, что будто бы они обе объясняют одни и те же опытные данные. Здесь забывается, что религия ставит задачу передать реальное значение особой разновидности человеческого опыта.

Невозможно также оправдывать содержание религиозного сознания, приписывая его действию сексуального импульса. Две формы сознания — сексуальная и религиозная — часто враждебны друг другу или по крайней мере совершенно различны по своей природе, целям и характеру вызываемого ими поведения. Истина состоит в том, что, будучи охваченными религиозной страстью, мы узнаем реальность, в некотором смысле находящуюся за пределами узкого круга нашей личности.

Психологу религиозное переживание обязательно представляется как работа подсознательного из-за силы, с которой она потрясает глубины нашего бытия. В любом познании существует элемент страсти, и объект познания выигрывает или проигрывает в объективности с подъемом и падением интенсивности страсти. Нам кажется наиболее реальным то, что потрясает всю систему нашей личности. По выражению профессора Хокинга: «Если когда-нибудь в какой-то момент времени длиной в один день — будь то какого-то „я“ или святого — врывается некое видение для того, чтобы повернуть его жизнь и нашу в новые русла, то это может случиться только потому, что данное видение согласуется с готовностью нашего сознания, а также с резонансом подсознательного; в нас же оно потрясает саму систему нашей личной наполненности вечностью. Такое видение, без сомнения, означает сознательную готовность, а также подсознательный резонанс; но увеличение числа *неиспользованных частиц воздуха* не означает, что мы перестали дышать *внешним воздухом*: совсем наоборот!» (курсив, имеющийся в оригинале, в тексте Икбала отсутствует. — М.С.)<sup>25</sup>. Поэтому чисто психологический метод не может объяснить религиозную страсть как форму познания. Он обречен на неудачу что, собственно, и произошло как с нашими новейшими психологами, так и в случае с Локком<sup>26</sup> и Юмом.

Предшествующее обсуждение тем не менее вызывает в вашем уме важный вопрос. Религиозный опыт, как я уже пытался утверждать, есть, по существу, состояние чувства с когнитивным аспектом, содержание которого не может быть передано другим иначе как в форме суждения. Когда суждение, которое претендует быть интерпретацией определенной сферы недоступного мне человеческого опыта, ставится передо мной для того, чтобы я согласился с ним, — имею ли я право спросить, в чем гарантия его истинности? Владеем ли мы проверкой, которая бы раскрыла его ценность? Если бы личный опыт был единственным основанием для принятия суждения такого рода, религия была бы делом лишь немногих индивидуумов. К счастью, мы владеем проверками, которые не отличаются от тех, которые применяются к другим формам познания. Я называю это интеллектуальным и прагматическим тестом. Под интеллектуальным тестом я имею в виду критическую интерпретацию без каких-либо предварительных предпосылок человеческого опыта, которая нацелена на выяснение, ведет ли наша интерпретация в конечном счете к реальности того же характера, что открывается в религиозном опыте. Прагматический тест оценивает суждение по его плодам. Первый применяется философом, последний — Пророком. В следующей лекции я применю интеллектуальный тест.

---

<sup>25</sup> *Hocking W.E. The Meaning of God in Human Experience, p. 106–107.*

<sup>26</sup> Икбала интересуют не общественно-политические взгляды Локка, а его теория познания, идеи, давшие толчок дальнейшему развитию психологии, в частности ассоциативной.

---

## **Лекция вторая**

### **ФИЛОСОФСКАЯ ПРОВЕРКА ОТКРОВЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА**

Схоластическая философия выдвинула три аргумента в пользу обоснования существования Бога. Эти аргументы, известные как космологический, телеологический и онтологический, воплощают реальное движение мысли в ее поиске Абсолюта. Однако я опасаясь, что в качестве логических доказательств они остаются открытыми для серьезной критики и способствуют соблазну довольно поверхностной интерпретации опыта.

Космологический аргумент рассматривает мир в качестве ограниченного следствия и, проходя через ряд зависимых последовательностей, связанных как причины и следствия, останавливается на первопричине невообразимости бесконечного возвратного движения. Тем не менее ясно, что имеющее предел следствие может дать только ограниченную причину или, самое большее, бесконечный ряд таких причин. Завершить ряд на определенной точке и возвысить один его член до уровня первопричины — значит, ни в грош не ставить сам закон причинности, из которого исходит вся аргументация. Более того, первая причина, к которой приходит данный аргумент, неизбежно исключает свое следствие. А это означает, что следствие, создавая предел своей собственной причине, сводит ее к чему-то ограниченному. Опять же причина, к которой приходит этот аргумент, не может рассматриваться как необходимое бытие из-за очевидной резонности того, что в отношении причины и следствия два термина отношения равно необходимы друг другу. Равно как и необходимость существования не является идентичной с концептуальной необходимостью причинности, которая есть самое большее, что может доказать данный аргумент. Аргумент фактически пытается достичь конечное, просто отрицая последнее. Но бесконечное, достигнутое путем противоположенности конечному, является ложным бесконечным, которое не объясняет ни себя, ни конечное, которое, таким образом, ставится в оппозицию к бесконечному. Истинное бесконечное не исключает конечное; оно охватывает конечное, не исключая его конечности, а также объясняет и оправдывает его бытие.

Рассуждая логически, видно, что движение от конечного к бесконечно-му, как оно выражено в космологическом аргументе, совершенно необоснованно; и данный аргумент полностью проваливается.

Не лучше выглядит и телеологический аргумент. Он тщательно рассматривает следствия с тем, чтобы открыть природу их причины. На основании признаков предвидения, цели и адаптации в природе им делается заключение о существовании самосознающего бытия безграничного ума и силы. В лучшем случае это создает нам образ искусного внешнего изобретателя, работающего над предсуществующим мертвым и неподатливым материалом, элементы которого, по самой своей природе, не способны к упорядоченным структурам и комбинациям. Аргумент дает нам только изобретателя, но не творца; и даже если мы предположим, что он является также творцом своего материала, ему не делает чести создавать самому себе трудности, творя сначала податливый материал, а затем преодолевая его сопротивление посредством применения методов, противных его первичной природе. Проектировщик, рассматриваемый как стоящий вне своего материала, должен всегда оставаться лимитированным последним, то есть быть ограниченным проектировщиком, чьи ограниченные ресурсы принуждают его преодолевать собственные трудности подобно тому, как это делает человек-механик. Правда заключается в том, что аналогия, на основании которой выводится аргумент, не имеет какой-либо ценности. Не существует реального сходства между работой человека-механика и феноменом природы. Человек-механик не может осуществить своего плана, иначе как выбирая и извлекая свои материалы из их природных отношений и связей. Природа же представляет систему полностью взаимозависимых между собой членов; ее процессы не представляют какой-либо аналогии с работой архитектора, которая, будучи зависимой от постепенной изоляции и интеграции своего материала, не в состоянии напоминать чем-то эволюцию органических целостностей в природе.

Онтологический аргумент, представленный в различных формах разными мыслителями, всегда был наиболее привлекателен для спекулятивного разума. Картезианская форма данного аргумента гласит:

«Сказать, что атрибут (неотъемлемое качество. — М.С.) содержится в природе или в понятии вещи, есть то же самое, что сказать, что атрибут присущ данной вещи и он может быть утверждён тем, что имеется в ней. Однако необходимо сущее содержится в природе или в понятии Бог. Следовательно, можно с полным правом утверждать, что необходимое существование — в Боге, или что Бог существует»<sup>1</sup>.

Декарт дополняет этот аргумент еще одним. Мы имеем в своем уме идею совершенной вещи. Каков источник данной идеи? Она не может

---

<sup>1</sup> The Philosophical Works of Descartes. Transl. by E.S.Haldane & G.R.T.Ross. In 2 vols. L., 1911, vol. 2, p. 57.

исходить от природы, поскольку природа не демонстрирует ничего, кроме изменений. Она не может создать идеи совершенно сущего. Поэтому, соотносясь с этой идеей нашего разума, должна существовать ее объективная копия, являющаяся причиной идеи совершенно сущего в нашем сознании. Данный аргумент несколько схож по своему характеру с космологическим аргументом, который я подверг критике ранее. Но какой бы ни была форма аргумента, ясно, что понятие бытия не является доказательством объективного бытия. Критикуя этот аргумент, Кант говорил, что понятие 300 долларов в моем сознании не может быть доказательством наличия их в моем кармане<sup>2</sup>. Все, что доказывает указанный аргумент, так это то, что идея «необходимого существа» включает в себя идею его существования. Между идеей «необходимого существа» в моем сознании и объективной реальностью этого существа — огромная пропасть, которая не может быть преодолена трансцендентальным актом мысли. Аргумент, как сказано, есть факт *a petitio principii*, ибо он принимает как должное саму суть вопроса, то есть переход от логического к реальному. Надеюсь, что мне удалось показать вам, что онтологический и космологический аргументы, как они обычно формулируются, ни к чему нас не приводят. И причина их неудачи заключается в том, что они рассматривают «мысль» как средство, воздействующее на вещи со стороны. Такой взгляд на мысль дает нам простого механика в одном случае и создает непреодолимую пропасть между идеалом и реальностью — в другом. Однако можно принимать мысль не как принцип, который организует и интегрирует свой материал со стороны, а как потенцию, формирующую само существование своего материала. Рассматриваемая под таким углом зрения, мысль, или идея, не является чуждой подлинной природе вещей; она есть их конечное основание и составляет само существование их бытия, зарождающееся в них с самого начала их деятельности и вдохновляющее их поступательное движение вперед к самодетерминированному концу. Но наше настоящее положение неизбежно влечет за собой дуализм мысли и бытия. Каждый акт человеческого познания раздваивает то, что при должном выяснении оказывается единством «я», которое познает, и конфронтирующего «другого», которое познается. Вот почему мы вынуждены считать объект, конфронтирующий с «я», чем-то существующим самим по себе, внешним и независимым от «я», акт познания кото-

---

<sup>2</sup> Кантовская позиция по обсуждаемому Икбалом в лекции вопросу наиболее очевидна из следующего его высказывания: «...то, что составляет содержание (Materia) явления или реальности его (то, что соответствует ошущению), должно быть дано, так как иначе оно вовсе не могло бы быть мыслимо и, следовательно, его возможность не могла бы быть представлена... что составляет саму вещь (в явлении), именно реальное, должно быть дано и без этого [условия] вовсе не могло бы быть мыслимо...» (Кант И. Критика чистого разума. Пг., 1915, с. 459).

рого безразличен познаваемому объекту. Истинное значение онтологического и телеологического аргументов проявится только в том случае, если мы сможем показать, что человеческая ситуация не является феноменальной, а мысль и бытие в конечном счете есть одно и то же. Это возможно лишь при условии тщательного изучения и истолкования нами опыта в том ключе, в котором это определено Кораном, рассматривающим опыт внутри и вовне как символы реальности, описанной как «Первое и Последнее, как явное и скрытое». Это я и намереваюсь сделать в настоящей лекции.

Итак, опыт, разворачиваясь во времени, представляет три основных уровня: уровень материи, уровень жизни и уровень разума и сознания, то есть, соответственно, предмет физики, биологии и психологии. Давайте сначала обратим наше внимание на материю.

Для того чтобы точным образом оценить позицию современной физики, необходимо четко понять, что мы подразумеваем под материей. Физика, как эмпирическая наука, имеет дело с фактами опыта, то есть с чувственным опытом. Физик начинает с чувственного ощущения, без которого для него нет возможности проверить собственные теории, и кончает им. Он способен постулировать видимые сущности, такие, как атомы; но физик поступает так, потому что иначе он не в состоянии объяснить чувственный опыт. Таким образом, физик изучает материальный мир, то есть мир, раскрываемый чувствами.

Ментальные процессы, равно как религиозный и эстетический опыт, хотя и являются частью общего диапазона опыта, исключены из сферы физики по следующей очевидной причине: физика ограничена областью изучения материального мира, под которым мы понимаем мир осязаемых нами предметов. Но когда я спрошу вас, какие предметы вы осязаете в материальном мире, вы, конечно же, назовете знакомые предметы, окружающие вас: землю, небо, горы, стулья, столы и так далее. Если я затем спрошу вас, что именно вы осязаете в этих предметах, вы ответите — их качества. Ясно, что, отвечая на подобные вопросы, мы фактически интерпретируем данные наших ощущений. Интерпретация содержится в различении предмета и его качеств. Это на самом деле есть теория материи, то есть природы чувственных данных, их отношения к познающему разуму и их конечных причин. Суть данной теории в следующем:

«Предметы чувственного опыта (цвета, звуки и тому подобное) есть состояния познающего разума и как таковые исключены из природы, считаемой чем-то объективным. По этой причине они никак не могут быть в точном смысле слова качествами физических предметов. Когда я говорю: „Небо голубое“, это может лишь означать, что небо вызывает в моем сознании ощущение голубого, а не то, что голубой цвет есть качество, присущее небу. Как ментальные состояния, они являются представлениями, то есть они есть эфффекты, вызванные в нас. Причина этих

эффектов — материя, или материальные предметы, действующие через наши органы чувств, нервы и мозг на сознание. Данная физическая причина действует посредством контакта или воздействия, следовательно, она должна иметь качества формы, размера, плотности и сопротивления»<sup>3</sup>.

Философ Беркли был первым, кто взялся опровергнуть теорию материи как непознанной причины наших ощущений. В наше время профессор Уайтхед — выдающийся математик и естествоиспытатель — убедительно показал, что традиционная теория материализма целиком несостоятельна. Очевидно, что, согласно [упомянутой] теории, цвета, звуки и тому подобное есть только субъективные состояния и не представляют собой какой-либо части Природы. То, что поступает в глаз или ухо, не является цветом или звуком, а суть невидимые радиоволны и слышимые воздушные волны. Природа — это не то, что мы знаем о ней; наши восприятия — иллюзии и не могут рассматриваться в качестве достоверных сведений о природе, которая, по той же теории, раздваивается на ментальные представления, с одной стороны, и на неverifiedируемые, непостижимые сущности, которые вызывают данные представления, — с другой. Если физика — это действительно последовательное и подлинное знание перцептивно познанных предметов, традиционная теория материи должна быть отвергнута по вполне очевидной причине: она сводит показания наших чувств, на которые только и может полагаться физик, как наблюдатель и экспериментатор, к простому умственному представлению наблюдателя. Указанная теория создает пропасть между Природой и наблюдателем Природы, которую последний вынужден преодолеть, обратившись к сомнительной гипотезе о чем-то непостижимом, занимающем абсолютное пространство, подобно предмету в сосуде, и вызывающем в нас каким-то образом ощущения. По словам профессора Уайтхеда, упомянутая теория сводит половину Природы к «сновидению», а вторую — к «предположению»<sup>4</sup>. Так физик, считая необходимым критиковать свои собственные основания, в конце концов обнаруживает, что разум разрушает своего идола, а эмпирический подход, который неизбежно влечет за собой научный материализм, в итоге кончается мятежом против материи.

Далее, поскольку предметы не являются субъективными состояниями, вызванными чем-то невоспринимаемым, именуемым материей, они представляют собой подлинные феномены, которые составляют саму субстанцию Природы и которые мы познаем, поскольку они пребывают в природе. Но самый большой удар был нанесен понятию материи Эйнштейном — другим выдающимся физиком, открытия которого заложили

---

<sup>3</sup> Hoernle R.F. *Alfred. Matter, Life, Mind and God (Five Lectures on Contemporary Tendencies of Thought)*. L., 1923, p. 69–70.

<sup>4</sup> Whitehead A.N. *The Concept of Nature*. Cambridge, 1920, p. 30.

основы далеко идущей революции во всей сфере человеческой мысли. По словам господина Рассела, теория относительности, сливающая время с пространством-временем, дискредитировала традиционное понятие субстанции больше, чем все аргументы философов. Материя для обыденного сознания есть нечто, существующее во времени и движущееся в пространстве. Но для современной физики относительности данная точка зрения перестала быть разумной. Частица материи стала не трехмерным предметом, а системой взаимозависимых явлений. Старая трехмерность исчезла, а с ней и свойства, благодаря которым материя казалась материалистам более реальной, чем скоротечные мысли<sup>5</sup>.

Поэтому, по мнению профессора Уайтхеда, Природа — не статичный факт, находящийся в адинамичном вакууме, а система событий, обладающих свойством непрерывного креативного потока, который мысль разрезает на изолированные неподвижности, и из их взаимодействия возникают понятия пространства и времени. Таким образом, мы видим, как современная наука соглашается с критикой, высказанной Беркли, которую ранее она считала атакой на само свое основание. Научный взгляд на природу как на чистую материальность связан с ньютоновским представлением о пространстве как абсолютном вакууме, в котором пребывают предметы. Такая научная позиция, несомненно, обеспечила быстрый прогресс, однако раздвоение тотального опыта на две противоположные сферы разума и материи заставило ее сегодня, учитывая собственные внутренние трудности, рассматривать проблемы, которые в начале своей деятельности она полностью игнорировала. Критика оснований математических наук показала, что гипотеза о чистой материальности как прочном веществе, пребывающем в абсолютном пространстве, не работает. Является ли пространство независимой пустотой, в которой находятся предметы и которая осталась бы нетронутой, если бы из нее были изъяты все предметы? Древнегреческий философ Зенон подходил к рассмотрению проблемы пространства через вопрос о движении в пространстве. Его аргументы относительно нереальности движения хорошо известны тем, кто знаком с философией. С античных времен данная проблема продолжала оставаться в истории мысли, вызывая острейший интерес у последовательно сменявшихся поколений мыслителей. Здесь можно упомянуть два зеноновских аргумента. Зенон, считавший пространство бесконечно делимым, утверждал, что движение в пространстве невозможно. Прежде чем тело

---

<sup>5</sup> Данное изложение взглядов Б. Рассела, возможно, является вольным пересказом одного из пассажей в гл. XXVI книги Б. Рассела «Философия»: "It was traditionally a property of substance to be permanent, and to a considerable extent matter has retained this property in spite of its loss of substantiality. But its permanence now is only approximate, not absolute... This 'matter' has very definitely come down in the world as a result of recent physics" (Russel B. Philosophy. N. Y., 1927, p. 279).

сможет достигнуть пункта своего назначения, оно должно пройти половину пути, расположенного между исходным и конечными пунктами назначения; а прежде чем оно сможет пройти эту половину, оно должно пройти половину указанной половины, и так далее, и так до бесконечности. Мы не можем двигаться от одной точки пространства к другой без прохождения через бесчисленное количество точек промежуточного пространства. Однако невозможно пройти беспредельное число точек в предельном пространстве. Далее он утверждал, что летящая стрела не движется, потому что в каждый момент своего полета она покоится в одной из точек пространства. Таким образом, Зенон считал, что движение есть только обманчивая видимость, а Реальность — одна и неизменна. Нереальность движения означает нереальность независимого пространства<sup>6</sup>.

Мусульманские мыслители школы ал-Ашари не верили в бесконечную делимость пространства и времени. Для них пространство, время и движение состоят из точек и мгновений, которые не могут быть далее делимы. Тем самым они доказывали возможность движения, исходя из допущения существования бесконечно малых частиц, ибо если есть граница делимости пространства и времени, движение из одной точки пространства к другой возможно в ограниченном времени. Ибн Хазм<sup>7</sup>, однако, отвергал ашаритское представление о бесконечно малых частицах, и современная математика подтвердила правильность его взгляда. Поэтому ашаритский аргумент не может логически разрешить парадокс Зенона. Из современных мыслителей французский философ Бергсон и британский математик Бертран Рассел, каждый со своей точки зрения, попытались опровергнуть аргументы Зенона.

Для Бергсона движение, как истинное изменение, есть фундаментальная Реальность. Парадокс Зенона возникает из ошибочного представления о пространстве и времени, которые рассматриваются Бергсоном только в качестве интеллектуальных точек зрения на движение. Не возможно изложить аргументацию Бергсона без более полного рассмотрения метафизической концепции жизни, на которой базируется весь аргумент<sup>8</sup>.

Аргумент Бертрана Рассела<sup>9</sup> вытекает из канторовской теории математической континуальности, которую он считает одним из наиболее важных открытий современной математики. Аргумент Зенона явно базируется на предположении о том, что пространство и время состоят

---

<sup>6</sup> Икбал излагает знаменитые апории Зенона, в частности «Ахиллес» и «Стрела». См. их изложение в свидетельствах Аристотеля и Симпликия: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Издание подготовил А.В.Лебедев. М., 1989, с. 309–310.

<sup>7</sup> Икбал в лекциях комментирует «Пределы логики» (Hudud al-Mantiq) Ибн Хазма.

<sup>8</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998, с. 296–300.

<sup>9</sup> Russel B. Our Knowledge of the External World. L., 1949, p. 169–188.

из бесконечного числа точек и мгновений. Исходя из этой посылки, легко утверждать, что, поскольку между двумя точками нет места движущемуся телу, движение невозможно, ибо нет места, в котором оно могло бы произойти. Открытие Кантора показывает, что пространство и время континуальны. Между любыми двумя точками в пространстве имеется бесчисленное число точек, и в бесконечном ряду никакие две точки не находятся одна рядом с другой. Бесконечная дискретность пространства и времени означает плотность точек в ряду. Это не говорит о том, что точки взаимно изолированы в том смысле, что между ними имеется зазор. Таким образом, ответ Рассела Зенону звучит следующим образом: Зенон спрашивает, как вы можете пройти от одного положения в одном моменте к следующему положению в другом моменте без перехода в состояние нахождения вне положения во вне какого-либо момента? Ответ на это: не существует позиции, следующей за какой-либо позицией, не существует момента, следующего за каким-либо моментом, потому что между любыми двумя позициями или моментами всегда есть соответственно другая позиция или момент. Если бы имелись бесконечно малые частицы, движение было бы невозможно, но таковых нет. Зенон поэтому прав, когда говорит, что стрела находится в покое в каждый момент своего полета, и ошибается, когда заключает, что стрела не движется, по причине соответствия один к одному в движении между бесконечным рядом положений и бесконечным рядом моментов. Согласно этой доктрине, можно утверждать реальность пространства, времени и движения и в то же время избегать парадокса в зеноновском аргументе<sup>10</sup>.

Таким образом, Бертран Рассел доказывает реальность движения на основе канторовской теории континуальности. Реальность движения означает независимость реальности пространства и объективность Природы. Однако тождественность континуальности и бесконечной дискретности пространства не является решением проблемы. Предполагая, что существует соответствие один к одному между бесконечной множественностью моментов в конечном интервале времени и бесконечной множественностью точек в конечном отрезке пространства, трудность, возникающая из дискретности, остается такой же. Математическая концепция континуальности как бесконечного ряда приложима не к движению, рассматриваемому в качестве акта, а, скорее, к картине движения, так, как она видится со стороны. Акт движения, то есть движение как существующее, а не как мыслимое, не признает никакой дискретности. Полет стрелы, наблюдаемый как перелет в пространстве, дискре-

---

<sup>10</sup> См. подробнее: Рассел Б. Мистицизм и логика // Рассел Б. Почему я не христианин. Пер. А.А.Яковлева. М., 1987, с. 51–56. Икбал излагает Рассела, видимо, пользуясь вторичным источником, в частности: Carr Wildon. The General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspect. L., 1920, p. 36.

тен, но ее полет, рассматриваемый как акт, вне его реализации в пространстве, единичен и не может распадаться на множественность. В распадении заключено его разрушение.

Для Эйнштейна пространство реально, но оно относительно по отношению к наблюдателю. Он отвергает ньютоновскую концепцию абсолютного времени. Наблюдаемый объект изменчив, он релятивен по отношению к наблюдателю. Масса, форма и размер первого изменяются по мере изменения положения и скорости наблюдающего. Как движение, так и покой относительно по отношению к наблюдателю. Поэтому нет самосуществующей материальности классической физики. Следует, однако, предостеречь здесь против опасности ошибочного понимания вышеизложенного. Употребление в этой связи слова «наблюдатель» направило Уилдона Карра<sup>11</sup> по неверному пути и привело его к убеждению, будто теория относительности неизбежно ведет к монадическому идеализму.

Действительно, согласно теории относительности, форма, размер и длительность феномена не являются абсолютными. Но, как указывает профессор Нунн, система пространства–времени не зависит от сознания наблюдателя. Она зависит от точки материального универсума, с которым связано его тело. В самом деле, «наблюдатель» может быть легко заменен записывающим аппаратом. Лично я считаю, что конечная природа Реальности спиритуальна: однако для того, чтобы избежать широко распространенного заблуждения, необходимо отметить, что теория Эйнштейна, будучи научной теорией, имеющей дело только со строением вещей, никак не проясняет конечной природы предметов, которой обладает это строение.

Теория относительности имеет двойную философскую ценность. Во-первых, она разрушает не объективность Природы, а точку зрения на субстанцию как на простую расположенность в пространстве — точку зрения, которая вела к материализму в классической физике. «Субстанция» для современной релятивистской физики есть не устойчивый предмет с различными состояниями, а система взаимосвязанных явлений. В уайтхедовском понимании данной теории понятие «материя» целиком заменено понятием «организм».

Во-вторых, теория делает пространство зависимым от материи. Вселенная, согласно Эйнштейну, не является каким-то островом в бесконечном пространстве; она конечна, хотя и безгранична, за ее предела-

---

<sup>11</sup> По мнению Шейха М.Сейда, подготовившего первое и пока единственное прокомментированное издание лекций Мухаммада Икбала (*Iqbal Allama Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1986; 2-nd edition, 1989*), Икбал излагает позицию У.Карра по его докладу на симпозиуме «Идеалистическая интерпретация теории Эйнштейна», тезисы которого были опубликованы в "Proceedings of Aristotelian Society", N.S. XXII, 1921–1922, p. 123–27.

ми нет пустого пространства. При отсутствии материи вселенная бы сжалась до точки. Однако, рассматривая теорию относительности под углом зрения, который принят мною в данных лекциях, теория Эйнштейна представляет одну сложнейшую проблему, а именно — нереальность времени. Теория, которая принимает, время за некоторого рода четвертое измерение пространства, кажется, должна считать будущее чем-то уже данным, бесспорностью, зафиксированной так же, как и прошлое. Время в качестве свободного креативного движения для этой теории не имеет смысла. Оно не проходит. События не происходят, мы просто встречаем их. Не следует тем не менее забывать, что теория относительности игнорирует некоторые свойства времени, которые ошущаем мы. Невозможно сказать, что природа времени исчерпывается свойствами, которыми ограничивается теория в интересах систематического учета тех аспектов Природы, которые могут быть рассмотрены математикой. Невозможно также и нам, обыкновенным людям, понять, какова реальная природа эйнштейновского времени. Ясно, что эйнштейновское время не есть бергсоновская чистая длительность. Не можем мы считать его и периодическим временем. Периодическое время есть сущность причинности, так, как она определена Кантом. Причина и ее следствие взаимосвязаны так, что первое хронологически предшествует последнему, поэтому если нет первого, то не может быть и последнего. Если математическое время является временем периодическим, тогда на основе теории относительности возможно посредством тщательного выбора скоростей наблюдателя и системы, в которой данный ряд событий происходит, сделать следствие предшествующим причине. Мне кажется, что время, рассматриваемое в качестве четвертого измерения пространства, на самом деле перестает быть временем. Современный русский писатель Успенский в своей книге *Tertium Organum*<sup>12</sup> полагает, что четвертым измерением является движение трехмерной фигуры в направлении, не содержащемся в ней самой. Точно так как движение точки, линии и поверхности в некоем направлении, не содержащемся в них самих, дает нам обычное трехмерное пространство, движение трехмерной фигуры в направлении, не содержащемся в ней самой, должно дать нам четвертое измерение пространства. И поскольку время есть *расстояние*, разделяющее события в порядке *последовательности* и связывающее их в различные целостности, оно, очевидно, есть расстояние, лежащее в направлении, не содержащемся в трехмерном пространстве. Как новое измерение, это расстояние, разделяющее события в порядке последовательности, несоизмеримо с измерениями трехмерного пространства, так же как год несоизмерим с Санкт-Петербургом.

---

<sup>12</sup> Икбал цитирует П.Д.Успенского по английскому переводу: *Ouspensky P.D. Tertium Organum. The Third Canon of Thought. The Enigmas of the World. N. Y., 1922.*

Оно перпендикулярно всем направлениям трехмерного пространства и не параллельно ни одному из них. В другом месте в той же книге Успенский описывает наше ощущение времени как смутное ощущение пространства и утверждает, на основании нашей психической конституции, что для одно-, двух- и трехмерных объектов более высокое измерение всегда должно казаться последовательным во времени. Это, очевидно, означает следующее. То, что кажется нам трехмерным, как, например, время, на самом деле есть несовершенное ощущение пространственного измерения, которое по своей собственной природе не отличается от полностью осязаемых измерений Евклидова пространства. Иными словами, время не есть подлинно креативное движение; и то, что мы называем будущими событиями, не является новыми свершениями, а есть нечто, уже данное и локализованное в неизвестном пространстве. И все же в своем поиске нового направления, отличного от трехмерных евклидовских измерений, Успенский нуждается в реальном последовательном времени, то есть в дистанции, разделяющей события в порядке их следования. Таким образом, время, в котором испытывалась потребность и которое в конечном счете рассматривалось как последовательность для целей первой стадии аргументации, спокойно лишается своего последовательного характера на более поздней стадии и сводится к тому, что ничем не отличается от других линий и измерений пространства. Именно благодаря последовательному характеру времени Успенский смог рассматривать его в качестве совершенно нового направления в пространстве. Если эта характеристика на самом деле была бы иллюзией, то как бы она могла удовлетворить требования Успенского относительно первоначального измерения?

Перейдем теперь к рассмотрению других уровней опыта — жизнь и сознание. Сознание может быть представлено как отклонение от жизни. Его функции состоят в том, чтобы представить светящуюся точку, для того чтобы осветить поток жизни. Это состояние напряжения, состояние самоконцентрации, благодаря которому жизни удается отключиться от всех воспоминаний и ассоциаций, которые не имеют отношения к настоящему действию.

Сознание не имеет четко определенных границ; оно сужается и расширяется в зависимости от требований случая. Описывать его как эпифеномен процессов материи — значит отрицать его как независимую деятельность, а отрицать его как независимую деятельность — значит отрицать ценность всякого знания, которое только и есть систематизированное выражение сознания. Таким образом, сознание есть разновидность чисто духовного принципа жизни, который не является субстанцией, но представляет собой организующий принцип, особый вид поведения, существенно отличный от поведения извне управляемой машины. Однако, поскольку мы не можем постичь чисто духовную энергию иначе как в ассоциации с определенной комбинацией чувств-

венных элементов, через которые она проявляет себя, нам уместно принимать эту комбинацию за конечное основание духовной энергии.

Открытия Ньютона в области материи и Дарвина в области естественной истории раскрывают механизм феномена. Считалось, что все проблемы были на самом деле проблемами физики. Энергия и атомы с присущими им свойствами могли объяснить все, включая жизнь, мысль, волю и чувства. Концепция механизма — сугубо физическая концепция — претендовала на всеобъемлющее объяснение Природы. Ожесточенная борьба за или против механизма все еще имеет место в области биологии.

Вопрос состоит в том, обязательно ли проход к Реальности через откровения «ощущения—восприятия» ведет к представлению о Реальности, существенно противоположному тому, которое присуще религии в отношении ее конечной природы? Твердо ли в конечном счете привержены естественные науки материализму? Нет сомнения в том, что научные теории представляют достойное доверия знание постольку, поскольку они поддаются проверке и позволяют нам предсказывать и контролировать явления природы. Тем не менее не следует забывать: то, что называется наукой, не является единственной систематичной точкой зрения на Реальность. Это масса отдельных воззрений на Реальность — фрагменты тотального опыта, которые на первый взгляд не состыкуются друг с другом. Естествознание имеет дело с материей, жизнью и разумом; но как только вы зададитесь вопросом, как материя, жизнь и разум взаимосвязаны, вы начинаете видеть фрагментарный характер различных наук, которые имеют с ними дело, и неспособность этих наук, взятых по-одиночке, представить полный ответ на ваш вопрос. Действительно, различные естественные науки подобны грифам, набрасывающимся на мертвое тело Природы, каждый из которых отрывает и уносит с собой частицу ее плоти. Природа как предмет науки — чрезвычайно искусственный объект, и эта искусственность есть результат избирательного процесса, которому науки должны подвергать ее в интересах точности. Как только вы поставите предмет науки в [контекст] тотального человеческого опыта, он начинает раскрывать иной характер. Следовательно, религии, которая требует целостной Реальности и потому должна занимать центральное место в любом синтезе всех данных человеческого опыта, нет причин опасаться сколь-нибудь фрагментарного взгляда на Реальность.

Естествознание по своему характеру дробно; оно не может, если оно верно своей природе и функции, представить собственную теорию как всеобъемлющий взгляд на Реальность. Поэтому концепции, которые мы используем в организации знания, дробны по характеру, и их применение соотносится с уровнем опыта, к которому они применяются.

Понятие «причины», например, основной чертой которого является ее априорность следствию, имеет отношение к предмету физической

науки, которая изучает один специфический вид активности, исключая все остальные формы активности, наблюдаемые другими науками. Когда мы поднимаем планку жизни и разума, понятие причины подводит нас, и мы оказываемся перед необходимостью иного порядка мысли. Активность живых организмов, инициированная и планируемая с учетом результата, совершенно отлична от причинной активности. Предмет нашего исследования требует понятий «результата» и «цели», которые бы действовали изнутри, в отличие от понятия причинности, которое является внешним по отношению к следствию и актам изнутри. Несомненно, что существуют аспекты активности живого организма, которые он разделяет с другими объектами Природы. Для наблюдения этих аспектов были бы необходимы понятия физики и химии, однако поведение организма является, по существу, делом наследования и не может иметь достаточного объяснения в терминах молекулярной физики. Тем не менее понятие механизма применяется к жизни, и нам следует посмотреть, насколько эта попытка оказывается успешной. К сожалению, я не являюсь биологом и должен обратиться за поддержкой к самим биологам. После того как Дж.С.Халдейн говорит нам, что основное различие между живым организмом и машиной состоит в том, что первый является самодостаточным и саморепродуцирующим, он заявляет: «Таким образом, очевидно, что хотя мы находим внутри живого тела много явлений, которые до тех пор, пока мы не разглядим их поближе, не могут быть удовлетворительно объяснены как физический и химический механизм, рядом с ними находятся другие явления (а именно самодостаточность и репродукция), для которых возможность такого объяснения отсутствует. Приверженцы механицизма полагают, что телесные механизмы сконструированы таким образом, чтобы поддерживать, чинить и воспроизводить самих себя. В итоге длительного процесса естественного отбора механизмы такого вида, как они полагают, получили постепенное развитие».

Давайте проанализируем данную гипотезу. Когда мы рассматриваем событие в терминах механицизма, мы рассматриваем его как неизбежный результат определенных простейших свойств отдельных частей, участвующих в событии... Суть такого объяснения или утверждения события состоит в том, что после соответствующего изучения мы приходим к следующему заключению: части, взаимодействующие в событии, обладают некоторыми простыми и определенными свойствами, так что они всегда при одинаковых условиях реагируют одинаково. Для механического объяснения части должны быть даны изначально. Пока части с определенными свойствами не даны, бессмысленно говорить о механическом объяснении.

Постулировать существование самовоспроизводящегося и самодостаточного механизма — значит постулировать нечто, чему невозможно придать какой-либо смысл. Бессмысленные термины иногда используют-

ся физиологами, однако нет ничего более бессмысленного, чем выражение «механизм репродукции». Любой механизм, каким бы он ни был в родительском организме, отсутствует в процессе репродукции и должен восстановить себя в каждом новом поколении, поскольку родительский организм воспроизведен из простой мельчайшей частицы его собственного тела. Не может быть механизма репродукции. Идея механизма, который постоянно поддерживает и воспроизводит собственную структуру, — внутренне противоречива. Механизм, производящий самого себя, должен бы был быть механизмом, лишенным частей, а потому не являющимся механизмом<sup>13</sup>.

Жизнь, таким образом, есть уникальный феномен, и понятие механизма неадекватно для ее анализа. «Фактическая целостность» жизни, пользуясь выражением Дриша, еще одного уважаемого биолога, есть такой вид единства, который при взгляде с иного угла зрения является также множественностью. При всех целенаправленных процессах роста и адаптации к окружающей среде — будь эта адаптация обеспечена формированием новых или модификацией старых привычек — жизнь содержит в себе деятельность, которая немислима в случае машины. А наличие деятельности означает, что источники ее активности не могут быть объяснены без обращения к отдаленному прошлому, происхождение которого следует искать в духовной реальности, обнаруживаемой в ней, но не раскрываемой каким-либо анализом пространственного опыта. Значит, жизнь, которая является основополагающей и предшествующей рутине физических и химических процессов, должна, видимо, рассматриваться как род фиксированного поведения, сформированного в ходе длительного процесса эволюции. Далее, применение к жизни механистических концепций, неизбежно ведущих к точке зрения на сам интеллект как продукт эволюции, приводит науку к конфликту с ее собственным объективным принципом исследования. По этому поводу я процитирую отрывок из Уилдона Карра, который очень точно обрисовал указанный конфликт: «Если интеллект является продуктом эволюции, вся механистическая концепция природы и происхождения жизни абсурдна и принцип, который приняла наука, должен быть безусловно пересмотрен. Мы вынуждены были сделать подобное заявление для того, чтобы увидеть, что оно противоречит самому себе. Как может интеллект, средство постижения реальности, быть сам по себе эволюцией чего-либо, что существует только как абстракция того средства постижения, который есть этот интеллект? Если интеллект — это эволюция жизни, тогда концепция жизни, которая может породить интеллект как особое средство постижения реальности, должна быть концепцией

---

<sup>13</sup> Haldane J.S. Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreducible? // Proceedings of the Aristotelian Society, XVII, 1917–1918, p. 423–424. Reproduced in: Carr W. (ed.) Life and Finite Individuality. L., 1918, p. 15–16.

более конкретной деятельности, чем какое-то абстрактное механическое движение, которое интеллект может представить себе, анализируя его постигнутое содержание. И более того, если интеллект есть продукт эволюции жизни, он не абсолютен, а относителен по отношению к деятельности того, что породило его. Но как в таком случае может наука исключить субъективный аспект познания и строиться на объективной презентации как абсолют? Ясно, что биологические науки должны пересмотреть научный принцип»<sup>14</sup>.

Теперь я попытаюсь подойти к первичности жизни и мысли, следуя иным путем, и продвинуть вас на шаг вперед в нашем анализе опыта. Это еще более прояснит первичность жизни, а также раскроет нам одну из тайн природы жизни как психической деятельности. Мы уже видели, что профессор Уайтхед описывает мир не как нечто статичное, а как систему событий, имеющую характер продолжающегося креативного потока. Данное качество движения Природы во времени является, вероятно, самым значительным аспектом опыта, который специально подчеркивается Кораном и который, как я надеюсь показать в дальнейшем, дает лучший ключ к пониманию конечной природы Реальности. На некоторые аяты (3:199; 2:159; 24:44), относящиеся к данному вопросу, я уже обращал ваше внимание. Учитывая особую важность предмета обсуждения, я добавлю к ним еще несколько:

«Поистине, в смене ночи и дня и в том, что сотворил Аллах в небесах и на земле, знамения для людей богобоязненных» (10:6).

«Он — тот, который ночь и день сделал чередой для тех, кто желает вспомнить и желает благодарить (у Икбала иной перевод: "those who desire to think on God". — М.С.)» (25:62).

«Разве ты не видишь, что Аллах вводит ночь в день и вводит день в ночь, и Он подчинил солнце и луну, — всякий направляется к определенному пределу... (далее Икбал опускает следующую строку: „и что Аллах сведущ в том, что вы делаете?“ — М.С.)» (31:29).

«Он сотворил небеса и землю во истине. Он обвивает ночью день и днем обвивает ночь...» (39:5).

«...Ему принадлежит смена ночи и дня...» (23:80).

Имеется целый ряд других аятов, которые, отмечая относительность нашего исчисления времени, высказывают предположение о возможности неизвестных уровней сознания; я, однако, довольствуюсь обсуждением известного и тем не менее глубоко значительного аспекта опыта, на который указывают приведенные выше аяты.

Среди представителей современной мысли Бергсон — единственный мыслитель, проявивший острый интерес к феномену длительности вре-

---

<sup>14</sup> Carr W. A Theory of Monads: Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity. L., 1922, p. 5-6.

мени. Сначала я коротко объясню вам его взгляд на длительность, а затем укажу на неадекватность его анализа с тем, чтобы до конца выявить смысл более полного взгляда на временной аспект существования. Онтологическая проблема, стоящая перед нами, заключается в том, как определить конечную природу существования. То, что мир длится во времени, не подлежит сомнению. И все же, поскольку он находится вне нас, можно сомневаться в его существовании. Для того чтобы полностью понять смысл этой длительности во времени, мы должны быть в состоянии изучить некоторый особый случай существования, который абсолютно безусловен для нас и дополнительно убеждает нас в непосредственном видении длительности. Итак, мое восприятие находящихся передо мной предметов поверхностно и внешне; однако мое восприятие собственного «я» — внутренне, интимно и глубоко. Из этого следует, что опыт сознания является тем особым случаем существования, при котором мы находимся в абсолютном контакте с Реальностью, и анализ указанного особого случая, вероятно, прольет свет на конечный смысл существования. Что я обнаруживаю, когда фиксирую взгляд на собственном опыте сознания? Говоря словами Бергсона: «Я перехожу от состояния к состоянию. Мне холодно или тепло, я весел или печален („я работаю или бездельничаю“ опущено в русском переводе. — М.С.), я смотрю на то, что меня окружает, или думаю о другом. Ощущения, чувства, желания, представления — вот модификации, составляющие части нашего существования и поочередно его окрашивающие. Итак, я постоянно изменяюсь»<sup>15</sup>.

Следовательно, в моей внутренней жизни нет никакой статики, все есть постоянная мобильность, бесконечный поток, в котором нет остановок или покоя. Постоянное изменение, однако, немислимо без времени. По аналогии с нашим внутренним опытом существование сознания означает тогда жизнь во времени. Более пронизательный взгляд на природу опыта сознания тем не менее обнаруживает, что «я» в своей внутренней жизни движется из центра вовне. У него имеется, так сказать, две стороны, которые могут быть описаны как воспринимающая и действующая.

Действующая сторона «я» вступает в отношение с тем, что мы называем миром пространства. Оно является предметом ассоциативной психологии — практическим «я» повседневной жизни в его обращении с внешним порядком вещей, которые определяют наши сменяющиеся состояния сознания и оставляют на них свой пространственный отпечаток взаимной изолированности. Здесь «я» живет как бы вне себя и, сохраняя свое единство как тотальность, раскрывается не иначе как в виде ряда специфических и последовательно исчисляемых состояний. По-

---

<sup>15</sup> Бергсон А. Творческая эволюция, с. 39.

этому время, в котором живет действующее «я», является временем, которое мы определяем как длинное и короткое. Оно почти неотличимо от пространства. Мы можем представить его только как прямую линию, составленную из пространственных точек, которые являются внешними по отношению друг к другу, подобно множественным стоянкам на пути. Но время, рассматриваемое таким образом, не является, по мнению Бергсона, истинным временем. Существование в пространственном времени есть ложное существование. Более глубокий анализ опыта сознания открывает нам то, что я назвал воспринимающей стороной «я». При погруженности во внешний порядок вещей, неизбежной при нашем настоящем состоянии, чрезвычайно сложно уловить проблеск воспринимающего «я». В своей постоянной погоне за внешними вещами, мы плетем своего рода (паутину. — М.С.) зла вокруг воспринимающего «я», которое в результате становится совершенно отчужденным от нас. Только в моменты глубокой медитации, когда действующее «я» находится в состоянии отключенности, мы погружаемся в наше глубинное «я» и достигаем внутреннего центра существования. В жизненном процессе этого более глубокого эго состояния сознания растворяются друг в друге. Единство воспринимающего эго подобно единству периода, где опыты его индивидуальных предшественников существуют не как множественность, но как единство, в котором каждый опыт пронизывает целое. Не существует какого-либо нумерологического различия состояний в тотальности эго, множественность элементов которого, в отличие от множественности действующего эго, целиком качественная. Есть изменение и движение, но эти изменение и движение неделимы; их элементы взаимопроницаемы и абсолютно непериодичны по своему характеру. Кажется, что время воспринимающего «я» есть единичное «сейчас», которое действующее «я», в своей взаимосвязи с миром пространства, превращает в последовательные «сейчас», сравнимые с жемчужинами в ожерелье. Таким образом, здесь — чистая длительность, не фальсифицированная пространством. Коран, с присущей ему простотой, указывает на последовательные и непоследовательные аспекты длительности в следующих аятах:

«И полагайся на Живого, который не умирает, и возглашай Его хвалу...

...который сотворил небеса, и землю, и то, что между ними, в шесть дней; потом утвердился на троне — Милосердный...» (25:58–59).

«Поистине, Мы ведь всякую вещь сотворили по мере!

И приказание Наше — едино, как мгновение ока» (54:49–50).

Если мы посмотрим на движение, воплощенное в сотворении со стороны, то есть если воспримем его интеллектуально, то это — процесс, длящийся тысячи лет; ибо один Божественный день, по выражению

Корана, так же как и Ветхого Завета, равен тысяче годам<sup>16</sup>. С другой точки зрения, процесс сотворения, длящийся тысячи лет, есть неделимый акт, «словно мгновение ока». Поэтому невозможно выразить этот внутренний опыт чистой длительности словами, ибо язык сформирован последовательным временем нашего повседневного действенного «я». Может быть, следующая иллюстрация еще более прояснит нашу точку зрения.

Согласно физике, причиной вашего ощущения красного цвета является скорость волнового колебания, частота которого — 400 миллиардов в секунду. Если бы вы смогли наблюдать это необычайное колебание со стороны и отсчитывать его со скоростью 2000 в секунду, которая считается границей восприятия света, то вам бы потребовалось более 6000 лет для того, чтобы завершить подсчет. И тем не менее в мгновение ментального акта восприятия вы удерживаете вместе частоту волнового колебания, которая практически не поддается счету. Именно так ментальный акт трансформирует последовательность в длительность. Воспринимающее «я» тем самым является настолько корректирующим действующее «я», насколько оно синтезирует все «здесь» и «сейчас» — малое изменение в пространстве и времени, необходимое для действующего «я», — в связанное целое личности. Следовательно, чистое время так, как оно раскрывается более глубоким анализом нашего сознательного опыта, не является чередой отдельных, обратимых мгновений; оно есть органическое целое, в котором прошлое не остается позади, но движется вместе и оперирует внутри настоящего. А будущее дано ему не как нечто предлежащее, которое должно быть пройденным; оно дано лишь в том смысле, что представляет по своей природе открытую возможность. Время, рассматриваемое в качестве органического целого, Коран описывает как *такдир*, или судьбу, термином, который подвергся значительному недопониманию как в самом мире ислама, так и за его пределами. Судьба — это время, даруемое до раскрытия его возможностей. Это время, свободное от сети причинной следственности диаграмматического характера, которое накладывается на него логическим пониманием. Словом, это время ощущаемо, а не мыслимо и не исчисляемо. Если вы спросите меня, почему император Хумаюн и иранский шах Тахмасп были современниками, я не смогу дать вам какого-либо причинного объяснения. Единственный ответ, который, вероятно, может быть дан, это то, что природа Реальности такова, что между ее бесконечными возможностями становления две возможности, известные как жизни Хумаюна и шаха Тахмаспа, должны были реализоваться вместе. Время, рассматриваемое как судьба, образует саму суш-

---

<sup>16</sup> В Коране аят 47 суры 22 гласит:

«Они торопят тебя[, требуя, чтобы настало] наказание, но Аллах не нарушает Своего обещания. Ведь день по счету Господа твоего равен тысяче лет по людскому счету».

ность вещей. Как говорит Коран: «Он (Бог. — М.С.) сотворил все сущее и придал ему свою судьбу [должную меру]» (25:2).

Судьба всякой твари, следовательно, не является неумолимым роком, действующим со стороны, подобно надсмотрщику; она внутри нее, ее реализуемые возможности заложены в глубинах ее природы и последовательно актуализируют себя без всякого осязаемого извне принуждения. Таким образом, органическая целостность длительности не означает того, что законченные события содержатся в ней, как в утробе Реальности, и выпадают одно за другим, словно песчинки из песочных часов. Если время реально и не является простым повторением однородных моментов, которые делают опыт сознания заблуждением, тогда каждый момент в жизни Реальности оригинален, рождает абсолютно новое и непредвиденное. Как говорится в Коране: «...каждый день Он за делом» (55:29).

Существовать в реальном времени — не значит быть скованным путями последовательного времени, но это означает следующее: творить его момент за моментом, а также быть абсолютно свободным и самостоятельным в творении. Творение противоположно повторению, которое характерно для механического действия. Вот почему невозможно объяснить творческую активность жизни в терминах механизма. Наука стремится установить единообразности опыта, то есть законы механического повторения. Жизнь, с ее интенсивным чувством спонтанности, представляет собой центр неопределенности и, таким образом, выпадает из сферы необходимости. Следовательно, наука не в состоянии постичь жизнь. Биолог, который ищет механическое объяснение жизни, поступает так, потому что он ограничивает свое исследование более низкими формами жизни, поведение которых обнаруживает подобие механического действия. Если бы он изучал жизнь так, как она проявляется в нем самом, то есть свой собственный разум, свободно выбирающий, отвергающий, рефлексирующий, рассматривающий прошлое и настоящее, а также динамически воображающий будущее, он безусловно убедился бы в неадекватности своих механистических концепций.

По аналогии с опытом нашего сознания мир также является свободным творческим движением. Но как постичь движение, независимое от конкретной вещи, которая движется? Ответ заключается в том, что «вещь» — производна. Мы можем выводить «вещи» из движения; мы не в состоянии выводить движение из неподвижных вещей. Если, например, мы предположим, что материальные атомы, такие, как демокритовские, являются изначальной Реальностью, тогда нам придется вводить в них движение извне, как нечто чуждое их природе. В то время как если мы примем движение как изначальное, статичные вещи могут быть производными из него. Действительно, физика свела все вещи к движению. Сущностной природой атома в современной науке является электриче-

ство, а не нечто наэлектризованное. Кроме того, вещи не даны в непосредственном опыте как вещи, уже обладающие определенными контурами; поскольку непосредственный опыт есть континуальность без каких-либо разграничений. То, что мы называем вещами, суть события в континуальности Природы, которые мысль размещает в пространстве и тем самым рассматривает как взаимоизолированные во имя целей действия. Мир, который кажется нам собранием вещей, не является однородным веществом, заполняющим пустоту. Он — не вещь, а действие. Природа мысли, по мнению Бергсона, сериальна; она не может иметь дело с движением иначе как рассматривая его в качестве ряда неподвижных точек. Вот почему оперирование мысли, работающей со статичными концепциями, придает видимость ряда неподвижностей тому, что по своей природе динамично. Сосуществование и последовательная смена этих неподвижностей есть источник того, что мы называем пространством и временем.

Согласно Бергсону, Реальность есть свободный, креативный, витальный импульс природы воления, которую мысль размещает в пространстве и рассматривает как множественность «вещей». Здесь нет возможности дать полную критику данной точке зрения. Достаточно сказать, что витализм Бергсона завершается непреодолимым дуализмом воли и мысли. Это происходит на самом деле из-за того, что его взгляд на разум является ограниченным. Разум, по его мнению, есть ориентированная в пространстве деятельность; она формируется только на материи и располагает исключительно механическими категориями. Но, как я уже отмечал в своей первой лекции, мысль обладает также более глубоким движением. В то время как она кажется разбивающей Реальность на статичные фрагменты, ее действительная функция заключается в синтезировании элементов опыта, используя для этого категории, подходящие для различных уровней, представляемых опытом. Она столь же органична, что и жизнь. Движение жизни как органического роста включает в себя поступательный синтез его различных ступеней. Без этого синтеза оно перестает быть органическим ростом. Оно детерминировано целями, а наличие целей означает, что оно пронизано разумом. Невозможна и деятельность разума без наличия целей. В опыте сознания жизнь и мысль пронизывают друг друга. Они образуют единство. Мысль потому по своей истинной природе тождественна жизни. Опять же, по мнению Бергсона, устремленность вперед витального импульса в его творческой свободе не освещена светом непосредственной или отдаленной цели. Она не нацелена на результат; она целиком произвольна, лишена направленности, хаотична и непредсказуема в своем поведении. Главным образом именно здесь и обнаруживает свою неадекватность бергсоновский анализ опыта нашего сознания. Он рассматривает опыт сознания как прошлое, движущееся наряду и оперирующее внутри

настоящего<sup>17</sup>. Он игнорирует тот факт, что единство сознания обладает также и направленным вперед аспектом. Жизнь есть только ряд актов внимания, а акт внимания необъясним без обращения к цели, будь то осознанной или бессознательной. Даже наши акты восприятия обусловлены нашими непосредственными интересами и целями. Персидский поэт Урфи прекрасно выразил эту сторону человеческого восприятия. Он говорит:

«Если твое сердце не обмануто миражом, не гордись точностью своего понимания, потому что твоя свобода от этой оптической иллюзии возникает из-за твоей несовершенной жажды».

Поэт хочет сказать, что, если бы тебя обуревала страшная жажда, пески пустыни предстали бы пред тобой миражом озера. Твоя свобода от иллюзии связана с отсутствием сильной жажды. Ты воспринял вещь такой, какая она есть, потому что ты не был заинтересован принять ее такой, какой она не является. Словом, цели и задачи, независимо от того, существуют ли они как сознательные или бессознательные тенденции, формируют деформацию и обман сознательного опыта. А понятие цели не может быть понято иначе как через обращение к будущему. Прошлое, безусловно, пребывает и оперирует в настоящем; но это оперирование прошлого в настоящем не есть сознание в его полноте. Элемент цели раскрывает в сознании некоторый взгляд вперед. Цели не только окрашивают настоящие состояния нашего сознания, но и раскрывают его будущую направленность. Фактически они дают нашей жизни толчок вперед и тем самым некоторым образом предвосхищают, оказывают воздействие на состояния, которым еще предстоит быть. Стать детерминированным целью — значит быть детерминированным тем, что должно быть. Так, прошлое и будущее совместно оперируют в настоящем состоянии сознания, и будущее не является полностью подорванным, как показывает бергсоновский анализ нашего сознательного опыта. Состояние внимательного сознания включает одновременно память и воображение как оперирующие факторы. Реальность не есть слепой витальный импульс, совершенно неосвещенный идеей. Ее природа насквозь телеологична.

Однако Бергсон отрицает телеологическую природу реальности на том основании, что телеология делает время нереальным. По его словам, врата будущего должны оставаться для Реальности открытыми. Иначе она не будет свободной и творческой. Нет сомнения в том, что если под телеологией понимать выработку плана, имея в виду предусмотренную цель или задачу, то она действительно делает время нереальным. Она сводит мир к простому временному воспроизводству предсуществующей вечной схемы или структуры, в которой индивидуальные собы-

---

<sup>17</sup> См. подробнее: Бергсон А. Творческая эволюция, с. 42–43.

тия уже обрели свои надлежащие места, как бы ожидая очереди для вступления во временной поворот истории. Все заранее уготовлено где-то в вечности, временной порядок вещей есть не более чем простая лимитация вечной матрицы. Такой взгляд вряд ли отличается от механицизма, который мы уже отвергли. Фактически это завуалированный материализм, в котором судьба или рок замешают жесткий детерминизм, не оставляя места для человеческой или даже Божественной свободы. Мир, рассматриваемый как процесс реализации заранее предписанной цели, не является миром свободных, ответственных моральных агентов; это только сцена, на которой приводятся в движение управляемые из-за кулис куклы.

Существует, однако, и другое понимание телеологии. Исходя из опыта нашего сознания, мы обнаружили, что жить — это значит формировать и изменять цели и задачи, а также быть управляемым ими. Ментальная жизнь телеологична в том смысле, что, хотя не существует отдаленной цели, к которой мы движемся, имеется прогрессирующее формирование новых целей, задач и идеальной шкалы ценностей по мере роста и расширения процесса жизни. Мы становимся тем, кто мы есть, переставая быть тем, кем мы были. Жизнь есть прохождение через ряд смертей. Однако имеется система в последовательности этого прохождения. Его различные ступени, несмотря на кажущуюся неожиданность изменений в нашей оценке вещей, органически взаимосвязаны. Жизнь-история индивидуума является в целом единством, а не простой серией взаимно плохо адаптируемых событий. Мировой процесс, или движение универсума во времени, конечно же, лишен цели, если под целью понимать предустановленную цель — задолго предопределенное назначение, к которому движется все творение. Наделить мировой процесс целью в этом смысле означало бы лишить его оригинального и творческого характера. Его цели — это свершение жизненного пути, это цели, которые наступят, но не обязательно предусмотрены заранее. Время-процесс не может быть постигнуто как заранее начертанная линия. Эта линия в рисунке — актуализация открытых возможностей. Оно целенаправленно только в том смысле, что избирательно по своему характеру и осуществляется некоторым образом в настоящем, активно сохраняя и дополняя прошлое. По моему мнению, ничто так не чуждо кораническому мировоззрению, как мысль о том, что мир есть временное осуществление заранее предусмотренного плана. Как я уже отмечал, мир, согласно Корану, подвержен росту. Это растущий мир, а не готовый продукт, который рука его Творца оставила много веков тому назад и который теперь лежит простертым в пространстве и времени, словно мертвая масса материи, которая никак не меняется со временем, а потому и является ничем.

Я полагаю, что теперь мы в состоянии понять смысл аята:

«Он — тот, который ночь и день сделал чередой для тех, кто желает вспомнить и желает благодарить» (25:62).

Критическая интерпретация течения времени так, как оно раскрывается в нас самих, приводит нас к понятию конечной Реальности как чистой длительности, в которой мысль, жизнь и цель пронизывают друг друга, чтобы образовать органическое единство. Мы не можем постичь это единство иначе как единство «я» — всеохватное конкретное «я» — конечный источник всякой индивидуальной жизни и мысли. Я осмелюсь полагать, что ошибка Бергсона состоит в рассмотрении чистого времени как предшествующего «я», к которому только и приложима чистая длительность. Ни чистое пространство, ни чистое время не в состоянии удержать вместе множественность предметов и событий. Только акт восприятия устойчивого «я» способен схватить множественность длительности — разбитой на бесконечное число мгновений — и трансформировать ее в органическую целостность синтеза. Существовать в чистой длительности — значит быть «я», а быть «я» — значит быть способным утверждать «Я есть». Истинно существует только тот, кто может сказать: «Я есть». Именно степень интуиции «яйности» определяет место вещи на шкале бытия. Мы тоже говорим «Я есть». Но наша «яйность» зависит и возникает из различия между «я» и «не-я». Конечное «Я», по словам Корана, может позволить себе обойтись без остальных миров (видимо, имеется в виду аят 29:6, гласящий: «...Поистине, Аллах не нуждается в мирах!» — *Примеч. пер.*). Для Него «не-я» не предстает как конфронтующий «другой», иначе Он должен был находиться, подобно нашему частному «я», в пространственном отношении с конфронтующим «другим». То, что мы называем Природой или «не-я», есть лишь мимолетный миг в бытии Бога. Его «яйность» независима, неупержима, абсолютна. Мы не в состоянии выработать адекватной концепции относительно такого «Я». Как говорит Коран: «...Никто не сравнится с Ним, Он — внемлющий, зрящий» (42:11).

Итак, «я» немислимо без характера, то есть единообразной формы поведения. Природа, как мы видели, не есть масса чистой материальности, заполняющей пустоту. Это система событий, системная форма поведения, и как таковая она органична конечному Я. Природа относительно Божественного Я это то же, что характер в соотнесенности с человеческим «я». По образному выражению Корана, это привычка Аллаха. С человеческой точки зрения, это — интерпретация, которую мы, в нашей нынешней ситуации, даем креативной деятельности Абсолютного Эго. В определенный момент своего поступательного движения эта деятельность конечна, но поскольку «я», по отношению к которому она органична, креативно, она способна к росту и, следовательно, безгранична, в том смысле, что никакая граница ее расширения не является финальной. Ее безграничность потенциальна, но не

действительна. Природа, таким образом, должна пониматься как живой, вечно растущий организм, чей рост не имеет финальных внешних пределов. Ее единственный предел — внутренний, то есть имманентное «я», которое оживляет и поддерживает целое. Как говорится в Коране: «И, поистине, мы к Господу нашему возвращаемся!» (43:14) (Икбал ошибочно ссылается на 50:14. Возможно, это типографская опечатка. — М.С.).

Таким образом, занятая нами точка зрения придает новый духовный смысл физике. Знание Природы становится знанием Божественного поведения. В нашем наблюдении за Природой мы фактически стремимся к своего рода близости с конечной Реальностью; а это лишь иная форма поклонения.

Вышеприведенное обсуждение рассматривает время в качестве существенного элемента конечной Реальности. Следующий шаг, который нам предстоит сделать, это рассмотреть аргумент покойного доктора МакТаггарта<sup>18</sup>, касающийся нереальности времени. Время, согласно д-ру МакТаггарту, нереально, потому что всякое событие — в прошлом, настоящем и будущем. Например, смерть королевы Анны является прошлым для нас; она была настоящим для современников королевы и будущим для Вильгельма III. Таким образом, факт смерти Анны соединяет в себе черты, несовместимые друг с другом. Ясно, что данный аргумент вытекает из предположения относительно того, что последовательная природа времени финальна. Если мы считаем прошлое, настоящее и будущее присущими времени, тогда мы представляем время в качестве прямой линии, часть которой мы уже прошли и оставили позади, а часть ее все еще остается нами непройденной. В таком случае время рассматривается не как живое креативное движение, а как некий статичный абсолюте, содержащий упорядоченную множественность полностью оформленных космических событий, раскрываемых последовательно, словно кадры фильма, внешнему наблюдателю. В самом деле, мы можем сказать, что смерть королевы была будущим для Вильгельма III, если считать это событие как уже полностью сформированное и лежащее в будущем в ожидании своего свершения. Но будущее событие, как справедливо указывает Броуд<sup>19</sup>, не может быть охарактеризовано как событие. До смерти королевы Анны событие ее смерти вообще не существовало. Во время жизни Анны событие ее смерти существовало только как нереализованная возможность в природе Реальности, которая включила ее как событие только тогда, когда ход ее свершения достиг точки реального осуществления этого события.

---

<sup>18</sup> В лекции Икбала речь идет о воззрениях МакТаггарта на время, в частности, его аргументации о нереальности последнего, выдвинутой в статье "The Unreality of Time" // *Mind* (N.S.), XVII/68, October 1908, p. 457–474.

<sup>19</sup> *Broad C.D. Scientific Thought*. L., 1923, p. 42.

Ответ на аргумент д-ра МакТаггарта состоит в том, что будущее существует только как открытая возможность, а не как некая реальность. Нельзя сказать и то, что событие содержит в себе несовместимые черты при его описании одновременно как прошлым и настоящим. Когда событие X совершается, оно вступает в не подлежащую изменению связь со всеми событиями, которые имели место до него. Эти связи вовсе не подвержены влиянию связи X с другими событиями, которые произойдут после него благодаря продолжающей свое становление Реальности. Не является истинным или ложным также утверждение и относительно того, что эти связи когда-нибудь станут ложными или истинными. Следовательно, не существует логического затруднения в рассмотрении события одновременно прошлым и настоящим. Следует тем не менее признать, что данная точка зрения не свободна от проблем и подлежит более глубокому рассмотрению. Разрешить тайну времени нелегко. Исполненные глубокомыслия слова Августина столь же верны сегодня, как и тогда, когда они были произнесены: «Если никто не спрашивает меня, знаю; если же хочу объяснить спрашивающему, не знаю»<sup>20</sup>. Лично я склонен полагать, что время является существенным элементом Реальности. Но реальное время — не последовательное время, для которого существенно различие на прошлое, настоящее и будущее; оно — чистая длительность, то есть изменение без преемственности, которую аргумент МакТаггарта не затрагивает. Последовательное время — это чистая длительность, распыленная мыслью, — некоторого рода инструмент, с помощью которого Реальность представляет свою бесконечную креативную активность качественному измерению. Именно это имеет в виду Коран, утверждая: «...Ему принадлежит смена ночи и дня...» (23:80).

Но вопрос, который вы, вероятно, зададите, состоит в том, может ли изменение быть предсказано Конечным Эго? Мы, как человеческие существа, функционально привязаны к независимому мировому процессу. Условия нашей жизни в основном внешни по отношению к нам самим. Единственная форма жизни, известная нам, — желание, стремление, неудача или достижение — есть постоянное изменение от одной ситуации к другой. По нашему мнению, жизнь это изменение, а изменение, по существу, есть несовершенство. В то же время, поскольку опыт нашего сознания есть только отправная точка для нашего знания, мы не в состоянии избежать ограниченности интерпретации фактов в свете нашего собственного внутреннего опыта. Антропоморфная концепция особенно неизбежна при понимании жизни; ибо жизнь может быть постигнута только изнутри. Как говорит поэт Наср Али Сирхинди, изображая идола, обращающегося к брамину:

---

<sup>20</sup> М.Икбал цитирует Августина по О.Шпенглеру. См.: *Шпенглер О. Закат Европы*. Т. I. М., с. 281, где цитата дана в оригинале: "Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio".

«Ты создал меня по своему собственному воображению! В конце концов, что ты видел, кроме самого себя?»

Именно из-за опасения, что Божественная жизнь будет понята по подобию человеческой жизни, испанский мусульманский теолог Ибн Хазм остерегался определять Божественную жизнь и чистосердечно предлагал описывать Бога живущим не потому, что Он живет в смысле нашего опыта жизни, а только потому, что Он так описан в Коране. Ограничивая себя поверхностностью опыта нашего сознания и игнорируя его более глубокие фазы, Ибн Хазм должен был полагать, что совершенство Бога может быть сохранено лишь ценой Его жизни. Однако есть выход из данного затруднения. Абсолютное Эго, как мы видели, есть вся Реальность. Он (Бог. — М.С.) расположен не так, чтобы занимать потусторонний взгляд на чуждый мир, следовательно, фазы Его жизни полностью детерминированы изнутри. А потому изменение, в смысле движения от несовершенного к относительно более совершенному состоянию или наоборот, явно неприменимо к Его жизни. Однако изменение в этом смысле не единственно возможная форма жизни. Более глубокое рассмотрение нашего опыта сознания показывает, что под явленностью сериальной длительности находится длительность истинная. Конечное Эго существует в чистой длительности, в которой изменение перестает быть сменой меняющихся отношений и раскрывает свой подлинный характер как непрестанное творение, «не затронутое усталостью» и не охваченное «дремотой или сном». Понимать Конечное Эго как неизменное в этом смысле — значит помыслить Его как абсолютное бездействие, немотивированность, стагнирующую нейтральность, абсолютное ничто. Относительно Творящего Я изменение не может означать несовершенство. Совершенство Творящего Я заключается не в механистически понимаемой неподвижности, как, возможно, Аристотель побудил думать Ибн Хазма. Оно состоит в более широком основании Его созидательной активности и безграничном размахе Его созидательного видения. Божественная жизнь есть самооткровение, а не преследование идеала, который следует достичь. Человеческое «нет-еще» означает преследование цели и может означать поражение; Божественное «нет-еще» означает неисчерпаемую реализацию бесконечных креативных возможностей Его бытия, которое сохраняет свою целостность на протяжении всего процесса:

Когда в Бескрайнем повторяясь,  
Течет поток извечных вод  
И тысячи опор, смыкаясь,  
Дают единый мощный свод,  
Тогда, струясь из каждой вешы,  
Жизнь полнит светлый кубок свой,  
И все, что рвется, все, что хлещет,  
Есть вечный в Господе покой.

(Строфа из Гёте в переводе К.А.Свасьяна. — М.С.)

Таким образом, исчерпывающая философская критика всех фактов опыта, как с его воспринимающей, так и с действенной стороны, приводит нас к выводу о том, что конечная Реальность есть разумно направляемая творческая жизнь. Интерпретировать эту жизнь как эго — не значит творить Бога по образу человеческому. Это означает только признать простой факт опыта, состоявшего в том, что жизнь не является бесформенным флюидом, но есть организующий принцип единства, синтетическая деятельность, которая удерживает вместе и локализует различные склонности человеческого организма во имя конструктивной цели. Мыслительная операция, которая в основном символична по своей природе, скрывает истинную природу жизни и может представить ее только как своего рода универсальный поток, протекающий через все существующее. Поэтому результат интеллектуального видения жизни неизбежно пантеистичен. Но мы обладаем непосредственным знанием воспринимающей стороны жизни изнутри. Интуиция раскрывает жизнь как централизующее эго. Это знание, как бы несовершенно оно ни было, давая нам лишь отправную точку, есть прямое раскрытие конечной природы Реальности. Таким образом, факты опыта оправдывают предположение относительно того, что конечная природа Реальности духовна и должна пониматься как эго. Однако устремление религии парит выше устремленности философии. Философия есть интеллектуальный взгляд на вещи и как таковая не заботится о том, чтобы выйти за пределы концепции, которая может свести все богатое разнообразие опыта к некоей системе. Она смотрит на Реальность как бы со стороны. Религия стремится к более тесному контакту с Реальностью. Первая есть теория, вторая — живой опыт, ассоциация, интимность. Для того чтобы достичь этой интимности, мысль должна подняться выше самой себя и найти свое осуществление в состоянии разума, которое религия описывает как молитву — одно из последних слов на устах исламского Пророка.

---

## Лекция третья

### КОНЦЕПЦИЯ БОГА И СМЫСЛ МОЛИТВЫ

Мы уже видели, что суждение, основанное на религиозном опыте, полностью удовлетворяет требованиям интеллектуальной проверки. Более важные сферы опыта, рассмотренные под синтетическим углом зрения, раскрывают, как конечное основание всякого опыта, разумно направленную творческую волю, которую мы имеем право назвать эго. Для того чтобы подчеркнуть индивидуальность Конечного Эго, Коран нарекает Его собственным именем Аллах, а далее определяет Его следующим образом:

«Скажи: „Он — Аллах, единый,  
Аллах вечный.

Он не родил и не был рожден,  
и нет никого, равного Ему“» (112:1–4).

Однако весьма сложно точно понять, что есть индивидуальное. Как учит нас Бергсон в «Творческой эволюции», индивидуальность — это вопрос степеней и она не реализуется полностью даже в случае явно замкнутого единства человеческого бытия. «Обращаясь, в частности, к индивидуальности, можно сказать, — отмечает Бергсон, — что если стремление к индивидуализации присуще всему организованному миру, то оно повсюду же сталкивается со стремлением к воспроизведению. В случае завершенной индивидуальности ни одна частица, отделившаяся от организма, не смогла бы жить самостоятельно. Но тогда размножение стало бы невозможным. В самом деле, что такое размножение, если не воссоздание нового организма из части, отделившейся от старого? Таким образом, индивидуализация дает приют собственному своему врагу»<sup>1</sup>. В свете данного отрывка очевидно, что совершенный индивидуум, замкнутый как эго, несравненный и уникальный, не может быть понят как укрывающий в самом себе своего собственного врага. Он должен пониматься стоящим выше антагонистической тенденции размножения. Данная характеристика совершенного эго является одним из наиболее существенных элементов коранической концепции Бога, и

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Творческая эволюция, с. 49.

Коран повторяет ее вновь и вновь, не столько ради того, чтобы нападать на современную христианскую концепцию, сколько для того, чтобы подчеркнуть собственную точку зрения на совершенного индивидуума. Можно тем не менее сказать, что история религиозной мысли демонстрирует различные способы избавления от индивидуалистической концепции той конечной Реальности, которая понимается как некий неопределенный, огромный и повсюду проникающий космический элемент, подобный свету. Это точка зрения, которую занял Фарнелл в своей Гиффордской лекции о Божественных атрибутах<sup>2</sup>. Я согласен, что история религии обнаруживает модели мысли, которые ведут к пантеизму, но осмелюсь полагать, что по отношению к коранической идентификации Бога со светом фарнелловская точка зрения неверна. Полный текст аята, частично цитируемого им, гласит следующее:

«Аллах — свет небес и земли. Его свет — словно ниша, в которой — светильник, заключенный в стекло, подобное жемчужной звезде» (24:35).

Безусловно, предложение, которым открывается аят, создает впечатление отхода от индивидуалистической концепции Бога. Но если мы проследим за метафорой света в остальной части аята, то она даст нам прямо противоположное впечатление. Развитие метафоры, скорее, предполагает исключение предположения о бесформенности космического элемента посредством централизации света в пламя, которое далее индивидуализируется своей заключенностью в стекло, сравнимое с яркой звездой. Лично я полагаю, что описание Бога как света в сокровенной литературе иудаизма, христианства и ислама должно быть интерпретировано иначе. Учение современной физики состоит в том, что скорость света не может быть превзойдена и является одной и той же для всех наблюдателей, какой бы ни была их собственная система движения. Таким образом, в мире перемен свет находится в наибольшей близости к Абсолюту. Поэтому метафора света, применительно к Богу, с точки зрения современного знания, должно быть, подразумевает Абсолютность Бога, а не Его Вездесущность, которая легко подвергается пантеистической интерпретации.

Тем не менее есть один вопрос, который в связи с этим будет поднят. Не предполагает ли индивидуальность конечность? Если Бог есть эго и как таковое индивидуален, как можем мы постичь Его в качестве бесконечности? Ответ на этот вопрос состоит в том, что Бог не может быть постигнут как бесконечное в смысле пространственной бесконечности. В вопросах духовных оценок простая необъятность ничего не значит. Более того, как мы уже видели ранее, временные и пространственные бесконечности не абсолютны. Современная наука рассматривает При-

<sup>2</sup> См.: Farnell L.R. The Attributes of God. L., 1925, p. 56.

роду не как нечто статичное, расположенное в необъятной пустоте, а как систему взаимосвязанных событий, из взаимных отношений которых возникают понятия пространства и времени. И это только иной способ сказать, что пространство и время являются интерпретациями, которые мысль налагает на творческую деятельность Конечного Эго. Пространство и время — возможности Эго, только частично реализуемые в форме нашего математического пространства и времени. Помимо Него и вне Его творческой деятельности нет ни пространства, ни времени, которые замыкали бы Его по отношению к другим эго. Конечное Эго, следовательно, не является ни бесконечным в пространственном смысле, ни конечным в смысле связанности с пространством человеческого эго, тело которого замыкает его по отношению к другим эго. Бесконечность Конечного Эго заключается в бесконечных внутренних возможностях Эго деятельности, из которых мир, как он известен нам, есть только частичное выражение. Словом, Божественная бесконечность интенсивна, а не экстенсивна. Она предполагает бесконечный ряд, но не является самим этим рядом.

Другие важные элементы коранической концепции Бога, с чисто интеллектуальной точки зрения, это Творение, Знание, Вездесущность и Вечность. Я поочередно рассмотрю каждый из них.

Ограниченные разумы считают Природу конфронтирующим «другим», существующим самим по себе, которое разум знает, но не делает. Мы склонны рассматривать акт творения в качестве специфического события прошлого, и мир кажется нам готовым продуктом, не имеющим органической связи с жизнью своего собственного Творца и для которого Творец есть не более как простой наблюдатель. Все бессмысленные теологические споры об идее творения возникают из этого узкого видения ограниченного разума. Рассматриваемый таким образом мир есть просто случайность в жизни Бога и мог бы быть не сотворен. Фактически вопрос, на который мы призваны дать ответ, заключается в следующем: «Противостоит ли мир Богу как Его „другое“, с пространством, разделяющим его с Ним?» Ответ состоит в том, что с Божественной точки зрения нет творения в смысле специфического события, имеющего «до» и «после». Мир не может рассматриваться как независимая реальность, стоящая в оппозиции к Нему. Такой взгляд на данную проблему свел бы Бога и мир к двум отдельным реальностям, конфронтирующим друг с другом в пустом вместилище бесконечного пространства. Мы видели ранее, что пространство, время и материя являются интерпретациями, которые мысль накладывает на свободную творческую энергию Бога. Они — не независимые реальности, существующие сами по себе, а только интеллектуальные формы постижения жизни Бога.

Вопрос о творении возник однажды в среде последователей хорошо известного святого Баязида Бистами. Один из учеников очень точно

выразил обыденное мнение, сказав: «Был момент времени, когда существовал только Бог и не было ничего более». «Сейчас то же самое, — сказал он (Баязид. — М.С.), — что и было тогда». Мир материи, следовательно, не есть нечто со-вечное с Богом, оперируемое Им как бы на расстоянии. Он, по своей истинной природе, есть один продолжающийся акт, который мысль разбивает на взаимно исключаемые множественности. Профессор Эддингтон еще больше прояснил этот важный вопрос, и я осмелюсь привести цитату из его книги «Пространство, время и тяготение»:

«Мы имеем мир точечных событий с изначально присущими им прерывными отношениями. Из них математически может быть выстроено бесконечное число более сложных отношений и качеств, характеризующих различные черты состояния мира. Это существует в природе в том же смысле, в каком существует безграничное число дорог в открытой местности, покрытой вереском. Но существование это как бы латентно до тех пор, пока кто-то не придаст значение дороге, следуя по ней; точно так же существование любого из этих качеств мира приобретает значимость для людей только тогда, когда разум выделяет его для признания. Разум отфильтровывает материю из бессмысленной беспорядочности качеств, как призма отфильтровывает цвета радуги из хаотичной пульсации белого света. Разум превозносит постоянное и игнорирует преходящее. Из математического изучения отношений становится очевидным, что единственный способ, которым разум в состоянии постичь свой объект, заключается в выборе одного специфического качества как постоянной субстанции воспринимаемого мира, отделяя воспринимаемые время и пространство как постоянно присутствующие в нем и, как неизбежное следствие из этого гоббсовского<sup>3</sup> выбора, обязательно подчиняться законам гравитации и механики, а также геометрии. Разве было бы чрезмерным утверждать, что поиск разумом постоянного создал мир физики?»<sup>4</sup>.

Последнее предложение в приведенном выше отрывке является одним из глубочайших по смыслу положений книги профессора Эддингтона. Физику все еще предстоит открыть своими собственными методами, что проходящая демонстрация кажущегося постоянным мира физики, который разум создал в своем поиске постоянного, имеет корни в чем-то еще более постоянном, постижимом только как «я», которое одно содержит в себе противоположные атрибуты изменения и посто-

<sup>3</sup> Эддингтон в приведенной Икбалом цитате ссылается на воззрения Гоббса относительно методов познания, в которых он был эмпириком и сторонником математического подхода. Гоббс переносил галилеевский метод использования геометрии и механики для анализа явлений физического мира на исследования не только природы, но и человеческой деятельности.

<sup>4</sup> Eddington A.S. Space, Time and Gravitation: An Outline of the General Relativity Theory. Cambridge, 1920, p. 197–198.

яинства, а потому может считаться одновременно постоянным и изменчивым.

Есть, однако, один вопрос, на который мы должны дать ответ прежде, чем пойдем дальше. Каким образом творческая деятельность Бога предшествует сотворенному миру? Самая ортодоксальная и все еще популярная школа мусульманской теологии — я имею в виду ашаризм — считает, что творческий метод Божественной энергии атомистичен; и, по-видимому, ашариты обосновывают свою доктрину, опираясь на следующий аят Корана:

«Нет мирских благ, хранилищ которых не было бы у Нас, и ни посылает Мы их только по определенной мере» (15:21).

Возникновение и развитие атомизма в исламе — первый важный показатель интеллектуального протеста против аристотелевской идеи неизменного мира<sup>5</sup> — представляет собой одну из наиболее интересных страниц в истории мусульманской мысли. Воззрения Басрийской школы были сначала сформированы Абу Хашимом (933 г.), а воззрения Багдадской школы — самым точным и смелым теологом-мыслителем Абу Бакром Бакилани (1012 г.). Позже, в начале XIII века, мы находим глубокое систематичное описание в книге «Путеводитель колеблющихся» Моисея Маймонида — еврейского теолога, получившего образование в мусульманских университетах Испании. Французский перевод этой книги был сделан Мунком в 1916 г., а недавно американский профессор Макдональд дал прекрасное изложение его содержания в журнале «Isis»<sup>6</sup>, перепечатанное д-ром Звермером в журнале «Muslim World» в январе 1928 г.<sup>7</sup> Однако профессор Макдональд несколько не пытался раскрыть психологические силы, которые обусловили развитие атомистического калама в исламе. Он признает, что нет ничего подобного атомизму ислама в греческой мысли, но, не желая признать оригинальность идей мусульманских мыслителей и обнаруживая поверхностную схожесть исламской теории с воззрениями одной из сект буддизма, поспешно заключает, что происхождение данной теории обязано буддистскому влиянию на мусульманскую мысль<sup>8</sup>. К сожалению, в настоящей лекции нет возможности подробно обсудить источники данной чисто спекулятивной теории. Я только представлю вам некоторые из

---

<sup>5</sup> Икбал упрощенно и даже искаженно представляет позицию Аристотеля. Последний, как и многие другие философы античности, полагал неизменным бытие, сущее, то, что есть само по себе. Бытие — *есть*, оно неизменно, поскольку не возникает, а уже всегда есть и всегда за пределами миру *становления*, в котором всё, вещи и события, изменчиво, преходяще (см.: Аристотель. Метафизика, III 4, 999b6; IX 9, 1051b29).

<sup>6</sup> Имеется в виду: Isis, IX, 1927, с. 326–344.

<sup>7</sup> Macdonald D.B. Continuous Re-creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theory // The Muslim World, XVIII/1, 1928, p. 6–28.

<sup>8</sup> Ibid, p. 25–28.

наиболее важных ее особенностей, указывая в то же время, в каком направлении, по моему мнению, должна проводиться работа по реконструкции в свете современной физики.

Итак, согласно мыслителям ашаритской школы, мир состоит из того, что они называют *джавахир* — бесконечно малых частиц, или атомов, которые не могут быть далее делимы. Поскольку творческая деятельность Бога непрестанна, число атомов не может быть конечным. Ежемгновенно появляются новые атомы, а потому мир является постоянно растущим. Как говорится в Коране:

«...Он приумножает в творении, что Ему заблагорассудится...» (35:1).

Сушность атомов независима от их существования. Это значит, что существование есть качество, налагаемое на атом Богом. До получения данного качества атом остается как бы скрытым<sup>9</sup> в творческой энергии Бога, и его существование означает то, что Божественная энергия становится явной. Поэтому атом по своей сушности не имеет величины, он обладает положением, не предполагающим наличие пространства. Атомы размножаются и в результате соединения создают пространство. Критик атомизма Ибн Хазм метко замечает, что язык Корана не различает акт творения от сотворенной вещи. То, что мы называем вещью, есть, по своей сушностной природе, соединение атомарных действий. Однако трудно составить ментальную картину концепции «атомарного действия». Современная физика также считает действием существующий атом определенного физического количества. Но, как указывал профессор Эддингтон, точное формулирование квантовой теории действия до сих пор не было возможным, хотя существует смутное представление о том, что атомарная деятельность есть общий закон, и появление электронов некоторым образом зависит от него<sup>10</sup>.

И вновь мы видим, что всякий атом занимает позицию, которая не предполагает пространства. Если это так, то какова же природа движения, которое мы не в состоянии представить иначе, чем прохождение атома через пространство? Поскольку ашариты считали, что пространство генерируемо соединением атомов, они не могли объяснять движение как прохождение тела через все точки пространства, расположенные между его началом и концом. Такое объяснение должно было неизбежно предполагать существование пустоты как независимой реальности. Поэтому для того, чтобы преодолеть затруднение с пустым пространством, Наззам<sup>11</sup> прибегнул к концепции *тафра*, или скачка, и вообразил движущееся тело не как проходящее через все дискретные позиции в пространстве, но как перескакивающее через пустоту,

<sup>9</sup> Икбал, используя игру слов, говорит о «дремлющем» состоянии атомов.

<sup>10</sup> См.: Eddington A.S. *Space, Time and Gravitation...*, p. 200.

<sup>11</sup> Упомянутая Икбалом концепция «скачка» не была чисто наззамовской, она разделялась мутазилистами в целом.

имеющуюся между позициями. Таким образом, по его мнению, быстрое движение и медленное движение имеют одну и ту же скорость, но у последнего имеется больше точек покоя. Признаюсь, я не понимаю такого разрешения указанного затруднения. Можно тем не менее отметить, что современный атомизм обнаружил схожее затруднение и предложил для этого сходное решение. Учитывая эксперименты, связанные с квантовой теорией Планка, мы не можем представить движущийся атом постепенно проходящим свой путь в пространстве. «Одна из самых обнадеживающих линий объяснения, — говорит профессор Уайтхед в своем труде „Наука и современный мир“, — это предположить, что электрон не проходит постепенно своего пути в пространстве. Альтернативное представление относительно его формы существования состоит в том, что он появляется в ряду дискретных позиций в пространстве, которые он занимает в последовательной длительности времени. Это как если бы автомобиль, движущийся по дороге со средней скоростью 30 миль в час, не пересекал бы последовательно дорогу, а появлялся бы последовательно на последовательных дорожных вехах, оставаясь по две минуты на каждой из них»<sup>12</sup>.

Другая черта этой теории творения — доктрина случайности, от постоянной созидательности которой зависит континуальность атома как существующего. Если Бог перестает творить акциденции, атом перестает существовать как атом. Атом обладает нераздельными положительными и отрицательными качествами, которые существуют как противоположные пары (жизнь и смерть, движение и покой) и практически не обладают длительностью. Из этого следуют два утверждения:

1. Ничто не обладает статичной природой.

2. Есть единый порядок атомов, а именно: то, что мы называем душой, является либо более тонкой материей, либо только случайностью.

Я склонен полагать, что первое утверждение содержит элемент истины, подразумевая идею постоянного творения, которую желали утвердить ашариты. Я уже говорил ранее, что, по моему мнению, дух Корана в целом антиклассичен. Я считаю в данном вопросе ашаритскую мысль действительной попыткой развить на базе Конечной Воли или Энергии теорию творения, которая при всех ее недостатках тем не менее значительно более адекватна духу Корана, чем аристотелевская идея вечности космоса. Долг будущих мусульманских теологов реконструировать эту (ашаритскую. — М.С.) чисто спекулятивную теорию и привести ее к более тесному контакту с современной наукой, которая, кажется, движется в том же направлении.

Второе утверждение выглядит как чистый материализм. Я считаю, что ашаритская точка зрения на нафс как на случайность противоречит действительной направленности их собственной теории, которая делает

<sup>12</sup> Whitehead A.N. Science and the Modern World, p. 49.

постоянное существование атома зависимым от постоянного творения в нем акциденций. Ясно, что движение невозможно представить без времени. И поскольку время приходит из психической жизни, последняя более фундаментальна, чем движение. Если нет психической жизни, нет и времени: нет времени, нет и движения. Таким образом, то, что ашариты называют акциденцией, фактически несет ответственность за континуальность атома как такового. Атом становится или, скорее, выглядит расположенным в пространстве, когда он получает качество существования. Рассматриваемый как фаза Божественной энергии, он по своему существу духовен. *Нафс* — это чистое действие. Тело есть только действие, становящееся явным и потому поддающееся измерению. Фактически ашариты смутно предвидели современное понятие «точка-мгновение», однако они не смогли правильно понять природу взаимоотношений точки и мгновения. Мгновение более фундаментально, чем точка, но точка неотделима от мгновения, будучи необходимой формой его манифестации. Точка — не вещь, это только своего рода взгляд на мгновение. Руми гораздо более верен духу ислама, чем ал-Газали, когда говорит:

«Вино опьянено нами, а не мы им;  
тело обретает бытие от нас, а не мы от него».  
(«Маснави», кн. 1, 1812.)

Следовательно, реальность по своей сущности есть дух. Но, конечно, существуют различные уровни духа. В истории мусульманской мысли идея уровней Реальности находит выражение в произведениях ас-Сухраварди<sup>13</sup>. В наше время мы обнаруживаем ее проработанной на гораздо более широком уровне у Гегеля<sup>14</sup> и в недавнем прошлом — в работе покойного лорда Халдейна «Царство относительности»<sup>15</sup>, которую он опубликовал незадолго до смерти. Я утверждал до сих пор, что Конечная Реальность есть Эго, а теперь я должен добавить, что из Конечного Эго происходят только эго (во множественном числе. — М.С.). Творческая энергия Конечного Эго, в котором действие и мысль тождественны, функционирует как эго-единицы. Мир во всех своих деталях, от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в человеческом эго, есть самооткрытие «Великого Я есть».

Каждый атом Божественной энергии, как бы низко он ни был расположен на шкале существования, есть эго. Однако имеются степени выражения эгоности (самости. — М.С.). Через весь диапазон бытия проходит постепенно повышающаяся нота самости — до тех пор, пока она не достигает своего совершенства в человеке. Вот почему Коран заявляет,

---

<sup>13</sup> Под «уровнями Реальности» Икбал имеет в виду учение ас-Сухраварди об эманациях света.

<sup>14</sup> Икбал имеет в виду завершающую часть гегелевской системы — философию духа.

<sup>15</sup> Haldane V.R.B. The Reign of Relativity. New Haven, 1921.

что Конечное Эго более близко к человеку, чем его собственная «временная вена» (50:16). Подобно жемчужинам, мы живем, движемся и обладаем своим бытием в вечном потоке Божественной жизни.

Таким образом, критика, вдохновленная лучшими традициями мусульманской мысли, склоняет к превращению ашаритской системы атомизма в спиритуальный плюрализм, детали которого должны быть проработаны будущими теологами ислама. Можно, однако, задаться вопросом, имеет ли атомистика реальное место в творческой энергии Бога или же она представляется нам таковой только в силу ограниченности нашего восприятия. Я не могу сказать, каков будет ответ на этот вопрос с сугубо научной позиции. С психологической же точки зрения, одно кажется мне совершенно определенным. Только то, строго говоря, реально, что прямо осознает свою собственную реальность. Степень реальности различается по степени ощущения самости. Природа эго такова, что, несмотря на его способность реагировать на другие эго, оно эгоцентрично и обладает частным кругообращением индивидуальности, исключаящим все другие эго, помимо своего личного. Только в этом и состоит эго реальность как эго. Поэтому человек, в котором самость достигла своего относительного совершенства, занимает должное место в сердце Божественной творческой энергии и тем самым обладает гораздо более высокой степенью реальности, чем окружающие его вещи. Из всех творений Божьих он один способен сознательно участвовать в созидательной жизни Творца. Наделенный силой воображать лучший мир и превращать то, что есть, в то, что должно быть, эго стремится, в интересах все в большей и большей степени уникальной и всеобъемлющей индивидуальности, использовать все разнообразие окружения, которым он призван оперировать в процессе неустанной деятельности. Но я хотел бы просить вас подождать до более полного рассмотрения данного вопроса в моей лекции о бессмертии и свободе эго. Пока же хочу сказать несколько слов о доктрине атомарного времени, которую я считаю наиболее слабым местом ашаритской теории творения. Это необходимо сделать во имя более обоснованного взгляда на Божественный атрибут вечности.

Проблема времени всегда привлекала внимание мусульманских мыслителей и мистиков. Отчасти это, кажется, объясняется тем, что, согласно Корану, смена дня и ночи является одним из величайших знамений Божьих. Отчасти же — благодаря Пророческому отождествлению Бога с «Дахр» (временем) в известном хадисе, на который мы ссылались ранее. В самом деле, некоторые из величайших мусульманских суфиев верили в мистические свойства слова дахр. По словам Ибн Араби, дахр — одно из прекраснейших имен Аллаха, а Рази<sup>16</sup> говорит

---

<sup>16</sup> М.Икбал упоминает имя Рази в своей диссертации в качестве ученого и мыслителя, который признавал вечность материи, пространства и времени, а также полагал, что свет был первым из творений.

нам в своем комментарии к Корану о том, что некоторые мусульманские святые учили его повторять слова *дахр*, *даихур* или *даихар*. Ашаритская теория времени, может быть, первая в истории мусульманской мысли попытка философского его понимания. Время, согласно ашаритам, есть ряд индивидуальных «сейчас». Исходя из данной точки зрения, очевидно следует, что между каждыми двумя индивидуальными «сейчас», или моментами времени, имеется незанятый момент времени, то есть незаполненное время. Абсурдность данного заключения вызвана тем, что ашариты смотрели на предмет своего изучения исключительно с объективной точки зрения. Они не извлекли уроков из истории греческой мысли, которая встала на ту же точку зрения и не достигла никаких результатов. В наше время Ньютон описал время как нечто, что течет равно в самом себе и из своей собственной природы<sup>17</sup>. Метафора потока, использованная в этом описании, вызывает серьезные возражения по отношению к ньютоновскому также объективному взгляду на время. Мы не можем понять, какое воздействие оказывает на вещь ее погруженность в этот поток и чем она отличается от вещей, которые не принимают участия в его течении. Итак, можем ли мы составить какую-либо идею начала, конца и границ движения, если попытаемся понять его по аналогии с потоком? Более того, если поток, движение или «прохождение» — последнее слово в отношении природы времени, то должно быть другое время, которое бы измеряло время движения первого времени, и еще одно, которое бы измеряло второе время, и так до бесконечности. Таким образом, понятие времени как нечто всецело объективного весьма затруднительно. Следует, однако, признать, что прагматичный арабский ум не мог рассматривать время как нечто нереальное, подобно грекам. Нельзя отрицать и того, что, хотя мы и не располагаем органом чувств, воспринимающим время, оно есть некоторого рода поток — и как таковой имеет действительно объективный, то есть атомарный аспект. Фактически вердикт современной науки такой же, как и ашаритский, поскольку последние открытия в физике, касающиеся природы времени, признают непрерывность материи.

Следующий отрывок из книги профессора Ругьера<sup>18</sup> «Философия и физика» в этом смысле достоин внимания: «Несмотря на древнюю поговорку *Natura non facit saltus*, становится очевидным, что мир отличается неожиданными скачками, а не незаметными уровнями. Физическая система допускает лишь конечное число определенных состояний. Поскольку между двумя различными и следующими друг за другом состояниями мира остается неподвижность, время временно приостанавлива-

---

<sup>17</sup> The Mathematical Principles of Natural Philosophy. Vol. I, Definition VIII, Scholium I.

<sup>18</sup> Икбал ссылается на раннюю работу Луи Ругьера, свидетельствующую о влиянии на него Анри Пуанкаре, Макса Планка, Мари Кюри и др. Позже Л. Ругьер критически пересмотрел свои взгляды.

ется, так что само время — непрерывно, и поэтому существует атом времени»<sup>19</sup>. Дело, однако, заключается в том, что конструктивная попытка ашаритов, так же как и их современников, лишена психологического анализа, в результате чего и те и другие не смогли понять субъективный аспект времени. Именно по причине этой неудачи в их системных теориях материальные атомы и атомы времени остаются обособленными, не имея между собой какой-либо органичной связи. Ясно, что, если мы посмотрим на время с чисто объективной точки зрения, возникнут весьма серьезные трудности, ибо мы не можем приложить атомарное время к Богу и считать Его жизнью в творении, подобно тому как, кажется, это сделал профессор Александер<sup>20</sup> в своих лекциях о Пространстве, Времени и Божественном<sup>21</sup>. Позже мусульманские теологи полностью осознали эти трудности. Мулла Джалал ад-Дин Давани в отрывке из своего произведения «Рисалат аз-Завра»<sup>22</sup>, который напоминает взгляд на время современного ученого — профессора Ройса, говорит нам, что, если мы примем время за своего рода расстояние, которое дает возможность представить события в виде движущегося процесса, и сочтем это расстояние за некое единство, то мы не сможем описать его иначе как изначальное состояние Божественной деятельности, включающее в себя все последующие состояния этой деятельности<sup>23</sup>. Но Мулла (Давани. — М.С.) старается не забыть добавить к этому, что более глубокое проникновение в природу последовательности раскрывает ее относительность, так что она исчезает в Боге, для Которого все события присутствуют в едином акте постижения. Суфийский поэт Ираки<sup>24</sup> разделяет аналогичный взгляд на данный вопрос. Он признает бесконечное разнообразие времени, соответствующее различным степеням бытия, находящегося между материальностью и чис-

<sup>19</sup> *Rougier L. Philosophy and the New Physics (An Essay on the Relativity Theory and the Theory of Quanta). Philadelphia, 1921, p. 143.*

<sup>20</sup> Икбал признавал, что в своей интерпретации суфийской доктрины совершенного человека он испытал влияние именно Александера, а не Ницше; как это утверждали многие из его критиков. В письме к Р.Никольсону от 24 ноября 1921 г. Икбал писал:

«Я писал о Совершенном человеке двадцать лет тому назад, за долго до того, как услышал о Ницше или читал его... Английский читатель должен подходить к этой идее (т.е. Совершенного человека. — М.С.) не с позиции упомянутого немецкого мыслителя, а через призму взглядов английского мыслителя великого достоинства — я имею в виду Александера, чьи Гиффордские лекции, прочтенные в Глазго в 1916–1918 гг., были опубликованы в прошлом году» (*Letters of Iqbal. Lahore, 1978, p. 141–142*).

<sup>21</sup> *Alexander S. Space, Time and Deity (The Gifford Lectures at Glasgow, 1916–1918), 2 vols. L., 1920, vol. 2, p. 396–398.*

<sup>22</sup> *Dawani Jalal al-Din. Risalat al-Zaura. Cairo, 1326/1908.*

<sup>23</sup> *Royce J. The World and the Individual. Gifford Lectures. 2 vols. N. Y. & L., 1904, vol. 2, p. 141–142.*

<sup>24</sup> Комментарий «Лекций» Икбала полагает, что в III, V и VII лекциях Икбал ошибочно ссылается на Ираки вместо ал-Хамадани.

той духовностью. Время плотных тел, которое возникает из вращения небес, делимо на прошлое, настоящее и будущее; его природа такова, что, пока не пройдет один день, не наступит день следующий. Время нематериальных бытий также последовательно по своему характеру, но его прохождение таково, что весь год во времени плотных тел не более чем день во времени нематериального бытия. Поднимаясь все выше по шкале нематериальных бытий, мы достигаем Божественного времени — времени, которое абсолютно свободно от качества прохождения и, следовательно, не признает делимости, следствия и изменения. Оно надвечно, у него нет ни начала, ни конца. Божий глаз зрит все видимое, а Его ухо слышит все слышимое в одном неделимом акте восприятия. Первенство Бога существует не благодаря временному первенству. С другой стороны, временное первенство обязано первенству Бога. Таким образом, Божественное время — это то, что Коран описывает как «Матерь Писаний»: «Он находится у Нас в „Матери Писания“, он — возвышенный, мудрый» (43:4), в которой вся история, свободная от сети причинной следственности, собрана в единое сверхвечное «сейчас». Однако из всех мусульманских теологов, кажется, только Фахр ад-Дин Рази уделил серьезное внимание проблеме времени. В трактате «Восточные дискуссии» Рази ставит задачу дать глубокий анализ всех современных ему теорий времени. Он также в основном объективен в своем методе и оказывается неспособным прийти к каким-либо определенным заключениям. «До сих пор, — говорит он, — я не смог открыть ничего действительно истинного касательно природы времени, и основная цель моей книги — объяснить, что может быть сказано за или против каждой теории без какого-либо пристрастия, которого я обычно был лишен, особенно в связи с проблемой времени».

Приведенная выше дискуссия ярко демонстрирует, что чисто объективная точка зрения только отчасти полезна для нашего понимания природы времени. Правильный путь — в тщательном психологическом анализе опыта нашего сознания, который один только раскрывает подлинную природу времени. Полагаю, что вы помните мое рассуждение относительно двух аспектов «я», а именно воспринимающем и действующем. Воспринимающее «я» живет в чистой длительности, то есть в непрерывном изменении. Жизнь «я» состоит в его движении от восприятия к действию, от интуиции к разуму, и атомарное время рождается из этого движения. Таким образом, характер опыта нашего сознания — исходная точка всего нашего знания — дает нам ключ к понятию, которое примиряет оппозицию постоянства и изменчивости, времени, рассматриваемого как органическое целое, и времени, считаемого атомарным. Если, далее, мы будем руководствоваться указаниями опыта нашего сознания и станем понимать жизнь всеохватного Эго по аналогии с частным эго, время Конечного Эго раскроется как постоянное

изменение, то есть органическое целое, которое кажется атомарным из-за творческого движения эго. Именно это имеют в виду Мир Дамад и Мулла Бакир, когда они говорят, что время рождено одновременно с актом творения, благодаря которому Конечное Эго реализует и измеряет, так сказать, бесконечное богатство Своих собственных неопределенных творческих возможностей. Поэтому, с одной стороны, эго живет в вечности, под которым я имею в виду не имеющее последовательности изменение, а с другой — оно живет в последовательном времени, которое я понимаю как органически связанное с вечностью в том смысле, что оно есть мера не имеющего последовательности изменения. Только в этом смысле возможно понимание коранического стиха: «Он чередует дни и ночи» (23:80). Однако по поводу этой сложной стороны данного вопроса мною уже было достаточно сказано в предыдущей лекции. Теперь настала пора перейти к Божественным атрибутам Знания и Всемогущества.

Слово «знание» применительно к частному эго всегда означает дискурсивное знание — временной процесс, который движется вокруг истинного «другого», полагаемого существующим *per se* (самим по себе. — М.С.) и противостоящим познающему эго. В этом смысле знание, даже если мы расширим его до точки всезнания, должно всегда оставаться относительным по отношению к противостоящему «другому», и оно не в состоянии поэтому иметь суждение о Конечном Эго, которое, будучи всеобъемлющим, не может быть понято как имеющее перспективу, подобно частному эго. Мир, как мы видели ранее, не есть «другое», существующее само по себе в оппозиции к Богу. Только когда мы смотрим на акт творения как на особое событие в жизни-истории Бога, только тогда мир кажется независимым «другим». С точки зрения всеохватного Эго, не существует «другого». В Нем мысль и поступок, акт знания и акт творения тождественны. Могут возразить, что эго, будь то ограниченное или безграничное, непостижимо без конфронтующего не-эго и, что если нет ничего вне Конечного Эго, Конечное Эго не может быть постигнуто как эго. Ответ на этот аргумент состоит в том, что логические отрицания бесполезны при формировании позитивной концепции, которая должна основываться на характере Реальности, раскрываемом в опыте. Наша критика опыта показывает, что Конечная Реальность является рационально направляемой жизнью, которая, учитывая наш жизненный опыт, не может быть понята иначе как органическое целое, как нечто, тесно связанное изнутри и обладающее центральной базисной точкой. При таком характере жизни ограниченная жизнь может пониматься только как эго. Знание, в смысле дискурсивного знания, как бы оно ни было безгранично, не может судить об эго, которое знает и в то же время составляет основание познаваемого объекта. К сожалению, язык не может нам здесь помочь. У нас нет слова

для выражения такого знания, которое также творит свой объект. Альтернативная концепция Божественного знания — всезнание в смысле единственного неделимого акта восприятия, которое позволяет Богу прямо воспринять весь ход истории, рассматриваемый как порядок специфических событий, в вечном «сейчас». Так в наше время понимали Божественное знание Джалал ад-Дин Давани, Ираки и профессор Ройс. Есть элемент истины в данной концепции. Однако она предлагает замкнутый мир, фиксированное будущее, предопределенный, неизменный порядок специфических событий, который, подобно высшему року, навсегда предопределил направления Божественной творческой деятельности. В самом деле, Божественное знание, рассматриваемое как своего рода пассивное всезнание, есть не более чем нейтральная пустота доэйнштейновской физики, которая представляет подобие единства вещей, связывая их вместе, некоторого рода зеркало, пассивно отражающее детали уже законченной системы вещей, которую частное сознание отражает только фрагментарно. Божественное знание следует понимать как живую творческую деятельность, с которой органически связаны предметы, кажушиеся существующими сами по себе. Понимая Божественное знание как некое отражающее зеркало, мы, несомненно, спасаем предвидение им будущих событий, но ясно, что делаем мы это за счет Его свободы.

Будущее, конечно, предсуществует в органическом целом Божественной творческой жизни, но оно предсуществует как открытая возможность, а не как фиксированный порядок событий с определенными чертами. Возможно, следующая иллюстрация поможет нам понять, что я имею в виду. Предположим, как иногда случается в истории человеческой мысли, что в нашем сознании возникает полезная идея с огромным внутренним богатством применения. Вы немедленно осознаете эту идею как комплексное целое, но интеллектуальная проработка ее многочисленных аспектов — дело времени. Интуитивно все возможности данной идеи присутствуют в вашем уме. Если какая-то специфическая возможность как таковая интеллектуально не известна вам в определенный момент времени, то это происходит не потому, что ваше знание дефектно, а потому, что пока нет возможности быть известным. Идея раскрывает возможность своего применения по мере продвигающегося вперед опыта, и иногда требуется, чтобы сменилось не одно поколение мыслителей прежде, чем эти возможности будут исчерпаны. Невозможно и достижение идеи Творца, исходя из взгляда на Божественное знание как на своего рода пассивное всезнание. Если история рассматривается просто как постепенно проявляющаяся фотография предопределенного порядка вещей, то в ней не остается места новизне и нововведению. Следовательно, мы не можем придавать смысла слову «творение», которое значимо для нас, учитывая только нашу собствен-

ную способность к самостоятельному действию. Правда заключается в том, что вся телеологическая контroversия относительно предопределения возникла в результате чистой спекуляции, не обращающей никакого внимания на спонтанность жизни, которая является фактом действительного опыта. Несомненно, появление эго, наделенного силой спонтанности и отсюда — непредвиденного действия, есть в некотором смысле ограничение свободы всеобъемлющего Эго. Но это ограничение не навязано извне. Оно рождено Его собственной творческой свободой, посредством которой Он избрал ограниченные эго соучастниками Своей жизни, власти и свободы.

Но могут спросить, как можно совместить ограничение с Всемогуществом? Слово «ограничение» не должно пугать нас. Коран не любит абстрактных обобщений. Он всегда фиксирует внимание на конкретном, которое современную философию только недавно научила видеть теория относительности. Вся деятельность, будь то творческая или какая-либо другая, есть своего рода ограничение, без которого нельзя понять Бога как конкретно действующее Эго. Абстрактно понимаемое Всемогущество есть просто слепая, беспредельно капризная сила. Коран располагает ясной и определенной концепцией Природы как космоса взаимосвязанных сил. Поэтому он рассматривает Божественное всемогущество сокровенно связанным с Божественной мудростью и видит безграничную власть Божью, проявляемой не в произвольном и капризном, а в новом, регулярном и упорядоченном. В то же время Коран считает Бога «держашим в Своей руке все благо» (вероятно, имеется в виду аят 29 суры 57: «И пусть люди Писания знают, что они не властны ни над чем из щедрот Аллаха, что щедрость — во власти Аллаха, и Он дарует тому, кому пожелает, ведь Аллах обладает великой щедростью». — М.С.). Но если разумно управляющая Божественная воля — благо, тогда возникает очень серьезная проблема. Процесс эволюции, как показала современная наука, включает в себя почти универсальное страдание и грех. Несомненно, что грех совершает только человек. Однако страдание почти универсально, хотя верно и другое: люди страдали и испытывают самую мучительную боль из-за веры в то, что они считали благом. Таким образом, два факта морального и физического зла занимают видное место в жизни Природы. Для нас не может быть источником утешения относительность зла, а также присутствие сил, которые стремятся преобразовать его, ибо, несмотря на всю эту относительность и преобразование, есть нечто позитивное в существовании зла. Как же тогда возможно совместить великодушие и всемогущество Бога с присутствием такого количества зла в Его творении? Эта мучительная проблема в самом деле является затруднением для теизма. Никто из современных писателей не выразил ее столь точно, сколь это сделал Науманн в своей «*Briefe über Religion*». «Мы обладаем, — говорит

он, — знанием мира, которое учит нас о существовании Бога власти и силы, Который ниспосылает жизнь и смерть одновременно, как свет и тень, а также откровение, веру в спасение, которая объявляет того же Бога Отцом. Мир-Бог порождает мораль борьбы за существование, а служение Отца Иисуса Христа — мораль сострадания. И тем не менее они являются не двумя богами, а одним Богом. Так или иначе, их руки сплетены. Только бессмертный может сказать, где и как это происходит<sup>25</sup>. Для оптимиста Броунинга «все в порядке с миром» (имеются в виду строки из Броунинга: «Бог — на небесах — все в порядке с миром». — М.С.). Для пессимиста Шопенгауэра<sup>26</sup> мир — это вечная зима, в которой слепая воля проявляется в бесконечном разнообразии живых существ, которая оплакивает их возникновение на миг, а затем навсегда исчезает<sup>27</sup>. Проблема, вставшая, таким образом, между оптимистом и пессимистом, не может быть окончательно разрешена при нынешнем уровне нашего знания о мире. Наш интеллектуальный склад таков, что мы в состоянии видеть вещи только частично. Мы не можем понять полную значимость великих космических сил, которые разрушают и одновременно поддерживают и распространяют жизнь. Учение Корана, которое верит в возможность улучшения поведения человека и в его контроль над природными силами, не является ни оптимистическим, ни пессимистическим. Это — мелиоризм (т.е. учение об улучшении, совершенствовании мира. — М.С.), который признает растущий мир и воодушевлен надеждой на конечную победу человека над злом.

Однако ключ к лучшему пониманию нашей проблемы дан в легенде о том, что называется падением человека. В этой легенде Коран частично сохраняет древние символы, но легенда была существенно трансформирована за счет придания ей нового смысла. Коранический метод полной или частичной трансформации легенд ради оживления их новыми идеями и тем самым адаптации к современному духу времени является важным обстоятельством, которое почти всегда недооценивалось как мусульманскими, так и немусульманскими исследователями ислама. Имея дело с этими легендами, цель Корана редко бывает исторической. Практически всегда им ставится задача придать указанным легендам универсальное моральное или философское значение. И Коран достигает этой цели, не называя имена лиц и мест, которые могли бы ограничить значимость легенды, придавая ей окраску специфического исторического события, а также исключая подробности, которые кажутся относящимися к иному порядку восприятия. Подобный метод обращения с легендами не является исключительным. Другой пример

---

<sup>25</sup> Naumann J.F. Briefe über Religion. Berlin, 1916, p. 68.

<sup>26</sup> Икбала интересует прежде всего шопенгауэровское учение о воле как сущностной характеристике личности.

<sup>27</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992, кн. IV, параграф 57.

такого же рода — легенда о Фаусте, прикосновение к которой гетевского гения придало ей совершенно иной смысл.

Но вернемся к легенде о падении. Мы находим ее представленной в различных формах в литературах древнего мира. В самом деле, невозможно определить стадии ее роста и ясно представить человеческие мотивы, которые должны были действовать в процессе ее медленной трансформации. Но если ограничиться семитской формой мифа, то вполне вероятно, что последняя возникла из примитивного желания человека объяснить свое беспредельно мучительное положение в неблагоприятной среде, проявляющееся в болезнях и смерти, а также со всех сторон препятствующей его стремлению к самосохранению. Не обладая контролем над силами Природы, человек, естественно, смотрел на жизнь пессимистически. Так, в старой вавилонской надписи мы находим змею (фаллический символ), дерево и женщину, предлагающую мужчине яблоко (символ девственности). Смысл мифа ясен: падение человека из-за предполагаемого состояния блаженства произошло по причине первичного полового акта человеческой пары. То, как Коран преподносит ту же легенду, становится очевидным, когда мы проведем сравнение с изложением в Книге Бытия. Примечательные точки расхождения между кораническим и библейским изложениями дают безошибочное указание на цель коранической версии легенды:

1. Коран полностью опускает историю о змее и ребре. Первый пропуск, вероятно, преследовал цель освободить легенду от фаллистского фона и от первоначально предложенного ею пессимистического взгляда на жизнь. Второй пропуск ставил задачу показать, что коранический рассказ не является историческим, как это имеет дело в Ветхом Завете, который излагает нам происхождение первой человеческой пары как предысторию Израиля. Действительно, в аятах, в которых упоминается происхождение человека, Коран использует слова *башар* или *инсан*, а не Адам, которым человек именуется, выступая в качестве Божьего наместника на земле. Задача, поставленная Кораном, далее, обеспечивается тем, что собственные имена Адама и Евы, упоминаемые в библейском рассказе, в нем опущены. Слово «Адам» сохраняется и используется скорее как понятие, чем имя конкретного человеческого индивида. Такое использование данного слова происходит не без разрешения на то самого Корана. Следующий аят явно указывает на это: «Мы сотворили вас [сначала], потом придали вам облик. Потом Мы велели ангелам: „Поклонитесь Адаму!“...» (7:11).

2. Коран делит легенду на два отличных эпизода: один связан с тем, что он описывает просто как «дерево вечности» и «вечное царство». Первый эпизод упоминается в седьмой суре, второй — в 20-й суре Корана<sup>28</sup>. Согласно Корану, Адам и его жена, сбитые с пути Сатаной, функция

<sup>28</sup> Точнее: 7:19–20 и 20:120–121.

которого состоит в порождении сомнений в умах людей, вкусили плоды обоих деревьев, тогда как в Ветхом Завете человек был изгнан из Райского Сада сразу после того, как он проявил первый акт неповиновения, а Бог расположил в восточной части сада ангелов и горящий меч, вращающийся во все стороны так, чтобы удерживать от приближения к дереву жизни.

3. Ветхий Завет проклинает землю за акт неповиновения, совершенный Адамом. Коран же объявляет землю «местом проживания» человека и «источником выгоды» для него, за владение которым он должен быть благодарен Богу. «Мы дали вам пристанище на земле, о люди, и предложили вам средства к жизни. Но как мало вы благодарны!» (7:10). Нет и никакого резона полагать, что слово *джаннат* (сад), используемое здесь, означает сверхчувственный рай, из которого предположительно человек ниспал на эту землю. Согласно Корану, человек — не чужак на этой земле. Коран гласит: «[Еще] Он сказал: „На земле вы будете жить, на ней будете умирать и из нее восстанете [в День воскресения]“» (7:25). *Джаннат*, упомянутый в легенде (о падении. — М.С.), не может означать вечной обители для праведных. Коран же описывает *джаннат* как место, где праведные «будут передавать друг другу чашу, [содержимое] которой не развязывает язык и не влечет к греху» (52:23). Он, далее, описывается как место, где «Ничто не будет их там огорчать, и их не изгонят оттуда» (15:48). Однако в *джаннате*, упомянутом в легенде, самым первым случившимся событием был акт человеческого неповиновения с последующим его изгнанием. Фактически Коран сам объясняет смысл данного слова так, как он используется в его собственном изложении.

Во втором эпизоде легенды сад описывается как место, где «не придется ни голодать, ни ходить нагим» (20:118). Поэтому я склонен считать, что *джаннат* в кораническом рассказе есть понятие примитивного состояния, в котором человек практически не связан со своим окружением и потому не испытывает мук человеческих желаний, рождение которых отмечает начало человеческой культуры.

Таким образом, мы видим, что кораническая легенда о падении человека не имеет ничего общего с появлением последнего на этой планете. Цель этой легенды, скорее, в том, чтобы указать на возвышение человека из примитивного состояния инстинктивной страсти к сознательному обладанию свободного «я», способного к сомнению и неповиновению. Падение тем самым не означает какой-либо нравственной порочности, это — переход человека от простейшего сознания к первой вспышке самосознания, своего рода пробуждение от сна природы с пульсацией индивидуальной причинности в собственном бытии индивида. Не считает Коран и землю чем-то вроде места пыток, где порочный от природы человек находится в заключении за свой первородный грех. Первый акт человеческого неповиновения был также актом его свободного выбора. Вот почему, согласно кораническому повествованию,

первый проступок Адама был прошен. Итак, добродетель не является делом принуждения, это свободная уступка «я» моральному идеалу, и она возникает из добровольного сотрудничества свободных эго. Существо, движения которого полностью детерминированы подобно тому, как это бывает с машиной, не в состоянии продуцировать добродетель. Однако допустить появление ограниченного эго, обладающего властью выбора, после учета относительной ценности нескольких направлений действия, открытых ему, — значит, действительно брать на себя большой риск, ибо свобода выбирать добро предполагает также свободу выбора того, что противоположно добру. То, что Бог взял на себя такой риск, свидетельствует о Его огромном доверии человеку, и теперь человеку предстоит оправдать это доверие. Возможно, только такой риск позволяет проверить и развить потенции существа, который был сотворен из «прекраснейшего материала», а затем «был сведен к нижайшему положению». (Икбал, судя по всему, имеет ввиду аяты 4–5 из 95-й суры: «...Мы сотворили человека в прекраснейшем облике. А потом Мы обратили его в нижайшее из низших [состояние. — М.С.]»). Как утверждает Коран: «...и Мы подвергаем вас искушению добром и злом ради испытания...» (21:36). Поэтому добро и зло, хотя и являются противоположностями, находятся в пределах единого целого. Нет такой вещи, как изолированный факт, потому что факты — это системные целостности, элементы которых должны быть поняты в соотнесенности друг с другом. Логическое суждение разделяет элементы факта только для того, чтобы раскрыть их взаимозависимость.

Далее, природа «я» состоит в утверждении себя как «я». Для этого оно стремится к знанию, к саморазмножению и власти, или, говоря словами Корана, к «вечному царству». Первый эпизод в коранической легенде относится к человеческому желанию знать, второй — к его желанию саморазмножиться и властвовать. В связи с первым эпизодом необходимо отметить два обстоятельства. Во-первых, эпизод упоминается сразу после аятов, описывающих превосходство Адама над ангелами благодаря его способности удерживать в памяти и воспроизводить имена вещей. Цель этих аятов, как я показал ранее, выявить концептуальный характер человеческого знания. Во-вторых, мадам Блаватская<sup>29</sup>, обладающая удивительным знанием древнего символизма, говорит нам в своей книге под названием «Тайная доктрина», что для древних дерево было тайным символом оккультного знания<sup>30</sup>. Адаму было запрещено

<sup>29</sup> М.Икбал во время своих лекций в Мадрасе в 1929 г. посетил адьярское отделение Теософского общества. Примечательно также, что он ссылается на "Reincarnation" Анны Безант (президента Теософского общества в 1907–1933 гг., единственной англичанки, возглавлявшей в качестве президента партию Индийский национальный конгресс в 1917 г.) в своей диссертации «Развитие метафизики в Персии».

<sup>30</sup> Blavatsky H.P. The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy. 6 vols. Adyar (Madras), 1971.

вкусить плод от этого дерева, очевидно, потому, что ограниченность его «я», его чувственного аппарата и его интеллектуальных способностей были в целом настроены на иной тип знания, а именно на тот, который требует труд терпеливого наблюдения и признает только медленную его аккумуляцию. Дьявол же склонил его вкусить запретный плод оккультного знания, и Адам поддался на это не потому, что он был по природе порочен, а потому, что был по природе «тороплив» (речь идет об аяте 11 из суры 17: «...А ведь человек тороплив [по природе]». — М.С.). Единственный способ исправить эту склонность — поставить человека в окружение, которое, как бы оно ни было мучительно, все же лучше подходило бы к проявлению его интеллектуальных способностей. Так, помещение Адама в причиняющее страдание окружение не означало наказания, а, скорее, преследовало задачу нанести поражение замыслу дьявола, который, будучи врагом человека, ловко пытался удерживать его в неведении о радости неустанного роста и развития. Однако жизнь ограниченного эго в создающем препятствия окружении зависит от постоянного расширения знания, базирующегося на реальном опыте. А опыт ограниченного эго, для которого открыто несколько возможностей, расширяется только путем метода проб и ошибок. Поэтому ошибка, которая может быть охарактеризована как своего рода интеллектуальное зло, является обязательным фактором в наращивании опыта.

Второй эпизод коранической легенды следующий:

«Но шайтан стал шептать ему: „О Адам! Не показать ли тебе дерево [с плодами, дарующими] вечность и вечную власть?“

[Адам и его супруга] поели [плодов того дерева], и увидели они свою наготу. Они стали прикрываться сложенными [вместе] листьями райских деревьев. Так Адам ослушался своего Господа и сошел с правильного пути.

Потом Господь избрал его [из числа других], простил и направил на прямой путь» (20:120–122).

Центральная идея здесь — показать неукротимость жизненной потребности в независимости, в безграничности жизненного пути конкретной индивидуальности. Для брэнного существа, страшась смерти, открыт единственный путь — достижение некоторого рода коллективного бессмертия посредством саморазмножения. Вкушение запретного плода с древа вечности есть обращение жизни к половому различию, благодаря которому она размножается, имея целью избежать полного уничтожения. Это как если бы жизнь говорила смерти: «Если ты уничтожишь одно поколение живых существ, я произведу другое». Коран отвергает фаллический символизм древнего искусства, но представляет первый половой акт через рождение чувства стыда, проявившегося в желании Адама прикрыть наготу своего тела.

Итак, жить — это значит обладать определенным характером, конкретной индивидуальностью. Именно в конкретной индивидуальности проявляется бесчисленное разнообразие живых форм, в которых Конечное Эго раскрывает безграничное богатство Своего бытия. И все же появление и умножение индивидуальностей, каждая из которых фиксирует свое внимание на раскрытии собственных возможностей и стремится к собственной независимости, неизбежно вызывает жестокую борьбу времен. «...Изыдите, и да пребудет меж вами [и потомками вашими] вражда!» — гласит Коран (2:36). Этот взаимоконфликт противостоящих друг другу индивидуальностей является мировым несчастьем, которое озаряет и омрачает временное течение жизни. В случае с человеком, в котором индивидуальность углубляется ради индивидуализма, открывая возможности для совершения проступков, ощущение трагедии жизни становится гораздо более острым. Однако признание самости как формы жизни предусматривает признание и всех несовершенств, которые вытекают из ограниченности самости. Коран представляет человека как принявшего на свой страх и риск персональную ответственность, которую отказались понести небеса, земля и горы.

«Воистину, Мы возложили ответственность на небеса, землю и горы, но они отказались нести ее, устранившись, и Мы возложили ее на человека, и он, будучи несправедливым и невежественным, понес ее» (33:72).

Скажем ли мы «да» или «нет» персональной ответственности со всеми сопровождающими ее несчастьями? Истинная человечность, согласно Корану, состоит в терпеливости «в беде и нужде» (2:177). Однако на настоящем этапе эволюции самости мы не в состоянии понять всей важности дисциплины, которую несет неистовая сила страдания. Видимо, она закаляет «я» против возможного распада. Но, задавая указанный вопрос, мы преступаем границы чистой мысли. Это точка, в которой вера в конечный триумф добродетели выступает как религиозная доктрина. «...Аллах властен над тем, что Он соизволил, однако большинство людей не ведают [об этом]» (12:21).

Итак, я объяснил вам, как возможно философски оправдать исламскую концепцию Бога. Но, как я уже говорил ранее, религиозные амбиции парят выше амбиций философии. Религия не удовлетворена простой концепцией, она стремится к более интимному знанию и соединению с объектом своего поиска. Средство, с помощью которого достигается это соединение, — акт поклонения или молитвы, завершающийся духовным озарением. Акт поклонения, однако, по-разному влияет на различные виды сознания. В случае пророческого сознания — это влияние, в основном, творческое, то есть оно направлено на создание нового этического мира, в котором Пророк, так сказать, применяет прагматическую проверку к полученным им откровениям. Я более под-

робно останавлиюсь на этом моменте в лекции о смысле мусульманской культуры.

В случае мистического сознания — влияние в основном когнитивное. Именно с этой когнитивной точки зрения я попытаюсь раскрыть смысл молитвы. Такая точка зрения совершенно оправданна, принимая во внимание конечное побуждение молитвы. Я привлеку ваше внимание к следующему отрывку из работы великого американского психолога профессора Уильяма Джеймса:

«Кажется вполне вероятным, что наперекор всему тому, что может сделать „наука“, люди будут всегда продолжать молиться, если только их ментальная природа не изменится таким образом, к которому ничто из того, что мы знаем, не в состоянии привести. Импульс к молитве есть неизбежное следствие того факта, что хотя в самой глубине эмпирических самостей человека находится самость социального рода, тем не менее она может найти свой единственный адекватный socius (то есть „великого компаньона“) в идеальном мире... Большинство людей, будь то постоянно или от случая к случаю, обращаются к нему в глубине своей души. Самый отверженный пария на этой земле может чувствовать себя реальным и ценным посредством этого более высокого признания. А с другой стороны, для большинства из нас мир без такого внутреннего убежища был бы бездной ужаса. Я говорю „для большинства из нас“, потому что, возможно, люди во многом различаются по степени ощущения преследования этим идеальным наблюдателем. Оно является для одних людей гораздо более существенной частью сознания, чем для других. Те, кто обладает им в наибольшей мере, вероятно, являются наиболее религиозными людьми. Но я убежден, что даже те, кто говорит, что совершенно лишен данного ощущения, обманывают сами себя и на самом деле в какой-то мере обладают им»<sup>31</sup>.

Таким образом, вы видите, что, пользуясь языком психологии, молитва по своему происхождению инстинктивна. Акт молитвы, как действие, нацеленное на знание, напоминает рефлексию. И все же молитва в самом высоком своем смысле — гораздо больше, чем абстрактная рефлексия. Подобно рефлексии, она также является процессом ассимиляции, но ассимилятивный процесс в случае молитвы ведет к собранности и тем самым обретает силу, неведомую чистой мысли. В мысли разум наблюдает и следует за работой Реальности; в акте молитвы он отказывается от медленного пути искателя универсальности и воспаряет выше мысли, чтобы схватить саму Реальность с намерением стать сознательным участником в ее жизни. В этом нет ничего мистического. Молитва как средство духовного озарения есть нормальный витальный акт, посредством которого маленький остров нашей личности неожиданно обнаруживает себя расположенным в большем жизненном целом. Не

<sup>31</sup> James W. The Principles of Psychology. 2 vols in one. N. Y., 1950, p. 316.

думайте, что я говорю о самовнушении. Самовнушение не имеет ничего общего с раскрытием источников жизни, которые хранятся в глубинах человеческого эго. В отличие от духовного озарения, которое приносит свежую силу, формируя человеческую личность, самовнушение не оставляет после себя постоянных жизненных эффектов. Не говорю я и о каком-то оккультном и особого типа знании. Все, что я хочу, — это обратить ваше внимание на реальный человеческий опыт, имеющий за собой историю в прошлом и будущее — в будущем. Мистицизм, несомненно, раскрыл новые области самости, специально изучив этот опыт. Мистическая литература впечатляюща. И все же набор ее фразеологии, сформированной мысленными формами устаревшей метафизики, оказывает довольно притупляющий эффект на современный разум. Поиск безымянного нечто в том виде, как он проявился в неоплатоническом мистицизме, не может удовлетворить современный разум, который привык к конкретному мышлению, требует конкретного живого богобщения. А история человечества показывает, что отношение разума, воплощенное в акте поклонения, есть условие такого опыта. Фактически молитва должна рассматриваться как необходимое дополнение к интеллектуальной деятельности наблюдателя природы. Научное наблюдение природы держит нас в тесном контакте с поведением Реальности и тем самым обостряет наше внутреннее восприятие более глубокого его видения. Не могу не привести здесь прекрасные стихи поэта-мистика Руми, в которых он описывает мистический поиск Реальности:

«Книга суфия написана не чернилами и буквами: она написана не чем иным, как сердцем чистым, как снег. Ученый владеет пометками пера. Что составляет владение суфия? — следы пера (здесь игра слов: *pen-marks* — в первом случае; и *foot-marks* — во втором. — М.С.). Суфий вступает в игру как охотник: он видит следы мускусного оленя и следует по ним. Некоторое время олений след — верный для охотника ключ, но позже его проводником становится оленья мускусная железа. Пройти одну ступень, будучи ведомым запахом мускусной железы, лучше, чем преодолеть сто ступеней на пути по следу и блужданию вокруг него»<sup>32</sup>. Истина заключается в том, что весь поиск знания есть, по существу, форма молитвы. Научный наблюдатель природы — своего рода ищущий мистик в акте молитвы. Хотя в данный момент он следует только по следам мускусного оленя и тем самым скромно ограничивает метод своего поиска, присущая ему жажда знания в конце концов обязательно приведет его к той точке, когда запах мускусной железы станет лучшим проводником, чем оленьи следы. Только это увеличит его власть над природой и даст ему то видение абсолютно безграничного, к которому философия стремится, но которое она не в состоянии обрес-

<sup>32</sup> *Rumi Maulana Jalal al-Din. Mathnawi-Ma'nawi. Text ed. and transl. and commentary by R.A.Nicholson. 8 vols. L., 1925–1940, vol. IV, book 2, p. 230.*

ти. Видение без власти действительно дает моральную оценку, но не может дать устойчивой культуры. Власть без видения склонна стать деструктивной и негуманной. Обе (власть и видение. — М.С.) должны соединиться во имя духовного роста человечества.

Реальная цель молитвы, однако, лучше достижима, когда акт молитвы становится конгрегационным. Дух всякой истиной молитвы социален. В то же время отшельник покидает общество людей в надежде найти в уединении общение с Богом. Конгрегация — это ассоциация людей, которые, будучи воодушевлены одним и тем же стремлением, сосредоточиваются на какой-то одной цели и раскрывают свои внутренние самости под воздействием единого импульса. Психологической истиной является то, что ассоциация умножает нормальную силу человеческого восприятия, углубляет его эмоцию и динамизирует его волю до уровня, неизвестного ему в уединении личной индивидуальности. В самом деле, рассматриваемая как психологический феномен, молитва все еще остается тайной, поскольку психология до сих пор не раскрыла законов, связанных с усилением чувственности человека в ассоциативном состоянии. Для ислама, однако, эта социализация духовного озарения посредством совместной молитвы представляет собой вопрос особого интереса. Переходя от ежедневной конгрегационной молитвы к ежегодной церемонии вокруг центральной мечети Мекки, вы можете легко увидеть, как исламский институт поклонения постепенно увеличивает сферу человеческой ассоциативности<sup>33</sup>.

Молитва, таким образом, будь то индивидуальная или коллективная, является выражением внутренней тоски по ответу в страшной тишине вселенной. Это уникальный процесс открытия, посредством которого ищущее эго утверждает себя как раз в момент самоотрицания и тем самым открывает собственную ценность и свое оправдание как динамического фактора жизни вселенной. В полном соответствии с психологией ментального отношения в молитве, форма поклонения в исламе символизирует одновременно утверждение и отрицание. И все же, учитывая опыт человечества, свидетельствующий о том, что молитва, как внутренний акт, находит выражение в различных формах, Коран утверждает:

«Для каждой общины Мы определили обряды, которые они управляют, и пусть [последователи общин] не спорят с тобой об этом. Призывай [их] к твоему Господу, ведь ты — на прямом, верном пути.

Если же они станут препираться с тобой, то отвечай: „Аллах больше все ведает о том, что вы вершите.

---

<sup>33</sup> Речь идет о хадже — паломничестве в Мекку, одном из пяти «столпов» веры (обязательных к исполнению предписаний ислама).

Аллах рассудит вас в День воскресения в ваших спорах [друг с другом]“» (22:67–69).

Форма молитвы не должна быть предметом спора. Для духа молитвы безразлично, в какую сторону вы поворачиваете голову. Коран вполне определенно выражается по этому поводу:

«И восток и запад принадлежат Аллаху. И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху. Воистину, Аллах — всеобъемлющий, знающий [все]» (2:115).

«Благочестие состоит не в том, чтобы вы обращали ваши лица на восток и запад, но благочестив тот, кто уверовал в Аллаха, в Судный день, в ангелов, Писание, пророков, кто раздавал имущество, хоть оно было ему дорого, близким, сиротам, бедным, путникам и просящим подаяния, тратил его на рабов, совершал молитву, давал закат; [благочестивы] верные данной ими клятве, терпеливые в беде и в нужде и во время опасности. Это — те, которые правдивы, те, которые богобоязненны» (2:177).

Тем не менее мы не можем игнорировать того важного обстоятельства, что положение тела является реальным фактором в детерминации состояния ума. Выбор одного специального направления в мусульманском поклонении означает обеспечение единства чувств в конгрегации, и его форма в целом создает и усиливает чувство социального равенства, поскольку она направлена на устранение чувств социального или расового превосходства среди поклоняющихся. Какая невероятная духовная революция произойдет, и практически немедленно, если гордый аристократический брахман Южной Индии ежедневно будет стоять плечом к плечу с неприкасаемым! Из всеобъемлющего Эго, который творит и хранит все эго, следует сущностное единство всего человечества. Деление людей на расы, национальности и племена, согласно Корану, преследует только цели идентификации. Мусульманская форма объединения в молитве, помимо ее когнитивной ценности, является еще одним свидетельством стремления реализовать это сущностное единство человечества как факт жизни посредством уничтожения всех границ, разделяющих людей.

## Лекция четвертая

### **ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЭГО: ЕГО СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ**

Коран, с присущей ему простотой и силой, подчеркивает индивидуальность, а также уникальность человека и, я полагаю, имеет определенный взгляд относительно судьбы человека как единства жизни. Вследствие данного взгляда на человека как на уникальную индивидуальность — взгляда, который делает невозможным для одного индивида несение бремени другого и который возлагает только на него самого то, что положено ему в соответствии с его личным усилием, Коран приходит к отрицанию идеи искупления. Исходя из Корана, становятся совершенно очевидными три положения:

1. Человек — избранник Божий:

«Потом Господь избрал его [из числа других], простил и направил на прямой путь» (20:122).

2. Человек, несмотря на все свои недостатки, предназначен быть представителем Бога на земле:

«И сказал твой Господь ангелам: „Я поставлю на земле наместника“. Они спросили: „Поставишь ли Ты на земле того, кто будет грешить и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и святим Тебя?“ Аллах ответил: „Воистину, Я ведаю о том, что вам неведомо“» (2:30).

«Это Он сделал вас наследниками земли и возвысил по ступеням одних над другими, чтобы испытать вас в том, что Он даровал вам. Воистину, Он скор в наказании, и воистину, Он — прощающий, милосердный» (6:165).

3. Человек на свой страх и риск взял на себя ответственность быть свободной личностью:

«Воистину, Мы возложили ответственность на небеса, землю и горы, но они отказались нести ее, устранившись, и Мы возложили ее на человека, и он, будучи несправедливым и невежественным, понес ее» (33:72) (в переводе Икбала последняя строка звучит иначе: «и он понес ее, хотя оказался несправедливым и невежественным». — М.С.).

Однако, как это ни удивительно, человеческое сознание, составляющее сердцевину личности, никогда в истории мусульманской мысли реально не было объектом внимания. Мутакаллимы рассматривали душу как некую более тонкую материю или как простую акциденцию, которая умирает вместе с телом и воссоздается в Судный день. Мусульманских философов вдохновляла греческая мысль. В случае с другими школами (мусульманской мысли. — М.С.) следует помнить, что распространение ислама привело к включению в его границы народов, принадлежавших к различным религиозным верованиям, в частности несториан, иудеев, зороастрийцев, чьи интеллектуальные воззрения были сформированы концепциями культуры, задолго до этого доминировавшей по всей Средней и Западной Азии. Эта культура, в целом магическая по своему происхождению и развитию, имела дуалистическое представление о душе, которое мы находим более или менее отраженным в богословской мысли ислама. Только суфизм пытался понять смысл внутреннего опыта, который Коран провозглашает одним из трех источников знания наряду с Историей и Природой. Кульминация развития этого опыта в религиозной жизни ислама выражена в хорошо известных словах ал-Халладжа<sup>1</sup>: «Я есмь творческая истина». Современники ал-Халладжа, так же как и его последователи, интерпретировали эти слова в духе пантеизма. Однако отрывки из ал-Халладжа, собранные и опубликованные французским востоковедом Л.Массиньоном, не оставляют сомнения в том, что святой мученик не мог отрицать трансцендентности Бога. Истинное истолкование его опыта не означает капли, падающей в океан<sup>2</sup>, а означает реализацию и смелое утверждение в нетленном выражении реальности, а также постоянство человеческого эго в более глубокой личности. Восклицание ал-Халладжа кажется почти дерзким вызовом мутакалли-

---

<sup>1</sup> *al-Hallaj Husain b. Mansur. Kitab al-Tawasin. Transl. by Aisha Abd Ar-Rahman. Berkeley & London, 1974, Tasin VI, 23.*

<sup>2</sup> «Капли, падающие в океан» — часто используемая в суфизме метафора. Традиционно мотив «океан-капля» звучит, например, в «Бустане» Саади:

«Некая капля дождя упала из тучи,  
Исполнилась стыда, увидев просторы моря,  
Говоря: „Там, где море, — что значу я?  
Если есть оно, поистине меня нет“».

(Пер. Н.И.Пригариной.)

Икбал отходит от канонического содержания мотива:

«Ты не пренебрегай собой, о капля, неверно мыслящая:  
Упасть в море и не пытаться стать жемчужиной — позор,  
Ты не знаешь себе цены, — цена берется от тебя самого,  
В противном случае сверкающий лал (рубин. — М.С.)

всего лишь простой кусок камня».

(Пер. Н.И.Пригариной.)

мам<sup>3</sup>. Проблема современных исследователей религии, однако, состоит в том, что такого рода опыт, хотя и совершенно нормальный вначале, указывает, при своей зрелости, на неизвестные уровни сознания. Еще Ибн Халдун почувствовал потребность эффективного научного метода для исследования указанных уровней. Современная психология только недавно осознала необходимость такого метода, однако до сих пор не смогла пойти дальше открытия характерных особенностей мистических уровней сознания. Все еще не обладая научным методом для рассмотрения типа опыта (на основании которого делаются суждения, сходные с тем, которое сделал ал-Халладж), мы не можем воспользоваться возможной компетенцией указанного опыта в качестве дающего знание. Не в состоянии и концепции теологических систем, облаченные в терминологию практически мертвой метафизики, быть сколь-нибудь полезными для тех, кому довелось овладеть иной интеллектуальной подготовкой. Поэтому перед современным мусульманином стоит задача огромной сложности. Он должен переосмыслить всю мусульманскую систему, не порывая полностью с прошлым. Вероятно, первым мусульманином, ощутившим веление нового духа, был Шах Валиулла Делийский. Однако человеком, который целиком осознал важность, а также громадность задачи и чье глубокое проникновение в существо внутреннего смысла истории мусульманской мысли и жизни, в сочетании с широтой взгляда, рожденного его собственным глубоким знанием людей и нравов, позволило ему стать связующим звеном между прошлым и настоящим, был Джамал ад-Дин ал-Афгани. Если бы его неутомимая, но несколько распыленная энергия могла бы быть полностью направлена на ислам как на систему человеческой веры и поведения, мусульманский мир, в интеллектуальном смысле, зиждился бы сегодня на гораздо более солидном фундаменте. Единственный открытый для нас путь — применить к современному знанию уважительный, но независимый подход и оценить по достоинству учение ислама в свете указанного знания, даже если это и могло бы привести нас к разногласию с нашими предшественниками. Это я и предлагаю сделать в отношении предмета рассмотрения настоящей лекции.

В истории современной мысли Брэдли является тем, кто представляет наилучшее свидетельство невозможности отрицания реальности эго.

---

<sup>3</sup> Воскливание ал-Халладжа «Ана-л-хакк» традиционные богословы, как уже упоминалось, рассматривали как претензию мистика-мученика на самообожествление. Руми же по поводу обвинения в адрес ал-Халладжа писал следующее: «Некоторые люди считают это великой претензией, но выражение „Я есмь Бог“, напротив, свидетельствует о великом смирении. Человек, который говорит: „Я — слуга Божий“, тем самым утверждает, что существуют его „я“ и Бог. Тот же, кто заявляет „Я есмь Бог“, тем самым говорит: „Меня нет“. „Он (Бог. — М.С.) есть все, ничто не существует, кроме Бога, я — чистое небытие, я ничто“» (Discourses of Rumi. N. Y., 1977, p. 55–56).

В «Этических исследованиях» он признает реальности «я»<sup>4</sup>; в «Логике» он принимает это только за рабочую гипотезу<sup>5</sup>. Наконец, в своем произведении «Явление и Реальность» он подвергает это тщательному рассмотрению<sup>6</sup>. Действительно, две его главы о смысле и реальности «я» могут считаться своего рода современными Упанишадами относительно нереальности «Jiv Atama». По его мнению, критерием реальности является свобода от противоречия, и поскольку его критика обнаруживает, что имеющий предел центр опыта подвержен непримиримым противоположностям изменения и постоянства, единства и многообразия, поскольку это есть просто иллюзия. Каким бы ни виделось нам «я» — чувством, самоидентичностью, душой, волей, — оно может быть изучено только по канонам мысли, которая по своей природе относительна, а все «отношения» включают противоречия. И все же, несмотря на то, что данная жесткая логика представляет это в качестве массы смешанных понятий, Брэдли вынужден признать, что «я» может быть «в некотором смысле бесспорным фактом»<sup>7</sup>. Мы способны легко согласиться с тем, что это в своей ограниченности является несовершенным как единство жизни. Действительно, его природа есть целиком стремление к более инклюзивному единству, более эффективному, более сбалансированному и уникальному. Кто знает, как много различного рода внешних условий требуется ему для организации себя в качестве совершенного единства? На настоящей стадии своей организации оно не способно сохранять континуальность напряжения без постоянной релаксации в состоянии сна. Незначительные причины могут иногда нарушать его единство и уничтожать как контролирующую энергию. Тем не менее, хотя мысль и способна рефлексировать и анализировать, наше ощущение самости является конечным и достаточно сильным, чтобы выдавить из профессора Брэдли вынужденное признание ее (т.е. самости. — М.С.) реальности.

Ограниченный центр опыта поэтому реален, хотя его реальность слишком глубока для того, чтобы быть осмыслена. В чем же тогда характерная особенность это? Это раскрывает себя как единство того, что мы называем ментальными состояниями. Ментальные состояния не существуют в изоляции друг от друга. Они подразумевают и включают в себя один другое. Однако органическое единство этих взаимосвязанных состояний, или, скажем, событий, представляет собой единство особого рода. Оно существенно отлично от единства материального предмета, поскольку части последнего могут существовать в изолированности друг от друга. Ментальное единство совершенно уникально. Мы не можем

<sup>4</sup> Bradley F.H. Ethical Studies. Oxf., 1927, p. 80f.

<sup>5</sup> Bradley F.H. The Principles of Logic, 2 vols. Oxf., 1922, vol. 2, ch. ii.

<sup>6</sup> Bradley F.H. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. Oxf., 1930, p. 90–103.

<sup>7</sup> Ibid, p. 89.

сказать, что одно из моих убеждений расположено справа или слева от другого моего представления. Невозможно и утверждать, что мое восприятие красоты Тадж-Махала различно в зависимости от моей удаленности от Агры. Моя мысль о пространстве не является пространственно связанной с пространством. В самом деле, это может думать больше, чем обо одном пространственном порядке. Пространство пробужденного сознания и пространство сна не имеют взаимной связи. Они не вмешиваются друг в друга и не перекрывают один другое. Для тела существует только одно пространство. Это поэтому не является пространственно связанным, но его временной промежуток принципиально отличен от временного промежутка физического события. Длительность физического события протяженна в пространстве как факт настоящего; длительность это сконцентрирована в нем самом и связана с его настоящим и будущим на особый манер. Формирование физического события обнаруживает определенные знаки настоящего, которые показывают, что оно прошло через временную длительность, но эти знаки просто символизируют его временную длительность, а не длительность самого времени. Истинная временная длительность принадлежит только это.

Другой важной особенностью единства это является его сущностная приватность, которая раскрывает уникальность каждого это. Для того чтобы прийти к определенному заключению, все посыпки силлогизма должны быть признаны одним и тем же разумом. Если я признаю утверждение «все люди смертны», а другой человек признает утверждение «Сократ — человек», из этого невозможно сделать какого-либо заключения. Последнее возможно, только если оба утверждения будут признаны мною. Опять же, мое желание какой-то вещи является по существу моим. Его удовлетворение доставляет удовольствие мне лично. Если случится так, что все люди захотят одну и ту же вещь, удовлетворение их желаний не будет означать удовлетворения моего желания, когда я не получу желаемой вещи. Зубной врач может сочувствовать мне, когда у меня болит зуб, но он не в состоянии испытать чувства моей зубной боли. Мои удовольствия, горести и желания являются исключительно моими, образуя неотъемлемую часть только моего личного это. Мои чувства, неприязни и любовь, суждения и заключения исключительно мои. Сам Бог, когда передо мной открывается больше чем один ход действий, не в состоянии чувствовать, судить и выбирать за меня. Точно так же для того, чтобы узнать вас, я должен был знать вас в прошлом. Мое узнавание места или человека означает ссылку на собственный прошлый опыт, а не на прошлый опыт другого это. Именно эту уникальную взаимосвязь наших состояний мы и называем словом «я», и именно здесь начинает возникать великая проблема психологии. Какова природа этого «я»?

Для мусульманской богословской школы, главный представитель которой — ал-Газали, это есть простая, неделимая и неизменная духовная субстанция, полностью отличная от наших ментальных состояний и не подверженная влиянию хода времени. Опыт нашего сознания является единством, потому что наши ментальные состояния, так же как и многие другие качества, связаны с простейшей субстанцией, которая остается неизменной в течение постоянного изменения ее качеств. Мое узнавание вас возможно, только если я остаюсь неизменным между первоначальным восприятием и настоящим актом памяти. Интерес этой школы, однако, был не столько психологическим, сколько метафизическим. Но независимо от того, принимаем ли мы духовную сущность в качестве объяснения фактов опыта нашего сознания или же в качестве основания для бессмертия, я боюсь, что это не будет служить ни интересу психологии, ни метафизики. Кантовские ошибки чистого разума хорошо известны изучающим современную философию<sup>8</sup>. «Я мыслю», которое сопровождает каждую мысль, согласно Канту, есть чисто формальное условие мысли, а переход от чисто формального условия мысли к онтологической субстанции логически неправомерен. Даже если отвлечься от кантовского взгляда на предмет опыта, неделимость субстанции не доказывает ее неразрушимости, поскольку неделимая субстанция, как заметил сам Кант, может постепенно превращаться в ничто, подобно интенсивному качеству, или неожиданно прекратить существование. Такое статичное представление о субстанции не может служить и какому-либо интересу психологии. Прежде всего, трудно считать элементы опыта нашего сознания качествами духовной субстанции в том смысле, в котором, например, тяжесть тела является свойством этого тела. Наблюдение показывает, что опыт представляет собой особые акты референции, и, как таковые, они обладают собственным специфическим бытием. Они составляют... «новый мир», а не просто новые черты старого мира. Во-вторых, даже если мы будем считать опыты качествами, мы не сможем обнаружить, каким образом им присуща духовная субстанция. Словом, мы видим, что опыт нашего сознания не может дать нам ключ к эго, рассматриваемому как духовная субстанция, потому что, гипотетически, духовная субстанция не раскрывает себя в опыте. Далее можно отметить, что, учитывая невозможность различных духовных субстанций, контролирующих одно и то же тело в разное

---

<sup>8</sup> «Кантовские ошибки чистого разума» — имеются в виду рассуждения о паралогизме чистого разума, который Кант характеризует как «ложное по форме умозаключение с каким угодно содержанием. Но трансцендентальный паралогизм имеет трансцендентальное основание для ложного по форме умозаключения. Следовательно, подобное ошибочное умозаключение имеет свое основание в природе человеческого разума и потому должно сопровождаться неизбежной, хотя и не разрешимой иллюзией». (См. подробнее: Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н.Лосского. М., 1998, с. 313–352.)

время, эта теория не в состоянии предложить адекватного объяснения такого явления, как меняющаяся личность, в прошлом объяснимого одержимостью тела злыми духами.

И все же интерпретация опыта нашего сознания является единственным способом, которым мы можем постичь эго, если это вообще возможно. Давайте посмотрим, как современная психология проясняет вопрос о природе эго. Уильям Джеймс рассматривает сознание как «поток мысли» — сознательное течение изменений с осязаемой континуальностью<sup>9</sup>. Он обнаруживает своего рода стадный принцип, действующий в наших переживаниях, которые как бы имеют на себе «крючки», цепляющиеся друг за друга в течение ментальной жизни. Эго состоит из ощущений личной жизни и как таковое является частью системы мысли. Каждая пульсация мысли, настоящая или исчезающая, есть неделимое единство, которое знает и помнит. Определение исчезающего пульса по настоящему пульсу мысли, а настоящего — посредством следующего за ним есть эго. Такое описание нашей ментальной жизни чрезвычайно оригинально, но, осмелюсь полагать, не соответствует тому сознанию, которое мы обнаруживаем в себе. Сознание есть нечто единственное, заранее предполагаемое во всей ментальной жизни, и ни одна его часть не общается с другой. Такая точка зрения на сознание, далекая от того, чтобы дать нам какой-либо ключ к пониманию эго, полностью игнорирует относительно постоянный элемент в сознании. Не существует континуальности бытия между проходящими мыслями. Когда одна из них присутствует, другая полностью исчезла. И как может проходящая мысль, которая навсегда утрачена, быть известной и оценена настоящей мыслью? Я не хочу сказать, что эго есть к тому же взаимопроницающая множественность, которую мы называем опытом. Внутренний опыт — это эго за работой. Мы оцениваем само эго в акте восприятия, суждения и воления. Жизнь эго — своего рода напряжение, вызванное эго, вторгающимся в окружающую среду, и окружающей средой, вторгающейся в эго. Эго не стоит в стороне от этой арены взаимного вторжения. Оно присутствует в нем как направляющая энергия и сформировано, а также дисциплинировано своим собственным опытом. Коран ясно говорит об этой направляющей функции эго:

«Они станут спрашивать тебя о духе. Отвечай: „Дух [нисходит] по повелению Господа моего. Но вам [об этом] дано знать очень мало“» (17:85).

Для того чтобы понять смысл слова *амр*, мы должны помнить о различии, которое Коран проводит между *амр* и *хальк*. Прингл-Паттисон жалеет, что в английском языке содержится только одно слово — «творение» для выражения отношения между Богом и миром протяжен-

<sup>9</sup> James W. Principles of Psychology. 2 vols. N. Y., 1890, vol. 2, 449 ff.

ности, с одной стороны, и отношением Бога и человеческого эго — с другой. Арабский язык в этом отношении более удачлив. В нем два слова — *халк* и *амр* для выражения двух способов, посредством которых креативная деятельность Бога открывает себя нам. Как говорит Коран: «...Ему дано творить и повелевать...» (7:54). Этот стих означает, что сущностная природа души — направляющая, поскольку она проистекает из направляющей энергии Бога, хотя мы и не знаем, как Божественный *амр* функционирует в качестве эго-единств. Имя собственное, используемое в выражении «Рабби» («Господь мой»), проясняет, далее, природу и поведение эго. Оно должно предполагать, что душу следует понимать как нечто индивидуальное и специфическое со всевозможными вариациями, балансом и эффективностью ее единства. «...Каждый человек выбирает свой путь, а ваш Господь лучше знает, кто избрал прямой путь» (17:84). Таким образом, моя реальная личность не есть вещь, она — акт. Мой опыт — это только ряд актов, соотносящихся друг с другом и связанных вместе единством направляющей цели. Вся моя реальность содержится в моем направляющем отношении. Вы не можете воспринимать меня как вещь в пространстве или как набор переживаний во временном порядке, вы обязаны интерпретировать, понимать и оценивать меня по моим суждениям, волевым отношениям, целям и стремлениям.

Следующий вопрос заключается в следующем: как эго возникает внутри пространственно-временного порядка? Учение Корана по данному вопросу предельно ясно:

«Воистину, Мы сотворили человека из глиняного теста, потом же мы определили его в виде капли [семени] в надежное место.

Потом Мы превратили каплю в сгусток крови, кровяной сгусток — в кусок мяса, создали в куске мяса кости и покрыли кости мясом. **Потом Мы воплотили его (то есть человека) в новое создание** (выделено М.Икбалом. — М.С.).

Благословен Аллах, наилучший из создателей!» (23:12–14).

«Воплощение человека в новое создание» развивается на базе физического организма — того семейства под-эго, через посредство которого более глубокое Эго постоянно воздействует на меня и тем самым позволяет мне выстроить систематическое единство опыта. Значит ли тогда, что душа и ее организм — в Декартовом смысле, независимы друг от друга, хотя каким-то таинственным образом и связаны? Я склонен полагать, что гипотеза о материи как о независимой экзистенции совершенно необоснованна. Она может быть оправданна лишь на основании нашего восприятия, частичной причиной которого по крайней мере является материя, отличная от меня самого. Это нечто иное, чем я сам, предполагается обладающим определенными качествами, именуемыми первичными, которые соответствуют определенным ощущениям

во мне, и я оправдываю свою веру в эти качества на том основании, что причина должна иметь некоторое сходство со следствием. Но ведь сходство между причиной и следствием необязательно. Если мой успех в жизни причиняет горе другому человеку, мой успех и его горе не имеют между собой сходства. И тем не менее повседневный опыт и физическая наука исходят из предпосылки независимого существования материи. Давайте поэтому условно допустим, что тело и душа — взаимно независимы и в то же время некоторым образом таинственно связаны. Декарт был первым, кто указал на эту проблему, и я считаю, что его утверждение и конечный взгляд на нее были в значительной мере обусловлены влиянием манихейского наследия раннего христианства. Однако, если они взаимонезависимы и не влияют друг на друга, тогда изменения обоих происходят строго параллельно, благодаря некоего рода предустановленной гармонии, как полагал Лейбниц. Это сводит душу к роли пассивного наблюдателя того, что происходит в теле. Если же, с другой стороны, мы предположим, что они влияют друг на друга, то в этом случае как и когда именно происходит их взаимодействие и кому из двух принадлежит инициатива? Душа — орган тела, который она использует с физиологическими целями, и тело — инструмент души — вот два одинаково равных суждения теории взаимодействия. Ланговская<sup>10</sup> теория эмоции стремится показать, что в акте взаимодействия тело берет инициативу на себя. Существуют, однако, факты, опровергающие данную теорию, но здесь невозможно их детальное перечисление. Достаточно отметить, что, если даже тело берет на себя инициативу, разум вступает как согласующий фактор на определенной стадии развития эмоции, и это в равной мере верно в отношении других внешних стимулов, которые постоянно воздействуют на разум. Ответ на вопрос о том, будет ли эмоция возрастать далее или же будет продолжать действовать стимул, зависит от моего отношения к этому. В конечном счете разрешение разума решает судьбу эмоции или стимула.

Таким образом, и параллелизм, и взаимодействие — оба являются неудовлетворительными. И все же разум и тело становятся одним в действии. Когда я беру со стола книгу, мое действие является единичным и неделимым. Невозможно провести грань между долями участия в этом действии тела и разума. Они должны каким-то образом принадлежать к одной и той же системе, и, согласно Корану, они действительно относятся к одной и той же системе. «Ему принадлежит халяк (creation) и амр (direction)»<sup>11</sup>. Как понимать это? Мы видели, что тело не есть вещь,

---

<sup>10</sup> Икбал не уточняет, о каком Ланге идет речь. Судя по смыслу, имеется в виду Карл Георг Ланге.

<sup>11</sup> В статье "Self in the Light of Relativity" («Я» в свете теории относительности), опубликованной в "Crescent" (1925), Икбал определяет «халяк» и «амр» следующим образом: «Первое [слово] используется Кораном для обозначения связи материального мира

находящаяся в пустоте, оно есть система событий и действий. Система переживаний, которую мы называем душой или эго, есть также система действий. Это не снимает различия между душой и телом, это только приближает их друг к другу. Характерная черта эго — спонтанность; действия, составляющие тело, повторяют себя. Тело — это аккумулированное действие или привычка души и как таковое неотделимо от нее. Со стороны именно этот постоянный элемент сознания кажется чем-то устойчивым. Что же тогда материя? Семейство эго низшего порядка, из которого появляется эго более высокого порядка, когда их связь и взаимодействие достигают определенного уровня координации. Конечная Реальность, вероятно, раскрывает свою тайну и предоставляет ключ к пониманию своей конечной природы в мире, достигающем точки самоуправления. Тот факт, что более высокое возникает из более низкого, не лишает более высокое его достоинства и чести. Важно не происхождение вещи, а ее способность, значимость и конечный уровень. Даже если мы будем рассматривать основу жизни души как чисто физическую, из этого никоим образом не следует, что возникшее может быть сведено к тому, что дало ему жизнь и рост. Возникшее, как учат нас сторонники эмерджентной эволюции<sup>12</sup>, есть непредвиденный и новый факт на своем собственном уровне бытия, оно не может быть объяснено механистически. В самом деле, эволюция жизни показывает, что хотя вначале физическое доминировало над ментальным, ментальное по мере своего усиления стремится доминировать над физическим и может в конце концов подняться до уровня полной независимости. Не существует и такой вещи, как чисто физический уровень в смысле обладания материальностью, от природы неспособной развивать творческий синтез, который мы называем жизнью и разумом, и нуждающейся в трансцендентальном божестве для наполнения ее чувственным и ментальным. Конечное Эго, которое приводит к появлению возникающего, имманентно природе и описано Кораном как «Он — и первый, и последний, явный и сокровенный...» (57:3).

Такая точка зрения вызывает очень серьезный вопрос. Мы уже видели, что эго не является чем-то устойчивым. Оно организует себя во времени, оформляется и дисциплинируется собственным опытом. Далее, ясно, что потоки причинности вливаются в него со стороны Природы и от него — к Природе. Так детерминирует ли эго свою собственную

---

с Богом, а последнее — связи человеческого „я“ с Божественным „Я“...Амр отличен от Бога, но не изолирован от него» (цит. по: *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S.A. Vahid. Lahore, 1964, p. 113).

<sup>12</sup> Эмерджентная эволюция (от англ. emergent — «внезапно возникающее») — концепция развития, сложившаяся в работах С.Александера и английского биолога и философа К.Л.Моргана. Представляет собой учение об «уровнях существования». Движущая сила эволюции в «низусе» (лат. *nisus* — устремление, порыв), т.е. в стремлении к высшему, отождествляемому с божественным — целью развития.

деятельность? Если да, то как самодетерминация эго связана с детерминизмом пространственно-временного порядка? Является ли личная причинность особого рода причинностью или же только замаскированной формой Природного механизма?

Утверждают, что два рода причинности не являются взаимоисключаемыми и что научный метод в равной мере применим к человеческому действию. Человеческий акт размышления понимается как конфликт мотивов, которые рассматриваются не как собственно присущие эго настоящие и унаследованные тенденции действия и бездействия, а как многочисленные внешние силы, борющиеся друг с другом, подобно гладиаторам, на арене разума. И все же окончательный выбор оценивается как факт, детерминированный **самой мощной** силой, а не результатом состояющихся мотивов, как чисто физический эффект. Я придерживаюсь твердого мнения относительно того, что контroversия между защитниками Механицизма и Свободы возникает из ошибочного взгляда на действие разума, которое современная психология, забыв о своей собственной независимости как науки, содержащей специальный набор фактов для наблюдения, решила отнести за счет эго буквальной имитации физических наук. Мнение о том, что деятельность эго есть наследование мыслей и идей, в конечном счете сводимых к единицам ощущений, является не чем иным, как еще одной формой атомистического материализма, составляющего основу современной науки. Такое мнение не может не вызвать сильную презумпцию в пользу механистической интерпретации сознания. Есть, однако, некоторое облегчение в мысли о том, что новая немецкая психология, известная как конфигурационная психология<sup>13</sup>, может преуспеть в обеспечении независимости психологии как науки, точно так же как теория эмерджентной эволюции может в конце концов сделать независимой биологию. Эта новейшая немецкая психология учит нас тому, что тщательное изучение разумного поведения обнаруживает факт «проникновения в тайное», помимо непрерывного ряда ощущений. Это «проникновение в тайное» есть оценка, которую эго дает временной, пространственной и причинной связи вещей — выбор, так сказать, фактов в комплексном целом, с учетом задачи или цели, которые эго поставило перед собой в настоящее время. Именно это усилие в опыте целенаправленного действия и успех, который я в конце концов достигаю, добившись своих «целей», убеждают меня в моей собственной эффективности.

Существенной чертой целенаправленного действия является эго видение будущей ситуации, которая, кажется, не находит никакого объяс-

---

<sup>13</sup> «Конфигурационная психология» — речь, видимо, идет о так называемой структурной психологии, получившей развитие в работах двух учеников В.Вундта, а именно Освальда Кюльпе (Oswald Külpe, 1862–1915) и Эдварда Брэдфорда Титчнера (E.V.Titchener, 1867–1927).

нения в терминах психологии. Правда состоит в том, что причинная цепь, в которой мы пытаемся найти место для эго, сама является искусственным конструктом эго, созданным им ради собственных целей. Эго призвано жить в нем, не сводя его к системе, которая бы дала ему некоторого рода уверенность относительно поведения окружающих его вещей. Взгляд на окружающую среду как на систему причины и следствия является, таким образом, незаменимым орудием эго, а не конечным выражением природы Реальности. Действительно, интерпретируя Природу в этом ключе, эго понимает и управляет своим окружением, тем самым приобретая и усиливая собственную свободу.

Итак, элемент управления и направляющего контроля в деятельности эго ярко показывает, что оно есть свободная индивидуальная причинность. Оно разделяет жизнь и свободу Конечного Эго, Которое, допуская возникновение ограниченного эго, способного к личной инициативе, ограничило тем самым собственную свободу воли. Эта свобода сознательного поведения вытекает из взгляда, которого придерживается Коран, в отношении деятельности эго:

«Скажи [, Мухаммад]: „Истина [, с которой я пришел к вам], — от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто [не] хочет, пусть не верует“...» (18:29).

«Если вы вершите добро, то вершите для себя; если же вы вершите зло, то опять же для себя...» (17:7).

В самом деле, ислам признает очень важный факт человеческой психологии, то есть подъем и снижение способности действовать свободно, и он жаждет сохранить способности действовать свободно в качестве постоянного и неуничтожимого фактора жизни эго. Время ежедневной молитвы, которая, по словам Корана, восстанавливает «самообладание» эго, приближая его к соприкосновению с конечным источником жизни и свободы, предполагает спасение эго от механизмирующего воздействия сна и дела. Молитва в исламе — уход эго от механизма к свободе.

Невозможно, однако, отрицать, что идея судьбы проходит через весь Коран. Этот вопрос стоит рассмотреть в особенности потому, что Шпенглер в «Закате Европы», кажется, полагает, что ислам равнозначен полному отрицанию эго<sup>14</sup>. Я уже объяснил вам мое понимание такира — судьбы, как мы находим его в Коране. По утверждению самого Шпенглера, существуют два способа сделать мир нашим собственным. Первый — интеллектуальный, другой из-за отсутствия лучшего выражения — витальный. Интеллектуальный способ заключается в понимании мира как жесткой причинно-следственной системы. Витальный — в абсолютном признании неизбежной необходимости жизни, которая рассматривается как целое, которое, развивая собственное внутреннее богатство, создает

<sup>14</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2, с. 240.

последовательное время. Такой витальный способ овладения миром есть то, что Коран описывает как *иман*. Иман — это не просто пассивная вера в одно или больше положений определенного рода, это живая убежденность, порожденная редким опытом. Только сильные личности способны возвыситься до такого опыта и заключенного в нем более высокого «фатализма». Говорят, Наполеону принадлежат слова: «Я — вещь, а не личность». Таков один из способов, с помощью которого выражает себя объединяющий опыт. В истории мусульманского религиозного опыта, который, по словам Пророка, состоит в «создании Божественных атрибутов в человеке», этот опыт нашел свое выражение в таких фразах, как «Я есть творческая истина» (ал-Халладж), «Я есть Время» (Мухаммад), «Я есть говорящий Коран» (Али), «Слава мне» (Байазид<sup>15</sup>). В более высоком мусульманском суфизме объединяющий опыт не есть ограниченное эго, предающее забвению свою собственную идентичность посредством некого растворения в безграничном Эго. Он, скорее, Безграничное, вступающее в любовные объятия ограниченного. Как говорит Руми:

«Божественное знание затерялось в знании святого! И как могут люди поверить в такое?»

Фатализм, подразумеваемый в данном отношении, не есть отрицание эго, как, кажется, склонен думать Шпенглер, это — жизнь и безграничная власть, которая не признает никаких препятствий и может заставить человека тихо совершать молитвы, когда вокруг него свистят пули.

Но разве не верно, скажете вы, что на протяжении веков в мире ислама господствовал фатализм самого деградирующего рода? Это верно и имеет под собой историю, которая требует отдельного рассмотрения. Здесь же достаточно отметить, что тот род фатализма, который европейские критики ислама именуют словом *кисмат*, был обусловлен отчасти философской мыслью, отчасти политической целесообразностью и постепенно исчезающей силой жизненного импульса, который первоначально ислам придал своим последователям. Философия, искавшая смысл причины применительно к Богу и принимавшая время за существо отношений между причиной и следствием, не могла не прийти к представлению о трансцендентности Бога, предшествующего миру и воздействующего на него извне. Таким образом, Бог рассматривался как последнее звено в цепи причинности и в конечном счете как реальный автор всего того, что происходит в мире.

Далее, практический материализм оппортунистических омейядских правителей Дамаска нуждался в оправдании своих преступлений в Кербеле<sup>16</sup> и спасении результатов мятежа эмира Муавии от возможности

<sup>15</sup> Имеется в виду упоминавшийся в третьей лекции Абу Йазид ал-Бистами.

<sup>16</sup> Речь идет о жестоком убийстве 10 октября 680 г. ал-Хусейна б. Али — сына четвертого «праведного халифа» в неравном бою с омейядским войском. Шииты счи-

народного восстания. Утверждают, что Мабад сказал Хасану Басрийскому, что Омейяды убили мусульман и приписали свои действия указаниям Божиим. «Эти враги Божьи, — ответил Хасан, — лжецы». Так возник, несмотря на открытые возражения мусульманских богословов, фатализм, деградирующий мораль, и правовая теория, известная как теория «свершившегося факта», ради поддержания интересов узкого круга лиц. Все это вовсе неудивительно. И в наше время философы изобрели некоторого рода интеллектуальное оправдание современной капиталистической общественной системы. Гегелевское представление о Реальности как о вечном разуме, из которого вытекает сущностная рациональность реального, и представление Огюста Конта об обществе как организме, в котором специальные функции извечно приписаны каждому органу, — примеры такого рода оправданий. То же самое, кажется, произошло и в исламе. Но поскольку мусульмане всегда стремились оправдать свои различающиеся мнения (относительно тех или иных положений) Корана, даже за счет искажения его прямого смысла, фаталистическая интерпретация оказала далеко идущее влияние на мусульманские народы. Я мог бы в связи с этим привести несколько примеров явно ложных интерпретаций, но настало время обратиться к проблеме бессмертия.

Ни одна эпоха не рождала такого количества литературы о бессмертии, как наша, и эта литература продолжает расти, несмотря на успехи современного материализма. Чисто метафизические аргументы тем не менее не могут дать нам позитивной веры в личное бессмертие. В истории мусульманской мысли Ибн Рушд подошел к проблеме бессмертия с сугубо метафизической точки зрения и, я осмелюсь утверждать, не достиг каких-либо результатов. Он проводил различие между чувством и разумом, вероятно, из-за использованных в Коране выражений *нафс* («душа») и *рух* («дух»). Эти выражения, которые, по всей видимости, указывают на конфликт двух противоположных принципов в человеке, ввели в заблуждение многих мыслителей в исламе. Однако если дуализм Ибн Рушда базировался на Коране, то я боюсь, что он все-таки ошибался, поскольку слово *нафс*, насколько мне известно, не использовалось в Коране в каком-либо техническом смысле, допускаемом мусульманскими теологами. Разум, согласно Ибн Рушду, не есть форма тела, он принадлежит к другому порядку бытия и трансцендентен индивидуальности. Поэтому он универсален и вечен. Это означает, что, поскольку объединяющий разум трансцендентен индивидуальности, его проявление в качестве множества единств в многообразии человеческих личностей является простой иллюзией. Вечное единство разума может означать, как полагает Ренан, вечность человечества и цивилизации, но это вовсе

---

тают ал-Хусейна мученически погибшим святым и чтят его гробницу как одну из главных своих святынь. Кербела — место паломничества шиитов.

не означает личного бессмертия<sup>17</sup>. В самом деле, точка зрения Ибн Рушда выглядит схожей с положением Уильяма Джеймса о трансцендентальном механизме сознания, которое оперирует некоторое время в физической среде, а затем ради чистой забавы оставляет ее.

В наши времена линия аргументации в защиту личного бессмертия — в целом этическая. Но этические аргументы, такие, как у Канта, и современная ревизия его аргументов зависят от рода веры — либо в осуществление требований справедливости, либо в незаменимость и уникальность деятельности человека как индивидуально преследующего безграничные идеалы. У Канта бессмертие находится за пределами спекулятивного разума, это — постулат практического разума, аксиома человеческого нравственного сознания. Человек требует и стремится к высшему благу, которое состоит одновременно из добродетели и счастья. Но добродетель и счастье, долг и желания, согласно Канту, понятия разнородные. Их единство не может быть достигнуто в пределах узкого отрезка времени жизни человека в этом чувственном мире. Поэтому нам приходится постулировать нетленную жизнь ради постепенного достижения человеком единства взаимоисключаемых понятий добродетели и счастья, а существование Бога — для окончательного свершения этого слияния. Неясно, однако, почему слияние добродетели и счастья требует бесконечного времени и как Бог может свершить слияние взаимоисключаемых понятий. Эта неубедительность метафизических аргументов привела многих мыслителей к принятию возражений современного материализма, который отрицает бессмертие, утверждая, что сознание есть просто функция мозга и потому перестает существовать с прекращением мозговой деятельности. Уильям Джеймс полагает, что такое отрицание бессмертия убедительно только в том случае, если считать, что функция, стоящая под вопросом, будет продуктивной. Однако факт того, что определенные ментальные изменения различаются в соответствии с определенными телесными изменениями, не оправдывают заключения о том, что ментальные изменения вызываются изменениями телесными. Функция не обязательно продуктивна, она может быть разрешающей, или передающей, наподобие триггера в самостреле или рефлектирующих линз.

Точка зрения, предполагающая, что наша внутренняя жизнь существует благодаря действию в нас некоего трансцендентного механизма, каким-то образом выбирающего физическую среду на короткий период времени, не дает нам никаких гарантий континуальности содержания нашего актуального опыта. Я уже отмечал в этих лекциях должный путь встречи с материализмом. Науке, безусловно, следует избрать для изучения только определенные специфические аспекты Реальности, исключив остальные. Было бы чистым догматизмом со стороны науки утверждать, что аспекты Реальности, избранные ею, являются единственными аспектами, достой-

---

<sup>17</sup> Rénan E. Averroës et l'averroïsme: essai historique. P., 1882, p. 136f.

ными изучения. Нет сомнения в том, что человек обладает пространственным аспектом, но это не единственный его аспект. Существуют другие аспекты человека, такие, как оценивание, унитарный характер целенаправленного опыта и поиск истины, которые наука должна обязательно исключить из области своих исследований и понимание которых требует категорий, отличных от тех, которые используются наукой.

Есть тем не менее в истории современной мысли одна позитивная точка зрения на бессмертие — я имею в виду ницшеанскую<sup>18</sup> доктрину Вечного Возвращения<sup>19</sup>. Эта точка зрения заслуживает рассмотрения не только потому, что Ницше утверждал ее с пророческим пылом, но также и по той причине, что она обнаруживает реальную тенденцию в современной мысли. Эта идея приходила на ум и другим к тому времени, когда она пришла к Ницше как поэтическое вдохновение, а зачатки ее можно обнаружить также у Герберта Спенсера<sup>20</sup>. Фактически не столько сила идеала, сколько его логическая демонстрация привлекла этого пророка современности (Ницше. — М.С.). Это само по себе свидетельство того факта, что позитивные взгляды на конечные вещи являются скорее результатами работы Воображения, чем Метафизики. Однако Ницше придал своей доктрине форму логически обоснованной теории, и я считаю, что мы должны рассмотреть ее именно в таком виде. Доктрина исходит из предположения о том, что количество энергии в мире постоянно и в конечном счете ограничено. Пространство есть только субъективная форма, и бессмысленно утверждать, что мир — в пространстве, то есть что он расположен в абсолютной пустоте. Тем не менее в своем воззрении на время Ницше разделяет взгляды Канта и Шопенгауэра. Время не есть субъективная форма, это — реальный и бесконечный процесс, который может быть воспринят только как «периодический». Таким образом, ясно, что невозможно рассеивание энергии в бесконечно пустом пространстве. Центры этой энергии ограничены в числе, и их комбинация вполне поддается вычислению. У этой вечно активной энергии нет ни начала, ни конца, нет устойчивости, нет первого или последнего изменения. Поскольку время ограничено, постольку все возможные комбинации энергетических центров уже

---

<sup>18</sup> Отношение Икбала к Ницше было настолько противоречивым, что одни рассматривают его в определенной мере подверженным влиянию Ницше, другие же считают его противником великого нигилиста.

<sup>19</sup> Ницшеанская доктрина о «вечном возвращении» и его концепция о сверхчеловеке тесно взаимосвязаны. Исходя из того, что время бесконечно, а число возможных комбинаций и положений различных сил конечно, Ницше утверждает постоянную повторяемость событий. Для демонстрации смысла указанной доктрины он использовал образ дороги и стоящих на ней ворот с надписью «Мгновение». От этих ворот дорога бежит назад, все, что произошло в прошлом, может произойти и в будущем. «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности Ницше выдвинул вечное возвращение».

<sup>20</sup> Spencer H. *First Principles: A System of Synthetic Philosophy*. L., 1911, p. 549 ff.

исчерпаны. Ничего нового в мире не происходит, все, что случается сейчас, случалось ранее бесчисленное количество раз и будет случаться бесчисленное количество раз в будущем. По мнению Ницше, порядок всего, что происходит в мире, должен быть стабильным и неизменным, ибо к тому моменту, когда бесконечное время будет пройдено, центры энергии должны будут сформировать некие определенные модели поведения. Само слово «Возвращение» предусматривает эту стабильность. Далее мы должны прийти к заключению, что комбинация центров энергии, которая однажды имела место, всегда обязательно вернется, иначе не гарантировано возвращение даже сверхчеловека.

«Все возвратилось: Сириус и паук, ваши мысли в данный момент и эта последняя ваша мысль — все возвратится. Человек! Вся твоя жизнь, подобно песочным часам, всегда будет возобновлена и всегда будет снова иссякать. Кольцо, в котором ты — не более чем камушек, будет вечно блистать как новое»<sup>21</sup>.

Таково ницшеанское Вечное Возвращение. Оно — не что иное, как более жесткий механизм, базирующийся не на установленных фактах, а только на рабочей гипотезе науки. Ницше не пытается серьезно решать и проблему времени. Он считает его объективным и рассматривает только как бесконечный ряд событий, возвращающихся снова и снова. А время, рассматриваемое как вечное круговое движение, делает бессмертие абсолютно недопустимым. Ницше сам чувствует это и характеризует свою доктрину не как доктрину о бессмертии, но скорее как точку зрения на жизнь, которая делает бессмертие недопустимым. Но что делает бессмертие допустимым, по мнению Ницше? Ожидание того, что возвращение комбинации центров энергии, которая составляет мое личное существование, является необходимым фактором в рождении той идеальной комбинации, которую он называет «сверхчеловеком». Но сверхчеловек в прошлом являлся бесчисленно много раз. Его рождение неизбежно. Как эта перспектива может дать мне какое-то желание? Мы

---

<sup>21</sup> Икбал использует в лекциях изложение ницшеанской доктрины «вечного возвращения», данное в кн.: Tsanov R. The Problem of Immortality: Studies in Personality and Value. L., 1924. Приведенная им цитата из Ницше, видимо, взята Цановым из «Воли к власти», представляющей собой собрание заметок, афоризмов, приписываемых Ницше и опубликованных посмертно его сестрой. Ницшеведы считают, что «Воля к власти» не дает достоверного представления о взглядах Ницше и «ни в коем случае не может рассматриваться как его последнее или основное сочинение» (Kaufman W. The Portable Nietzsche. N. Y., 1977, p. 13.). Упомянутая выше доктрина наиболее ярко выражена в сочинении «Так говорил Заратустра». Последнего Ницше именуется «учителем вечного возвращения».

«Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия.

Все погибает, все вновь устрояется; вечно строится тот же дом бытия. Все разлучается, все снова друг друга приветствует; вечно остается верным себе кольцом бытия» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1990, с. 158).

можем желать того, что абсолютно ново, а абсолютно новое немислимо с точки зрения Ницше, которая есть не что иное, как фатализм худший, чем тот, который резюмирован словом *кисмат*. Подобная доктрина, далекая от того, чтобы подвигнуть человека на борьбу за жизнь, направлена на уничтожение тенденций к действию и ведет к расслаблению эго.

Обратимся теперь к учению Корана. Коранический взгляд на судьбу человека является отчасти биологическим. Я говорю отчасти, потому что Коран высказывает в этой связи определенные утверждения о биологической природе, которые мы не в состоянии понять без более глубокого проникновения в природу жизни. Например, он упоминает *барзак* — состояние, представляющее, вероятно, ожидание между Смертью и Воскресением. Воскресение также, по-видимому, понимается им иначе. Коран не аргументирует его возможность, как это делает христианство, очевидностью актуального воскресения какого-либо исторического персонажа. Представляется, что он принимает и утверждает воскресение как универсальный феномен жизни, в некотором смысле присущий также птицам и животным (Икбал имеет в виду аят 38 суры 6: «Нет ни одного животного, [ходящего] по земле, ни летающей на крыльях птицы, которые, подобно вам, не объединялись бы в сообщество, — ведь Мы ничего не упустили в [этом] Писании, — а потому все они будут собраны перед своим Господом». — М.С.).

Однако, прежде чем мы обратимся к деталям коранической доктрины личного бессмертия, мы должны отметить три обстоятельства, которые совершенно очевидны из Корана и относительно которых нет и не может быть различных мнений:

1. Что эго имеет начало во времени и не предсуществует своему появлению в пространственно-временном порядке. Это ясно из аята, который я процитировал только что выше.

2. Что согласно коранической точке зрения, не существует возможности возврата на эту землю. Это ясно из следующего стиха:

«Когда же перед кем-либо из них предстанет смерть, он взмолится: „Господи! Верни меня [в этот мир]:

быть может, я свершу праведное дело в том, чем я пренебрег“. Так нет же! То, что он говорит, всего лишь [пустые] слова. Позади тех, кто уходит из мира, [будет] преграда (*Barzakh*) до того, как их воскресят» (23:99–100) (курсив М.Икбала).

«...[клянусь] полной луной, что вы будете переходить из одного состояния в другое» (84:18–19).

«Думали ли вы о семени, что вы извергаете?

Вы его создаете или Мы творим?

Мы предопределили вам смерть, и никто не опередит Нас

в том, чтобы заменить вас подобными вам и *вновь воссоздать вас*

такими, какими вы [себе] и не представляете» (56:58–61) (курсив М.Икбала).

3. Что конечность не является несчастьем:

«Каждый, кто [обитает] на небесах и земле, предстанет пред Милостивым только как раб,  
ведь Он уже подвел итог числу людей и пересчитал [каждого],  
и каждый предстанет перед Ним в День воскресения поодиночке»  
(19:93–95) (курсив М.Икбала).

Это очень важное утверждение и оно должно быть воспринято правильно с тем, чтобы обеспечить ясное понимание исламской теории спасения. Ограниченное эго предстанет перед безграничным Эго в незаменимой единичности своей индивидуальности для того, чтобы самому узреть последствия собственных прошлых поступков и судить о перспективах своего будущего.

«Каждому человеку Мы надели на шею список судьбы и в День воскресенья представим ее ему в виде развернутого свитка [и скажем]:  
„Читай свой свиток! Сегодня ты сам разберешься: достаточно пересчитать [свои деяния на земле]“» (17:13–14).

Какова бы ни была окончательная судьба человека, она не предполагает полной свободы от ограниченности как высшего состояния человеческого счастья. «Неустанное вознаграждение» человека заключается в постепенном культивировании им самообладания, уникальности и интенсивности своей деятельности как эго. Даже сцена «Мирового Конца», непосредственно предшествующая Дню воскресения, не может повлиять на совершенное спокойствие зрелого эго:

«[В День воскресения] затрубят в трубу и будут повержены [словно] молнией и те, кто на небесах, и те, кто на земле, кроме тех, кого Аллах пожелает [помиловать]...» (39:68) (курсив М.Икбала).

Кто может стать объектом подобного исключения, кроме тех, чье эго достигло самой высокой точки напряжения? А кульминация такого развития достигается тогда, когда эго способно сохранять полное самообладание даже в случае прямого контакта с всеобъемлющим Эго:

«...взор его (т.е. Мухаммада) не отрывался [от происходящего] и не переходил [границы дозволенного]» (53:17).

Таков идеал совершенной человечности в исламе. Нигде он не нашел более высокого поэтического выражения, чем в персидских стихах, говорящих о переживании святым Пророком Божественного сияния:

«Моисей потерял сознание от поверхностного сияния Реальности; ты же взирал на самую сущность Реальности с улыбкой!»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Строки из стихотворения, приписываемого Джамали Делийскому (ум. в 1535 г.). Аллюзия на коранические аяты 53:17 и 7:143.

Пантеистический суфизм, конечно, не может одобрять такой точки зрения и выдвигает вопросы философского характера. Как возможно, чтобы Безграничное и ограниченное эго взаимно исключали друг друга? Может ли ограниченное эго как таковое сохранять свою ограниченность рядом с Безграничным Эго? Данное затруднение основано на ошибочном понимании истиной природы безграничного. Истинное безграничное не означает безграничной протяженности, которая не может быть представлена без охвата всех имеющихся ограниченных протяженностей. Его природа состоит в интенсивности, а не в экстенсивности, и как только мы фиксируем наше внимание на интенсивности, мы начинаем видеть, что ограниченное эго должно быть **отличным**, хотя и **не изолированным** от Безграничного. Рассматриваемый экстенсивно, я поглощен пространственно-временным порядком, к которому принадлежу. Рассматриваемый же интенсивно, я считаю тот же пространственно-временной порядок как конфронтрующий с «другим», совершенно чуждым мне. Я отличен и в то же время тесно связан с тем, чему я обязан своей жизнью и существованием. При учете указанных трех положений, остальная часть доктрины легко постигаема. Согласно Корану, перед человеком открыта возможность принадлежать смыслу мира и стать бессмертным:

*«Неужели человек полагает, что он будет предоставлен самому себе [безо всяких обязанностей]?*

*Разве не был он изроненной каплей [семени]?* (курсив М.Икбала). Потом он превратился в сгусток крови, а Он создал его и придал ему совершенный облик.

И Он сотворил из него супружескую пару: мужчину и женщину. Так неужели [после этого] Он не в состоянии воскресить мертвых?» (75: 36–40).

Маловероятно, чтобы существо, эволюция которого заняла миллионы лет, было бы выброшено как нечто ненужное. Однако оно может иметь смысл в мире только как постоянно возвышающееся эго:

*«Клянусь душой [человеческой] и Тем, кто ее сотворил и придал ей соразмерность,*

*кто внушил ей и ее грехи, и ее благочестие.*

*Преуспел тот, кто очистился душой* (у М.Икбала „возвысил душу“ и курсив).

*Понес урон тот, кто сокрыл [злое] в душе* (курсив М.Икбала)» (91:7–10).

А как сделать так, чтобы возвысить душу и спасти ее от сокрытия злого? Действием:

*«Благословен Тот, в чьих руках власть,*

*кто властен над всем сушим,*

*который сотворил смерть и жизнь, дабы подвергнуть вас испытанию и увидеть, кто же лучше из вас по деяниям. Он — великий, прощающий* (курсив М.Икбала)» (67:1–2).

Жизнь открывает простор для деятельности эго, а смерть — первое испытание его сложной деятельности. Нет действий, дающих наслаждение и причиняющих боль, есть только действия, сохраняющие и уничтожающие эго. Именно деяние готовит эго к исчезновению или дисциплинирует его для будущей жизнедеятельности. Принцип деяния, сохраняющего эго, — уважение эго к самому себе так же, как и к другим. Тогда личное бессмертие не является нашим правом, оно должно быть достигнуто личным усилием. Человек — только кандидат (на бессмертие. — М.С.). Самая гнетущая ошибка материализма состоит в его предположении, что ограниченное сознание исчерпывает свой объект. Философия и наука являются только одним способом подхода к такому объекту. Существуют другие пути подхода, открытые нам, и смерть, если настоящее действие достаточно укрепило эго против потрясения, вызываемого физическим уничтожением, есть только своеобразный переход к тому, что Коран описывает как барзак. Данные суфийского опыта показывают, что барзак представляет собой состояние сознания, характеризующееся изменением отношения эго ко времени и пространству. В этом нет ничего неправдоподобного. Гельмгольц был первым, кто обнаружил, что нервному возбуждению требуется время для того, чтобы достичь сознания. Если это так, то наше нынешнее физиологическое строение находится в основании нашего нынешнего воззрения на время, и если эго выживет после уничтожения этого строения, изменение нашего отношения ко времени и пространству вполне естественно. Подобное изменение не является для нас чем-то совершенно неизвестным. Огромная конденсация впечатлений, которая происходит в нашей жизни во время сна, и экзальтация памяти, которая иногда имеет место в момент смерти, обнаруживает способность эго к различным стандартам времени. Состояние барзака поэтому не кажется просто пассивным ожиданием. Это состояние, в котором эго схватывает проблеск новых аспектов Реальности и готовится приспособить себя к ним. Оно должно быть состоянием огромного психического расстройств, особенно в случае зрелых эго, у которых естественно развились устойчивые модели функционирования в специфическом пространственно-временном порядке, и может означать уничтожение для менее удачливых из них. Тем не менее эго обязано продолжать бороться до тех пор, пока оно не сможет собраться с силами и добиться своего воскресения. Последнее, таким образом, не является внешним событием. Это завершение жизненного процесса в самом эго. Воскресение, будь оно универсальным или индивидуальным, есть не что иное, как учет прошлых достижений эго и его будущих возможностей. Коран утверждает, что феномен воскресения эго аналогичен первому рождению эго:

«Человек спрашивает: „Неужели после того, как я умру, меня поднимут [из могилы] живым?“

Разве запамятовал человек, что в давние [времена] Мы создали его из ничего? (курсив М.Икбала)» (19:66–67).

«Мы predeterminedили вам смерть, и никто не опередит Нас в том, чтобы заменить вас подобными вам и вновь воссоздать вас такими, какими вы [себе] и не представляете.

Вы ведь знаете о том, как вас создали в первый раз, так почему бы вам не призадуматься?» (56:60–62).

Как человек появился впервые? Предложенный в последних строках двух процитированных выше аятов аргумент фактически открывает перед мусульманскими философами новую перспективу. Джахиз (ум. в 266 г.х.) первый намекнул на перемену в жизни животных, вызываемую миграцией и окружающей средой в целом. Общество, известное как «Братья чистоты», развило точку зрения Джахииза. Ибн Мискавейх (ум. в 421 г.х.), однако, был первым мусульманским мыслителем, который представил ясную и во многих отношениях глубокую современную теорию происхождения человека. Совершенно естественным и полностью соответствующим духу Корана было то, что Руми рассматривал проблему бессмертия как проблему биологической эволюции, а не как проблему, которая может быть разрешена аргументами чисто метафизической природы, как это полагали другие философы ислама. Теория эволюции, однако, принесла современному миру вместо надежды и жизненного энтузиазма отчаяние и беспокойство. Причину тому следует искать в ничем не обоснованной современной исходной посылке относительно того, что настоящее строение человека, как ментальное, так и физиологическое, есть последнее слово биологической эволюции и что смерть, рассматриваемая как биологическое событие, не имеет конструктивного смысла. Миру сегодня требуется Руми, чтобы дать надежду и разжечь костер энтузиазма в отношении к жизни. Здесь можно привести его неповторимые строки:

«Сначала человек появился в разряде неорганических вещей,  
затем он перешел в разряд растений.  
Годами он жил как одно из растений,  
не помня о том, сколь отлично было его неорганическое состояние.  
А когда он перешел из растительного состояния в животное,  
он не помнил о своем растительном состоянии ничего,  
кроме влечения, которое испытывал к миру растений,  
особенно во время весны и благоухающих цветов,  
подобно влечению к матерям их младенцев,  
не знающих причины своего влечения к материнской груди...  
И наконец, как вам известно, Творец  
возвысил человека от животного состояния до человеческого.  
Так человек переходил от одного природного порядка к другому,

до тех пор, пока не стал таким мудрым, знающим и сильным,  
каким он есть сегодня.

У него нет памяти о своих прежних душах,  
и его настоящая душа снова изменится»<sup>23</sup>.

Однако вопрос, который вызвал множество разномнений среди мусульманских философов и теологов, состоит в том, предполагает ли возрождение человека возрождение его прежней физической среды. Большинство, в том числе Шах Валиулла, последний великий богослов ислама, склонно считать, что этот процесс включает в себя по крайней мере некоторую физическую среду, удобную для нового окружения эго. Мне кажется, что такая точка зрения обусловлена главным образом тем, что эго, как индивидуум, немислимо без какого-то вида локальной привязанности или эмпирического фона. Следующие стихи несколько проясняют данный вопрос:

«Неужели после того как мы умрем и превратимся во прах, [то воскреснем]? Это Воскресение далеко [от возможного].

*Мы знаем, что земля пожирает их [тела], ибо у Нас — Писание, сохраняющее [все]* (курсив М.Икбала)» (50:3–4).

По моему мнению, данный аят явно указывает на то, что природа мира такова, что для него открыта возможность поддерживать каким-то иным путем тот тип индивидуальности, который необходим для окончательной реализации человеческой деятельности, даже после распадаения того, что, кажется, определяет его индивидуальность в его настоящем окружении. Каков этот иной путь, мы не знаем. Не достигаем мы и большего понимания природы «второго творения», связывая его с каким-то телом, сколь бы тонким оно ни было. Аналогии Корана только указывают на это как на факт, однако они не означают раскрытия его природы и характера. С точки зрения философии поэтому мы не можем пойти дальше следующего признания: учитывая прошлую историю человека, маловероятно, чтобы его жизненный путь пришел к концу с распадом тела.

Тем не менее, согласно учению Корана, возрождение эго приносит ему «острый взгляд» (50:22), благодаря которому он ясно видит самоустановленную «судьбу, надетую на шею» (имеется в виду ранее упомянутый аят 17:13: «Каждому человеку Мы надели на шею список судьбы...». — М.С.). Рай и Ад — состояния, а не местонахождения. Описания Корана являются зрительными выражениями внутреннего факта, то есть характера. Ад, по Корану, «[Это] — разоженный огонь Аллаха, который вздымается пламенем над [горящими] сердцами» (104:6–7. — М.С.), — есть мучительная реализация человеческой неудачи. Рай —

<sup>23</sup> Rumi J. Mathnawi, book IV, verses 3637–3641, 3646–3648.

радость триумфа над силами распада. В исламе нет вечного проклятия. Слово «вечность», используемое в ряде стихов, связанных с Адом, объясняется самим Кораном как означающее только период времени<sup>24</sup>. Время не может быть совершенно нерелевантным для развития личности. Характер имеет тенденцию стать постоянным, его изменение должно требовать времени. Ад поэтому, в понимании Корана, не есть пропасть вечных пыток, исходящих от мстительного Бога, это — корректирующий опыт, который может укрепить эго, вновь ощутившее живительное дуновение Божественной Благодати. Да и Рай не является праздностью. Жизнь одна и непрерывна. Человек всегда движется вперед, чтобы вечно получать новые излияния, исходящие от Безграничной Реальности, которая «каждый миг является в новом величии»<sup>25</sup>. А тот, кто получает Божественное излияние, не есть пассивный получатель. Каждый акт свободного эго рождает новую ситуацию и тем самым открывает новые возможности для творческого раскрытия.

---

<sup>24</sup> М.Икбал имеет в виду аяты 21–22 суры 78: «Воистину, ад — это ...место, куда возвращаются творящие беззаконие».

<sup>25</sup> Видимо, речь идет об аяте 29 суры 55, которая в русском переводе звучит несколько иначе: «...Он каждый день занят делом».

---

## **Лекция пятая**

### **ДУХ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

«Мухаммад Аравийский вознесся на высочайшие Небеса и вернулся. Клянусь Богом, если бы я достиг того же положения, я бы никогда не вернулся». Это слова великого мусульманского святого Абдо Кудуса Гангосского. Наверно, во всей суфийской литературе трудно отыскать другой случай, когда в одном предложении с такой точностью раскрывалось бы психологическое различие между пророческим и мистическим типом сознания. Мистик не желает вернуться из состояния «опыта единения», и даже тогда, когда он, как ему и следует поступить, возвращается, его возвращение не имеет большого значения для человечества в целом. Возвращение же пророка созидательно. Он возвращается, для того чтобы включиться в поток времени, дабы контролировать силы истории и тем самым творить новый мир идей. Для мистика пребывание в «опыте единения» есть нечто конечное, для Пророка — это пробуждение в самом себе потрясающих психологических сил, рассчитанных на полное преобразование человеческого мира. Желание видеть свой опыт воплощенным в живой мировой силе является для Пророка наиважнейшим. Таким образом, его возвращение означает своего рода практическую проверку ценности религиозного опыта. Воля Пророка в своем творческом акте оценивает одновременно себя и мир конкретного, в котором она пытается объективизироваться. Проникая в предстоящий перед ним непроницаемый материал, Пророк раскрывает себя самому себе и взору истории. Поэтому другим способом оценки пророческого религиозного опыта могло бы быть изучение созданного им типа человечности и мира культуры, который возник из духа его Послания. В настоящей лекции я хотел бы ограничиться только последним. Мой замысел состоит не в том, чтобы дать описание достижений ислама в области знания. Я бы, скорее, хотел обратить ваше внимание на некоторые важнейшие концепции исламской культуры для того, чтобы понять процесс формирования идей, который лежит в их основе, и тем самым узреть выражаемый через них дух. Однако, прежде чем я приступлю к этому,

необходимо понять культурную ценность великой исламской идеи — я имею в виду конечность института пророчества<sup>1</sup>.

Пророк может быть определен как человек, обладающий особым типом мистического сознания, в котором «опыт единения» имеет тенденцию выхода за пределы границ индивида и открытия возможностей к переориентации, а также к преобразованию сил коллективной жизни. Конечный центр жизни индивида тонет в собственной бесконечной глубине только для того, чтобы возникнуть вновь, с новой силой разрушить старое и раскрыть новые направления жизни. Такая связь с корнем собственного бытия ни в коей мере не является особенностью одного лишь человека как такового. В самом деле, то, как слово *вахи* (вдохновение) используется в Коране, свидетельствует о том, что Коран рассматривает его в качестве универсального свойства жизни: хотя его природа и характер различны на различных стадиях эволюции жизни<sup>2</sup>. Растение, свободно произрастающее в пространстве, животное, развивающее новый орган для того, чтобы приспособиться к новой окружающей среде, и человеческое существо, получающее свет из внутренней глубины жизни, — все это примеры вдохновения, различающиеся по своему характеру в соответствии с потребностями того, кто получает вдохновение, или же нуждами вида, к которому он принадлежит. Итак, у меньшинства человечества развивается психическая энергия, которую я называю пророческим сознанием — тип экономии индивидуальной мысли и выбора посредством предоставления готовых решений, выборов и способов действия.

Однако с рождением разума и критической способности жизнь в своих собственных интересах сдерживает формирование и развитие нерациональных типов сознания, в которых психическая энергия протекала на более ранней стадии человеческой эволюции. Человек управляется преимущественно страстью и инстинктом. Индуктивный разум, который один только делает человека хозяином окружающей среды, представляет собой достижение; и родившись однажды, он должен быть усилен посредством сдерживания роста других видов знания. Нет сомнения, что древний мир создал несколько великих философских систем в то время, когда человек был относительно примитивен и управляем более или менее силой внушения. Но мы не должны забывать, что

---

<sup>1</sup> Идея конечности пророчества пророка Мухаммада зафиксирована, в частности, в 40-м аяте 33-й суры: «Мухаммад — не отец кого-либо из ваших мужей, а только Посланник Аллаха и печать (т.е. завершающий череду Божьих посланников. — М.С.) пророков. Аллах ведает о всем сущем».

<sup>2</sup> В Коране Аллах «внушает» вдохновение не только Пророкам, но и небесам («Он завершил это, сотворив семь небес за два дня, и каждому небу внушил в откровении его обязанности...» 41:12); земле (99:5); ангелам (8:12); пчелам («Твой Господь внушил пчеле: „Воздвигай улья в горах, на деревьях и строениях“») (16:68) и т.д.

эта система построения в древнем мире была работой абстрактной мысли, которая не могла выйти за пределы систематизации смутных религиозных верований и традиций, дать нам какое-либо понимание конкретных жизненных ситуаций.

Если рассматривать вопрос с данной точки зрения, тогда Пророк ислама видится стоящим между древним и современным миром. Он принадлежит к древнему миру постольку, поскольку дело касается источника его откровения, что же касается духа его откровения, то он принадлежит современному миру. В нем жизнь раскрывает иные источники знания, соответствующие ее новому направлению. Рождение ислама, как я надеюсь здесь убедительно доказать, есть рождение индуктивного разума. В исламе пророчество достигает своего совершенства благодаря обнаружению необходимости собственного упразднения. Это включает в себя пронизательное понимание того, что жизнь не может навсегда удерживаться в управляемой узде; что для полного самосознания человек должен наконец опереться на свои собственные ресурсы. Упразднение духовенства и наследственной власти в исламе, постоянное обращение к разуму и опыту в Коране, а также акцент, который он делает на Природу и Историю как источники человеческого знания, — все это различные аспекты одной и той же идеи конечности пророчества. Идея тем не менее не означает того, что мистический опыт, который качественно не отличается от опыта пророческого, теперь перестал существовать как витальный факт. Действительно, Коран считает как *анфус* («я»), так и *афак* («мир»)³ источниками знания⁴. Бог раскрывает Свои знаки во внутреннем и внешнем опыте, а долг человека — решать вопрос о возможности обретения знания всех аспектов опыта. Идею конечности пророчества, таким образом, не следует рассматривать как утверждение того, что конечная судьба жизни есть полное замещение эмоции разумом. Такое и невозможно и нежелательно. Интеллектуальная ценность данной идеи состоит в ориентации на появление независимого критического отношения к мистическому опыту посредством рождения веры в то, что в истории человечества пришел конец любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение. Вера такого рода является психологической силой, противодействующей росту подобного авторитета. Функция данной идеи заключается в открытии новых горизонтов знания в области внутреннего опыта человека. Точно так же первая часть формулы ислама⁵ создала и усилила дух критического наблюдения за внешним опытом человека, лишив силы природы того божественного характера, которым наделяла их

---

³ Букв. перевод с араб. соответственно «души» и «миры». — *Примеч. ред.*

⁴ См. Коран (41:53).

⁵ Имеется в виду первая часть основного положения исламского религиозного учения: «Нет бога, кроме Аллаха» или «Нет бога, кроме Бога».

более ранняя культура. Таким образом, мистический опыт каким бы необычным и ненормальным он ни был, должен рассматриваться мусульманином как совершенно естественный и открытый для критического изучения, наряду с другими аспектами человеческого опыта. Это становится ясным из отношения самого Пророка к психическим состояниям Ибн Саида<sup>6</sup>. Функция суфизма в исламе состояла и продолжает состоять в систематизации мистического опыта, хотя следует признать, что Ибн Халдуун был единственным мусульманином, подход которого полностью соответствовал научному духу<sup>7</sup>.

Однако внутренний опыт лишь один из источников человеческого знания. Согласно Корану, существуют два других источника знания — Природа и История, а дух ислама лучше всего зрим в маркировке этих источников знания. Коран усматривает знаки Конечной Реальности в «солнце», «луне»<sup>8</sup>, в «удлиненности тени», в «смене дня и ночи»<sup>9</sup>, в «многообразии цвета кожи людей и их языков»<sup>10</sup>, в «смене дней успеха и неудач среди народов»<sup>11</sup> — фактически во всей природе — так, как она раскрывается чувственному восприятию человека. И долг мусульманина — размышлять над этими знаками, а не проходить мимо них, как «если бы он был глух и слеп»<sup>12</sup>, ибо тот, кто «не видит этих знаков в этой жизни, будет слеп к реальностям жизни, которая наступит»<sup>13</sup>. Этот призыв к [учету] конкретного в сочетании с постепенным осознанием того, что, согласно поучениям Корана, мир динамичен по своему происхождению, конечен и способен к росту, в конце концов привел мусульманских мыслителей к конфликту с греческой мыслью, которую в начале своей интеллектуальной деятельности они изучали с таким энтузиазмом. Не сознавая, что дух Корана был по существу антиклассическим, и полностью полагаясь на греческих философов, первым импульсом мусульманских мыслителей было желание понять Коран в свете греческой

---

<sup>6</sup> Ибн Саид (Ibn Sa'ad, ум. в 682 г.) упоминался в первой лекции.

<sup>7</sup> *Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History.* Transl. by F. Rosenthal, 3 vols. N. Y. & L., 1958, vol. 3, Section vi, Discourse: "The Science of Sufism".

<sup>8</sup> Об этом говорится, в частности, в аяте 37 суры 41: «Его знамения — это также и ночь и день, и солнце и луна».

<sup>9</sup> Коран (10:6) — «Воистину, смена дня и ночи, а также то, что сотворил Аллах на небесах и земле, — несомненные знамения для богобоязненных людей».

<sup>10</sup> Коран (30:22) — «И [еще] из Его знамений — создание небес и земли, разнообразие ваших языков и цветов [кожи]. Воистину, в этом — знамения для тех, кто обладает знанием».

<sup>11</sup> Видимо, имеется в виду аят 140 суры 3: «Если вам нанесена рана ныне, то подобная же рана была нанесена другому народу. Мы сменяем [благополучные и злополучные] для людей дни чередой...»

<sup>12</sup> Коран гласит (25:73): «[Рабы Милостивого] те, которые, когда их наставляют знамениями Господа, не падают [на землю] слепыми и глухими к [этим знамениям]».

<sup>13</sup> Коран (17:72) — «Кто слеп в этой жизни, слеп и в будущей, и к тому же он более других заблудший».

философии. Учитывая конкретный дух Корана и спекулятивный характер греческой философии, которая увлеклась теорией и игнорировала факт, подобная попытка была обречена на провал. И именно то, что последовало за тем провалом, представляет собой истинный дух мусульманской культуры, закладывая основания для современной культуры в некоторые из ее наиболее важных аспектов.

Этот интеллектуальный мятеж против греческой философии проявляется во всех сферах знания. Боюсь, что не смогу компетентно показать, как последний проявился в математике, астрономии и медицине. Он вполне ошутим в метафизической мысли ашаритов, однако в качестве наилучшим образом определившегося феномена он демонстрируется в мусульманской критике греческой логики. И это вполне естественно, ибо неудовлетворенность чисто спекулятивной философией означает поиск более надежного метода познания. Я полагаю, Наззам был первым, кто сформулировал принцип «сомнения» в качестве начала всякого знания. Ал-Газали, далее, расширил его в своем трактате «Воскрешение наук о вере»<sup>14</sup> и подготовил появление метода Декарта. Ал-Газали оставался в целом последователем аристотелевской логики. В своих «Кистас»<sup>15</sup> он представляет некоторые коранические аргументы в форме аристотелевских фигур, забыв о коранической суре, известной под названием «Поэты»<sup>16</sup>, в которой утверждение относительно того, что возмездие следует за отрицание пророков, делается на основании простого перечисления исторических прецедентов. Систематическое опровержение греческой логики было предпринято Ишраки<sup>17</sup> и Ибн Таймийа. Возможно, Абу Бакр<sup>18</sup> был инициатором критики аристотелевской первой фигуры, а в наше время его возражение, воспринятое в глубоко индуктивном духе, было переформулировано Джоном Стюартом Миллем<sup>19</sup>. Ибн Хазм в своих «Пределах логического знания» делает акцент на чувственном восприятии как источнике познания, а Ибн Таймийа в «Опровержении логики» показывает, что индукция есть единственная форма заслуживающего доверия аргумента. Так возник метод наблюдения и эксперимента. И это не было лишь делом теоретическим. Открытие ал-Бируни того, что мы называем временем реакции, и открытие ал-Кинди того, что ощущение пропорционально стимулу, явля-

---

<sup>14</sup> Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М., 1980.

<sup>15</sup> Арабское название трактата — «Худуд ал-мантик». Речь идет о трактате Газали «Правильные весы» («Ал-кистас ал-мустаким»). Кистас — весы с двумя чашами. Некоторые главы из этого трактата переведены на русский язык В.В.Наумкиным и опубликованы в «Воскрешении наук о вере».

<sup>16</sup> Сура 26.

<sup>17</sup> Ишраки — речь идет об упоминавшемся ранее ас-Сухраварди.

<sup>18</sup> Речь идет о б Абу Бакре Бакилани, упоминавшемся в третьей лекции.

<sup>19</sup> Икбал упоминает имя Милля в связи с его логическими взглядами («Система логики силлогической и индуктивной», 1843).

ются примерами применения указанного метода в психологии. Было бы ошибкой полагать, что экспериментальный метод является европейским открытием. Дюринг говорит, что концепции науки Роджера Бэкона являются более точными и ясными, чем у его знаменитого тезки. А где Роджер Бэкон получил свою научную подготовку? В мусульманских университетах Испании. В самом деле, часть пятая в его так называемом Большом труде, посвященная «перспективе», является практически повторением «Оптики» Ибн Хайтама. И вообще, трактат в целом свидетельствует о влиянии на его автора Ибн Хазма<sup>20</sup>. Европа довольно медленно признавала исламское происхождение своего научного метода. Однако полное признание этого факта наконец наступило. Позвольте мне привести два отрывка из работы Бриффолта «Создавая человечество»:

«Роджер Бэкон изучал арабский язык и арабскую науку под руководством арабов в Оксфордской школе. Ни Роджер Бэкон, ни его последующий тезка<sup>21</sup> не в праве считать своими заслугами введение экспериментального метода. Роджер Бэкон был не более чем одним из апостолов мусульманского научного метода в христианской Европе, и он неустанно заявлял, что знание арабского языка и арабской науки было для его современников единственным путем к истинному знанию. Дискуссии относительно того, кто был основателем экспериментального метода... являются частью огромного искажения истоков европейской цивилизации. Экспериментальный метод арабов к бэконовскому времени широко и активно культивировался по всей Европе»<sup>22</sup>.

«Наука — самый значительный вклад арабской цивилизации в современный мир, но его плоды созрели медленно. Только спустя долгое время после того, как мавританская культура<sup>23</sup> вновь погрузилась в темноту, великан, которого она породила, поднялся во весь рост. Но не только благодаря науке Европа вернулась к жизни. Другие разнообразные влияния со стороны исламской цивилизации также передали свой первый свет европейской жизни»<sup>24</sup>.

«Хотя нет ни одного аспекта европейского развития, в котором не прослеживалось бы решающее влияние исламской культуры, нигде оно не является столь очевидным и значительным, как в генезисе той силы, которая составляет постоянную отличительную мощь современного мира и высший источник его достижений — естествознание и научный дух.

---

<sup>20</sup> Комментатор считает, что в тексте лекции допущена опечатка, и речь на самом деле идет об упоминавшемся чуть выше Ибн Хайтаме.

<sup>21</sup> Имеется в виду Фрэнсис Бэкон.

<sup>22</sup> *Briffault R. The Making of Humanity. L., 1928, p. 202.*

<sup>23</sup> «Мавританская культура» — в английском языке «маврами» именуются марокканцы, а также мусульмане из числа арабов, испанцев и берберов, создавшие арабскую андалузскую цивилизацию, позже переселившиеся в Северную Африку (XI–XVII вв.).

<sup>24</sup> *Briffault R. The Making of Humanity, p. 202.*

Долг нашей науки перед арабской состоит не в удивительных открытиях революционных теорий, наука обязана арабской культуре значительно большим — самим своим существованием. Древний мир, как мы видели, был донаучным. Астрономия и математика греков были импортом, так и не привившимся в греческой культуре. Греки систематизировали, обобщали и теоретизировали. Однако способы исследования, требующие терпения, аккумуляции позитивного знания, тщательных научных методов, детальных и длительных наблюдений, а также экспериментальных наблюдений, были совершенно чужды греческому характеру. Только в эллинистической Александрии имел место какой-то подход к научной деятельности, проводимой в древнем классическом мире. То, что мы называем наукой, возникло в Европе в результате нового духа исканий, новых методов исследования, метода эксперимента, наблюдения, измерения, развития математики в неизвестной грекам форме. Тот дух и те методы были представлены европейскому миру арабами»<sup>25</sup>.

Первое, что следует отметить относительно духа мусульманской культуры: во имя познания она фиксирует внимание на конкретном, частном. Далее, ясно, что рождение метода наблюдения и эксперимента в исламе произошло не благодаря компромиссу с греческой мыслью, а вследствие продолжительного интеллектуального противоборства с ней. В самом деле, влияние греков, которых, по словам Бриффолта, главным образом интересовала теория, а не факт, скорее, склоняло к забвению мусульманского коранического видения и по крайней мере в течение двух столетий удерживало практический арабский характер от самоутверждения и возврата к самому себе. Поэтому я хочу самым решительным образом положить конец ошибочному представлению о том, что греческая мысль каким-то образом определила характер мусульманской культуры. Часть моей аргументации вы уже видели, другую — увидите ниже.

Познание должно начинаться с конкретного. Только интеллектуальная способность схватить частное и иметь над ним **власть** позволяет человеческому интеллекту выйти за пределы конкретного. Как гласит Коран:

«О сонм джиннов и людей! Если вы можете проникнуть за пределы небес и земли, то пройдите! Не пройдете вы, иначе как с **властью** (выделено М.Икбалом)» (55:33)<sup>26</sup>.

Однако мир, будучи совокупностью конкретных вещей, представляется в качестве некоего рода острова, окруженного чистой пустотой, для которого время, рассматриваемое как ряд взаимоисключаемых моментов, есть ничто и оно не имеет никакого влияния. Такое видение мира

<sup>25</sup> Ibid, p. 190–191.

<sup>26</sup> Пер. И.Ю.Крачковского (более близкий по смыслу к тексту Икбала).

ведет рефлексирующий ум в никуда. Мысль об ограниченности воспринимаемого пространства и времени подрывает ум. Конкретное как таковое есть идол, стоящий на пути движения разума, и для того, чтобы его преодолеть, разум должен преодолеть последовательное время и чистую пустоту воспринимаемого пространства. Как говорит Коран, «[Воистину], к Господу твоему — конечный исход» (53:42). Этот аят воплощает в себе одну из глубочайших коранических мыслей, ибо он со всей определенностью утверждает: конечный предел следует искать не в звездном направлении, а в бесконечной космической жизни и духовности. Интеллектуальное восхождение к этому конечному пределу длительно и мучительно, и мысль ислама, кажется, двигалась в совершенно отличном от греков направлении. Идеалом для греков, как отмечает Шпенглер, была пропорциональность, а не бесконечность. Только физическое рассмотрение конечного с его четко очерченными границами занимало умы греков. Напротив, в истории мусульманской культуры мы находим, что как в области чистого разума, так и в религиозной психологии, под которой я понимаю высокий суфизм, идеал проявляется как владение и наслаждение Бесконечным. В культуре при подобном подходе проблема пространства и времени становится вопросом жизни и смерти. В одной из настоящих лекций я уже отчасти показал вам, каким образом проблема пространства и времени представлялась мусульманским мыслителям, особенно ашаритам. Одной из причин, почему демокритовский атомизм никогда не был популярным в мире ислама, является то, что он исходит из предпосылки об абсолютном пространстве. Поэтому ашариты были вынуждены развивать иной вид атомизма и пытались преодолеть проблемы перцептивного пространства способом, схожим с современным атомизмом. Что касается математики, то здесь следует помнить о том, что со времен Птолемея (87–165) вплоть до Насира ат-Туси (1201–1274) никто серьезно не задумывался над проблемой демонстрации убедительности евклидовского постулата параллельности на основе перцептивного пространства. Ат-Туси был первым, кто нарушил спокойствие, царившее в мире математики в течение целого тысячелетия, и в своей попытке улучшить упомянутый постулат осознал необходимость отказа от перцептивного пространства. Таким образом, он подвел базу, какой бы непрочной она ни была, под сверхпространственное движение. Тем не менее ал-Бируни был тем, кто в своем подходе к современной математической идее функции усмотрел, с чисто научной точки зрения, недостаточность статичного взгляда на вселенную. И это тоже — явное отклонение от греческого воззрения. Идея функции вводит элемент времени в нашу картину мира. Она превращает неизменное в переменное и смотрит на вселенную как не на существующее, а на становящееся. Шпенглер полагает, что математическое понятие функции, «не намеченное ни в какой другой культуре»,

есть символ Запада<sup>27</sup>. Учитывая обобщение ал-Бируни ньютоновской формулы интерполяции из тригонометрической функции к любой другой, утверждение Шпенглера фактически не имеет под собой основания. Трансформация греческого понятия числа из чистой величины в чистое отношение фактически началась с движения ал-Хорезми от арифметики к алгебре. Ал-Бируни сделал определенный шаг вперед к тому, что Шпенглер описывает как хронологическое число, которое обозначает переход разума от существования к становлению. Действительно, новейшие тенденции в европейской математике имеют тенденцию, скорее, лишить время его исторического характера и свести к простой репрезентативности пространства. Вот почему взгляд Уайтхеда на Реальность, по всей видимости, должен быть привлекателен для мусульманских студентов в большей степени, чем взгляд Эйнштейна, в теории которого время теряет характер текучести и таинственным образом переводится в абсолютное пространство.

Параллельно с прогрессом математической мысли в исламе мы обнаруживаем постепенное формирование идеи эволюции. Джахиз был первым, кто заметил изменения в жизни птиц, вызываемые миграцией. Позже Ибн Мискавейх, современник ал-Бируни, придал данному явлению форму более определенной теории и принял ее в своем теологическом труде «Малое спасение» (al-Fauz-ul-Asghar). Я воспроизвожу здесь суть его эволюционной гипотезы не из-за ее научной ценности, а потому, что она проливает свет на направленность движения мусульманской мысли.

В представлении Ибн Мискавейха, растительная жизнь на самой низшей ступени эволюции не требует для своего рождения и развития какого-либо семени. Она также не увековечивает свои виды путем осеменения. Такого рода растительная жизнь отличается от минералов лишь небольшой способностью движения, которая вырастает в более высокие формы и проявляет себя далее в том, что растение раскидывает ветви и увековечивает свой [биологический] вид через осеменение. Сила движения постепенно возрастает до тех пор, пока не доходит до деревьев, обладающих стволом, листьями и плодами. На более высокой стадии эволюции находятся формы растительной жизни, нуждающиеся для своего роста в лучшей почве и климате. Последняя стадия развития достигается виноградной лозой и финиковой пальмой, которые расположены как бы на пороге животной жизни. Половое различие явно проявляется у финиковой пальмы. Помимо корней и коры она развивает нечто, функционирующее наподобие мозга животного, от полноты которого зависит жизнь финиковой пальмы. Это высшая стадия в развитии растительной жизни и прелюдия к жизни животных. Первый шаг к

---

<sup>27</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. М., 1993, с. 228.

животной жизни — свобода от земной укорененности, являющаяся зародышем сознательного движения. Это начальная стадия животности, в которой первым появляется чувство осязания, а последним — зрение. С развитием ощущений животное обретает свободу движения, как это происходит у червей, рептилий, муравьев и пчел. Животность, достигая своего совершенства в лошади среди четвероногих и в соколе среди птиц подходит наконец к границе человечности в виде обезьяны, которая лишь на один уровень стоит ниже человека на шкале эволюции. Дальнейшая эволюция приносит физиологические изменения с нарастающей силой различения и духовности до тех пор, пока человечество не освобождается от проблемы пространства и времени. Я уже изложил ранее точку зрения Ираки на стратификации времени, теперь я представляю вам суть его взгляда на пространство.

Согласно Ираки, существование некоего рода пространства относительно Бога очевидно из следующих аятов Корана:

«Неужели ты не знаешь, что Аллах ведает и то, что на небесах, и то, что на земле? Не бывает тайной беседы между тремя, чтобы Он не был четвертым; между пятью, чтобы Он не был шестым; [не бывает тайной беседы] между меньшим или большим [количеством людей], чем перечислено, без того, чтобы Он не был с ними, где бы они ни находились...» (58:7).

«В каком бы положении ты, [Мухаммад,] ни очутился, что бы ты ни читал из Корана и что бы вы (т.е. верующие) ни делали, Мы наблюдаем за вами с самого начала [ваших действий]. И не скроется от Господа твоего ни одно [из ваших деяний], будь оно весом даже меньше пылинки, поскольку все [это записано] в книге ясной» (10:61).

«Мы, воистину, создали человека и ведаем о том, что нашептывает ему его душа, и Мы более близки к нему, чем яремная вена» (50:16).

Однако нам не следует забывать, что слова «близость», «контакт» и «разлученность», которые применимы к материальным телам, неприменимы к Богу. Божественная жизнь находится в контакте с миром в целом по аналогии связи души с телом. Душа — ни внутри тела, ни вне его, она ни приближается, ни удаляется от него. И тем не менее ее контакт с каждым атомом тела реален, и невозможно представить этот контакт без того, чтобы расположить некоего рода пространство, которое бы соответствовало тонкости души. Значит, существование пространства в отношении Божественной жизни невозможно отрицать. Однако нам следует быть осторожным при определении того рода пространства, которое может быть приписано Абсолютности Бога. Существуют три вида пространства: пространство материальных тел, пространство нематериальных существ и Божественное пространство. Простран-

ство материальных тел, в свою очередь, подразделяется на три вида. Первый — пространство массивных тел, которым мы приписываем вместительность. В этом пространстве происходит движение, тела занимают соответствующие места и сопротивляются перемещению с них. Второй — пространство тонких тел, например воздуха и звука. В этом пространстве тела также оказывают друг другу сопротивление и их движение измеряется в терминах времени, которое, однако, представляется отличным от времени массивных тел. Воздух из трубки должен быть выведен, прежде чем другой воздух мог бы войти в нее, а время звуковых волн является практически ничем по сравнению со временем массивных тел. Третий — мы имеем пространство света. Солнечный свет мгновенно достигает самых отдаленных уголков земли. Так, скорость света и звуковое время сводятся почти к нулю. Поэтому ясно, что пространство света отлично от пространства воздуха и звука. Есть, однако, аргумент еще более весомый, чем приведенный выше. Свет свечи распространяется в комнате по всем направлениям, не замечая при этом воздуха в комнате. И это показывает, что пространство света более тонкое, чем пространство воздуха, которое не имеет входа в световое пространство. Учитывая тесную близость указанных пространств, невозможно отличить их друг от друга иначе как путем чисто интеллектуального анализа и духовного опыта. Опять же в горячей воде две противоположности — огонь и вода, — кажущиеся взаимопроникающими, не могут, исходя из различия их природы, существовать в одном и том же пространстве. Данный факт нельзя объяснить иначе как на основе предположения, что пространства двух субстанций, хотя они и очень близки друг к другу, тем не менее различны. Однако хотя элемент дистанции и не отсутствует полностью, возможности взаимного сопротивления в световом пространстве не существует. Свет свечи доходит лишь до определенной точки, а свет сотен свечей освещает одну и ту же комнату, не вымещая один другого.

Описав таким образом пространства физических тел, обладающих различными степенями тонкости, Ираки далее коротко касается основных разновидностей пространства, в которых оперируют различные нематериальные существа, то есть ангелы. Элемент удаленности не является полностью отсутствующим в этих пространствах, поскольку нематериальные существа, хотя они и способны с легкостью проходить через каменные стены, тем не менее не в состоянии обойтись без движения, которое, согласно Ираки, является свидетельством духовного несовершенства. Самой высокой ступени на шкале пространственной свободы достигает человеческая душа, которая по своей уникальной сущности не находится ни в покое, ни в движении. Так, проходя через бесчисленное разнообразие пространств, мы доходим до Божественного пространства, которое абсолютно свободно от всех измерений и является местом встречи всех бесконечностей.

Из данного изложения взглядов Ираки мы видим, как культурный мусульманин-суфий интеллектуально интерпретировал собственное духовное переживание времени и пространства в век, который не имел никакого представления о теориях и концепциях современной математики и физики. Ираки на самом деле пытается достичь концепции пространства как динамической видимости. Его ум, кажется, смутно борется с концепцией пространства как бесконечного континуума, и все же он не сумел оценить полную значимость своих идей отчасти потому, что не был математиком, а отчасти из-за своего естественного предрассудка относительно традиционной аристотелевской идеи о неизменном универсуме. Опять же взаимопроникновение сверхвременного «здесь» и сверхвечного «сейчас» в конечной Реальности предполагает наличие современного понятия пространства-времени, которое профессор Александер в лекции «Пространство, Время и Божество» считает матрицей всех вещей. Более пронизательный взгляд на природу позволил бы Ираки увидеть, что время является наиболее фундаментальным из этих двух составляющих, и не просто метафорой было бы утверждать, как это делает профессор Александер, что время есть разум пространства. Ираки представляет себе Божественное отношение к миру по аналогии с отношением человеческой души к телу; но вместо того, чтобы философски прийти к данной позиции через критику пространственного и временного аспектов опыта, он просто постулирует это представление на основе собственного духовного опыта. Недостаточно лишь свести пространство и время к исчезающей точке-мгновению. Философский путь, который ведет к Богу как к панпсихическому началу мира проходит через обнаружение живой мысли в качестве конечного принципа пространства-времени. Мысль Ираки, несомненно, двигалась в правильном направлении, однако его аристотелевские предрассудки в сочетании с отсутствием психологического анализа блокировали это продвижение. При своем взгляде на Божественное Время как на абсолютно лишённое изменения — взгляде, который явно базируется на неадекватном анализе опыта сознания, — ему не удалось раскрыть связь между Божественным Временем и временем последовательным и посредством такого раскрытия прийти, по существу, к исламской идее континуального творения, которая предполагает развивающийся мир.

Итак, все направления мусульманской мысли сходятся на динамичном понимании мира. Эта точка зрения еще более укрепилась благодаря теории Ибн Мискавейха о жизни как эволюционном движении и взгляду Ибн Халдуна на историю. История, или, говоря словами Корана, «Божьи дни», является третьим источником человеческого знания. Одним из самых существенных положений коранического учения является учение о том, что народ судится коллективно и страдает за свои дурные дела уже здесь и сейчас. Для того чтобы утвердить данное представле-

ние, Коран постоянно приводит исторические примеры и призывает читателя к размышлению над прошлым и современным опытом человечества.

«Мы отправили Мусу с Нашими знаменами [и повелели]: „Выведи твой народ из мрака к свету и напости им дни Аллаха» (курсив М.Икбала). Воистину, во всем этом — знаменания для любого терпеливого, благородного [человека]» (14:5).

«Среди созданных нами людей есть такие, которые ведут [прочих] прямым путем посредством истины и благодаря ей поступают справедливо.

*А тех, которые опровергают Наши знаменания, Мы одного за другим низвергаем [в ад] так, что они не заметят.*

*И [тем не менее ] Я даю им отсрочку, ибо то, что Я предрешил, неотвратимо (курсив М.Икбала)» (7:181–183).*

«Задолго до вас случалось, [что Аллах откладывал наказание неверных]. Так походите же по земле и посмотрите, каков был конец тех, кто опровергал [посланников] (курсив М.Икбала)» (3:137).

«Если вам нанесена рана ныне, то подобная же рана была нанесена другому народу. Мы сменяем [благополучные и злополучные] для людей дни чередой...<sup>28</sup> (курсив М.Икбала)» (3:140).

«И для каждой религиозной общины — свой срок (курсив М.Икбала)» (7:34).

Последний аят представляет собой, пожалуй, более специфическое историческое обобщение, которое в своей эпиграмматической формулировке предполагает возможность научного подхода к жизни общества, рассматриваемого в качестве организма. Поэтому большим заблуждением было бы полагать, что Коран не содержит в себе зародыша исторической доктрины. На самом деле, весь дух «Пролегомен» Ибн Халдуна стал результатом вдохновения, полученного автором от Корана. Даже своими суждениями о характере он в немалой степени обязан Корану. Имеется в виду длинный параграф, посвященный оценке характера арабов как народа. Весь параграф является, по существу, расширенным воспроизведением следующих ятов Корана:

«Бедуины — упорнейшие в неверии и лицемерии и наиболее склонные не принимать предписаний, ниспосланных Аллахом Своему Посланнику. Ведь Аллах — знающий, мудрый.

Среди бедуинов есть и такие, которые считают убытком то, что расходуют [на борьбу во имя Аллаха], и выжидают [неблаго-

---

<sup>28</sup> Примечательно, что Икбал цитирует аят не полностью, опуская его концовку: «...чтобы Аллах мог распознать тех, кто верует, и избрать шахидов из вас, — воистину, Аллах не любит нечестивцев».

приятных] для вас поворотов судьбы!<sup>29</sup> Да постигнут их [самих] превратности судьбы! Воистину, Аллах — слышащий, знающий» (9:97–98).

Однако коранический интерес к истории, рассматриваемой в качестве источника человеческого знания, представляет собой нечто большее, чем просто свидетельство наличия исторических обобщений. Он дает нам один из наиболее фундаментальных принципов исторического критицизма, поскольку точность в записи фактов, составляющих материал истории, является необходимым условием истории как науки, а точное знание признанных фактов в конечном счете зависит от тех, кто их сообщает. Первый принцип исторического критицизма состоит в том, что личный характер заявляющего является важным фактором при оценке его свидетельства. Коран гласит:

«О вы, которые уверовали! Если к вам придет нечестивец с какой-либо вестью, то разузнайте, [в чем дело], чтобы не поразить по неведению [невинных людей], а не то вам придется расплачиваться в том, что вы совершили» (49:6).

Именно из принципа, содержащегося в данном аяте и обращенного к тем, кто передавал традиции Пророка, постепенно и были развиты каноны исторического критицизма. Рост исторического чувства в исламе — увлекательнейшая тема. Кораническая апелляция к опыту, необходимость установления точности высказываний Пророка и желание предоставить потомкам устойчивые источники вдохновения — все эти факторы содействовали появлению людей, подобных Ибн Ишраки, Табари и Мас'уди. И все же история, как искусство возбуждения воображения читателя, есть только стадия в развитии истории в качестве подлинной науки. Возможность научного подхода к истории означает более широкий опыт, большую зрелость практического разума и, наконец, более полную реализацию определенных базовых идей, касающихся природы жизни и времени. Этих идей в основном две, и обе вытекают из основания коранического учения:

1. **Единство человеческого происхождения** (выделено М.Икбалом. — М.С.): «И Мы сотворили всех вас из одного дыхания жизни»<sup>30</sup>. Тем не менее представление о жизни как органическом единстве обретается медленно, рост [его влияния] зависит от вступления людей в основной поток мировых событий. Эта возможность была предоставлена исламу благодаря стремительному развитию обширной империи. Несомненно,

---

<sup>29</sup> Речь идет о материальной поддержке деятельности и военных операций, проводившихся Мухаммадом после хиджры.

<sup>30</sup> Икбал, видимо, вольно цитирует Коран, имея в виду такие его стихи: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одного живого существа...» (4:1) или «Именно Он сотворил вас из единой души...» (7:189).

менно, христианство задолго до ислама принесло человечеству послание о равенстве. Но как справедливо утверждает Флинт, «ни один христианский автор, и тем более кто-либо другой, в Римской империи не может считаться обладающим чем-то бóльшим, чем общей и абстрактной концепцией человеческого единства»<sup>31</sup>. А со времен Рима идея эта, кажется, не слишком углубилась и укоренилась в Европе. С другой стороны, рост территориального национализма, с его акцентом на то, что именуется национальными чертами, имел тенденцию, скорее, убить широкий гуманный элемент в искусстве и литературе Европы. Совершенно иное положение сложилось в исламе. Здесь указанная идея не была ни философским понятием, ни поэтической мечтой. Цель ислама как общественного движения состояла в том, чтобы превратить упомянутую идею в живой фактор повседневной жизни мусульман и тем самым спокойно и незаметно привести ее к более полной реализации.

**2. Обостренное чувство реальности времени и представление о жизни как о континуальном движении во времени** (выделено М.Икбалом. — М.С.). Именно эта концепция жизни и времени представляет основной интерес в воззрении Ибн Халдуна на историю и оправдывает флинтовский панегирик о том, что Платон, Аристотель, Августин — не ровня Ибн Халдуну, а все остальные вообще не достойны упоминания рядом с ним. Своими вышеприведенными замечаниями я не намерен подвергнуть сомнению оригинальность [взглядов] Ибн Халдуна. Я только хочу сказать, что, учитывая направление, в котором раскрывалась исламская культура, только мусульманин был способен смотреть на историю как на континуальное коллективное движение, реально неизбежное развитие во времени. Особый интерес в этом воззрении на историю представляет то, как Ибн Халдун понимает процесс перемен. Его концепция представляется чрезвычайно важной из-за вытекающего из нее вывода относительно того, что история, как континуальное движение во времени, является подлинно творческим движением, а не движением, чья направленность уже предопределена. Ибн Халдун не был метафизиком. На самом деле он был враждебен метафизике. Но принимая во внимание его концепцию времени, он может быть вполне отнесен к [разряду] предшественников Бергсона. Я уже обсуждал интеллектуальные свидетельства этой концепции в культурной истории ислама. Коранический взгляд на «смену дня и ночи»<sup>32</sup> как на символ конечной Реальности, которая «в каждый момент является в новом величии»<sup>33</sup>, тенденция в му-

---

<sup>31</sup> Flint R. History of the Philosophy of History in France, Belgium and Switzerland. Edinburgh, 1893, p. 86.

<sup>32</sup> Икбал не указывает аяты. О смене дня и ночи говорится, в частности, в 2:164, 3:190, 10:6, 23:80, 45:5.

<sup>33</sup> Вольное цитирование. В Коране (55:29) говорится: «Молят Его, кто на небесах и на земле, а Он каждый день занят делом».

сульманской метафизике считать время объективным, воззрение Ибн Мискавейха на жизнь как на эволюционное движение и, наконец, своеобразный подход ал-Бируни к концепции Природы как к процессу становления — все это составляло интеллектуальное наследие Ибн Халдуна. Его главная заслуга состоит в пронизательном понимании и систематическом выражении духа культурного движения, самым блистательным продуктом которого был он сам. В его гениальных трудах антиклассический дух Корана одержал окончательную победу над греческой мыслью, ибо для греков время было либо нереальным, как у Платона и Зенона, либодвигающимся по кругу, как у Гераклита<sup>34</sup> и стоиков. Каким бы ни был критерий, по которому оценивается творческое движение вперед, если оно понимается циклично, то оно перестает быть творческим. Вечное возвращение не есть вечное творение, это — вечное повторение.

Теперь мы в состоянии видеть истинное значение интеллектуального бунта ислама против греческой философии. Тот факт, что этот бунт зародился из сугубо теологического интереса, свидетельствует о том, что антиклассический дух Корана утвердил себя несмотря на [усилия] тех, кто начинал с желания интерпретировать ислам в свете греческой мысли.

Остается устранить грубейшее непонимание, порожденное широко известной книгой Шпенглера «Закат Европы». Две главы данной книги, посвященные проблеме арабской культуры, представляют собой самый важный вклад в историю азиатской культуры. Тем не менее они базируются на совершенно ложном понимании природы ислама как религиозного движения и инициированной им культурной деятельности. Главный тезис Шпенглера состоит в том, что любая культура есть особый организм, не имеющий никакой точки соприкосновения с культурами, которые предшествовали ему или следуют за ним. По существу, согласно его мнению, каждая культура обладает собственным специфическим взглядом на вещи, который совершенно недоступен людям, принадлежащим к иной культуре. В своем страстном желании доказать данный тезис он приводит огромное число фактов и объяснений с тем, чтобы показать, что дух Европы является насквозь антиклассическим. И этот антиклассический дух Европы полностью обязан своим существованием особому гению Европы, а не каким-либо импульсам, которые она могла получить от культуры ислама, который, по мнению Шпенглера, является насквозь «магическим» по своему духу и характеру. Шпенглеровский взгляд на современную культуру, по моему мнению, совершенно верен. В данных лекциях я пытался показать, что антиклассический дух совре-

---

<sup>34</sup> Гераклит считал главной характеристикой мира борьбу противоположностей и постоянный их переход (в этом смысле движение по кругу, о котором говорит Икбал): «...враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как луна и лира». (Пер. А.В.Лебедева. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989, с. 199.)

менного мира фактически вырос из протеста ислама против греческой мысли. Ясно, что такая точка зрения неприемлема для Шпенглера, поскольку, если бы можно было показать, что антиклассический дух современной культуры получил вдохновение от культуры, непосредственно ей предшествующей, тогда вся аргументация Шпенглера относительно полной независимости роста культур была бы разрушена. Боюсь, что желание Шпенглера отстоять данный тезис совершенно извратило его видение ислама как культурного движения.

Под «культурой магов» Шпенглер имеет ввиду обычную культуру, ассоциируемую с «группой религий магов», то есть иудаизм, древнюю халдейскую религию, раннее христианство, зороастризм и ислам. То, что ислам оброс наростом магии, я не отрицаю. На самом деле моя главная цель заключается в том, чтобы обеспечить видение духа ислама, освобожденного от этих магических наслоений, которые, по-моему, направили Шпенглера по ложному пути. Его невежество относительно мусульманского воззрения на проблему времени, а также того, как «я» в качестве свободного центра опыта нашло свое выражение в религиозном опыте ислама, просто ужасающе. Вместо того чтобы попытаться прояснить проблему, обратившись к истории мусульманской мысли, он предпочитает опираться в своем суждении на вульгарные представления о начале и конце времени. Вы только представьте себе образованного человека, который находил бы поддержку тезиса о так называемом фатализме ислама в таких восточных выражениях и пословицах, как «обогнать время» или «на все свое время!». Однако я уже достаточно много говорил в своих лекциях относительно происхождения и эволюции концепции времени в исламе, а также о человеческом эго как свободной силе. Ясно, что полный критический анализ шпенглеровского взгляда на ислам и культуру, которая выросла из него, потребовал бы целого тома. В дополнение к тому, что мною было уже сказано ранее, приведу здесь еще одно соображение общего характера.

«Суть пророческого учения, — утверждает Шпенглер, — уже сама по себе магическая. Существует один Бог — независимо от того, именуется ли Он Иеговой, Ахура-Маздой или Мардук-Баалом, — который является принципом добра, а все остальные божества либо бессильны, либо олицетворяют зло. С этой доктриной связывается вера в Мессию, особенно очевидная в Исе, но также прорывающаяся повсюду в течение последующих веков под давлением внутренней потребности. Это базовая идея магической религии, ибо она косвенно содержит концепцию мировой борьбы добра и зла, причем сила зла превалирует в срединный период, но добро в конце концов торжествует в Судный День»<sup>35</sup>. Если такая точка зрения на пророческое учение была бы приложена к

---

<sup>35</sup> Spengler O. *The Decline of the West*. 2 vols in one. Vol. 2. L., 1954, p. 206–207.

исламу, то это бы было явно искаженным представлением последнего. Следует отметить, что маг признавал **существование** ложных божеств, однако же он не обращался к поклонению им. Ислам отрицает само **существование** ложных божеств. В этом смысле Шпенглер не смог оценить культурной значимости исламской идеи конечности пророчества. Несомненно, одной из важных особенностей магической культуры является постоянное ожидание прихода нерожденных сынов Зороастра, Мессии или Святого Духа Четвертого евангелия. Я уже указывал, в каком направлении изучающий ислам должен искать культурное значение доктрины конечности пророчества. Более того, она может рассматриваться в качестве психологического средства избавления от магического состояния постоянного ожидания, которое склонно вести к ошибочному взгляду на историю. Ибн Халдун, учитывая дух своего собственного воззрения на историю, полностью раскритиковал и, как я полагаю, уничтожил так называемое пророческое основание в исламе идеи, аналогичной по крайней мере, по своим психологическим воздействиям, первоначально магической идее, которая вновь появилась в исламе под давлением магической мысли<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> См.: *Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History.* Transl. by F. Rosenthal. 3 vols. N. Y. & L., 1985, vol. 2, p. 156–200. Имеется в виду идея махди.

## **Лекция шестая**

### **ПРИНЦИП ДЕЙСТВИЯ В СИСТЕМЕ ИСЛАМА**

Ислам как культурное движение отвергает старое статичное воззрение на мир и придерживается динамичного взгляда. В качестве эмоциональной системы единения он признает ценность индивидуума как такового и отрицает кровнородственные отношения в качестве основы человеческого единения. Кровнородственные отношения имеют земную укорененность. Поиск чисто психологического фундамента человеческого единения становится возможным только в том случае, если вся человеческая жизнь по своему происхождению духовна<sup>1</sup>. Такое понимание соизидательно новыми лояльностями, без какого-либо поддерживающего их существование церемониала, и позволяет человеку освободиться от земного. [Император] Константин пытался использовать христианство в качестве системы единения. Его [христианства] неспособность действовать как такого рода система<sup>2</sup> побудила императора Юлиана вернуться к старым римским богам и попытаться возложить на них философские интерпретации. Современный историк цивилизации следующим образом обрисовал состояние цивилизационного мира к тому времени, когда на сцене Истории появился ислам:

«Тогда казалось, что великая цивилизация, построение которой потребовало четыре тысячелетия, находится на грани распада и что человечество может вернуться к тому состоянию варварства, когда каждое

<sup>1</sup> В Коране неоднократно повторяется, что Бог вдохнул в человека Свой дух: «Когда же Я отолью его и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц и бейте челом» (15:29); «Потом Он придал ему форму, вдохнул в него частицу Своего духа и даровал вам слух, зрение и сердце. Но мало вы благодарны!» (32:9).

<sup>2</sup> Икбал допускает неточность при характеристике раннего христианства. Ср. с описанием периода становления христианства, данным С.С.Аверинцевым: «Раннехристианские общины имели много сходства с товариществами и культовыми сообществами, характерными для быта Римской империи; но в отличие от последних они приучали своих членов думать не только о своих нуждах и локальных интересах, но о (мистических понятиях) судьбах всего мира. Раскинутые по всей империи и за ее пределами общины ошущали свое единство как члены „вселенской“ церкви» (Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Т. 4. М., 2001, с. 304).

племя и секта находились в противоборстве друг с другом, а закон и порядок были неизвестны. Более старые племенные санкции утратили свою силу. По этой причине старые имперские методы больше не могли оперировать. Новые санкции, созданные христианством, вызывали разделение и разрушение — вместо единения и порядка. Это было время преисполненное трагедии. Цивилизация, словно гигантское дерево, чья крона образовала свод над миром и чьи ветви породили золотые плоды искусства, науки и литературы, шаталось от того, что его ствол не оживлялся струящимся соком набожности и благоговения, а сгнил до основания вследствие ураганов войн и продолжал удерживаться лишь благодаря цепям древних традиций и законов, готовым пасть в любую минуту. Существовала ли какая-либо эмоциональная культура, которая была бы способна вновь объединить человечество и спасти цивилизацию? Такая культура должна была бы быть качественно новой, поскольку старые санкции и церемониалы были уже мертвы, а создать другие подобного же типа потребовало бы столетий»<sup>3</sup>.

Продолжая повествование, автор говорит о том, что мир предстал перед необходимостью формирования новой культуры, которая бы заменила культуру трона и систему единения, базирующуюся на кровнородственных отношениях. Удивительно, замечает он, что такая культура возникла в Аравии именно тогда, когда потребность в ней ощутилась с наибольшей остротой. Однако в этом не было ничего удивительного. Мировая жизнь интуитивно ощущает свои потребности и в критические моменты выбирает для себя направление. Это и есть то, что на языке религии мы называем пророческим откровением. Вполне естественно, что ислам должен был возникнуть в сознании простого народа, не тронутого какой-либо древней культурой и занимающего географическое положение, в котором встречались три континента. Новая культура открыла в принципе таухид основание для мирового единения. Ислам как политика есть только практический способ претворения данного принципа в живой фактор интеллектуальной и эмоциональной жизни человечества. Он требует преданности Богу, а не трону. И поскольку Бог есть абсолютное духовное основание всей жизни, преданность Ему, в сущности, означает преданность человека своей собственной идеальной природе. Абсолютное духовное основание всей жизни, в понимании ислама, вечно и раскрывает себя в разнообразии и изменении. Общество, базирующееся на таком понимании Реальности, должно примирить в своей жизни категории постоянства и перемен. Оно должно содержать в себе вечные принципы, чтобы регулировать коллективную жизнь, ибо вечное дает точку опоры в мире постоянных перемен. Но вечные принципы, когда они понимаются как исключение всяких возможностей к изменению (которое, согласно Корану, есть один из

<sup>3</sup> *Dennison J.H. Emotion as the Basis of Civilization. N. Y. & L., 1928, p. 267–268.*

величайших «знаков» Божьих), имеют тенденцию сковывать то, что, по существу, в своей природе изменчиво. Неудача Европы в политической и общественной науке иллюстрирует первый принцип, застой ислама в течение последних пяти столетий иллюстрирует последний. Каков же принцип действия в исламе, известный как *иджтихад*?

Буквальный смысл этого слова — «старание, приложение усилия». В терминологии мусульманского права оно означает приложение усилия к формированию независимого суждения по легальному вопросу. Идея, как я полагаю, берет свое начало в хорошо известном аяте Корана: «А тех, кто радели за Наше [дело], Мы наставим на Наши пути» (29:69). Более определенное описание указанной идеи мы обнаруживаем в традиции Святого Пророка: когда Му'ад был назначен правителем Йемена, Пророк, по преданию, спросил его, как он будет решать вопросы, которые станут перед ним. «Я буду решать их в соответствии со Священным Писанием», — сказал Му'ад. «А если в Писании не будет содержаться для тебя какого-либо руководства?» «Тогда я буду действовать в соответствии с прецедентом». «Ну а если не окажется прецедента?» «Тогда я постараюсь сформировать свое собственное суждение».

Изучающему историю ислама, однако, хорошо известно, что по мере расширения политической экспансии ислама систематическое законодательство стало абсолютно необходимым, и наши доктора права, как арабского, так и неарабского происхождения, неустанно трудились до тех пор, пока все аккумулированное богатство законодательной мысли не нашло окончательного выражения в наших признанных правовых школах. Эти правовые школы признают три уровня *иджтихада*:

1) полный авторитет законодательства, практически принадлежавший только основателям школ;

2) относительный авторитет, который должен действовать в пределах определенной школы;

3) специальный авторитет, связанный с определением закона, который применим к частному делу, оставленному без решения основателями [школ].

В данной лекции меня интересует первый уровень *иджтихада*, то есть подный авторитет в законодательстве. Теоретическая возможность такого уровня *иджтихада* признается *сунной*. Тем не менее на практике, с тех пор как были созданы школы, она всегда отрицалась, поскольку идея полного *иджтихада* оговорена условиями, реализовать которые одному человеку почти невозможно. Такое отношение кажется чрезвычайно странным в системе права, базирующейся в основном на фундаменте, представленном Кораном, который олицетворяет, по существу, динамичный взгляд на жизнь. Поэтому прежде, чем мы продолжим [тему], необходимо выявить причины того интеллектуального отношения, которое фактически свело мусульманское право к состоянию за-

стоя. Некоторые европейские авторы полагают, что такой статичный характер мусульманского права обусловлен турецким влиянием. Это абсолютно поверхностная точка зрения, ибо правовые школы ислама были окончательно учреждены задолго до того, как мусульманская история стала испытывать турецкое воздействие. Действительные причины, по моему мнению, заключаются в следующем:

1. Всем нам известно рационалистическое движение, возникшее в лоне ислама в ранний период правления Аббасидов, и вызванные им острые споры. Возьмите, например, один из важных пунктов дискуссий между двумя лагерями [рационалистов и консерваторов] — полемику вокруг догмата о вечности Корана. Рационалисты отрицали его [догмат], поскольку считали, что он представляет собой лишь иную форму христианского догмата о вечности мира; в то же время консервативные мыслители, поддержанные поздними Аббасидами, из-за боязни политических последствий рационализма полагали, что, отрицая вечность Корана, рационалисты тем самым подрывают сами основания мусульманского общества. Наззам, например, практически отрицал традиции и открыто объявлял Абу Хурейру недостойным доверия передатчиком [традиции]. Таким образом, частично из-за ложного понимания конечных мотивов рационализма, а отчасти вследствие необузданности мысли некоторых рационалистов, консервативные мыслители рассматривали это движение в качестве силы дезинтеграции и считали его опасным для стабильности ислама как общественного устройства. Поэтому главная их цель состояла в том, чтобы сохранить общественную интеграцию ислама, а для осуществления данной цели единственно открытым для них путем было использование обязывающей силы шариата и создание структуры правовой системы — настолько жесткой, насколько это было возможно.

2. Возникновение и рост аскетического суфизма, постепенно, под воздействием влияний немусульманского характера развившего свой чисто спекулятивный аспект, во многом ответственно за подобное отношение. С точки зрения сугубо религиозной, суфизм усилил протест против словесных уверток наших ранних докторов [права]. Пример тому — случай с Суфияном ас-Саури. Он стал одним из самых пронизательных юридических умов своего времени и был фактически основателем одной из правовых школ, однако, будучи в то же время человеком глубоко духовным, он, из-за скучных утонченностей современных ему легистов, склонился к аскетическому суфизму. В спекулятивном отношении (получившем развитие позже) суфизм есть форма свободной мысли и находится в союзе с рационализмом. Акцент, сделанный им на различении *захир* и *батин* (Явленное и Реальное), породил отношение безразличия ко всему, что относится к Явленному, а не к Реальному.

Этот дух тотальной потусторонности в позднем суфизме помешал человеческому видению самого важного аспекта ислама как общест-

венного устройства. В то же время, предлагая перспективу неограниченной мысли в своем спекулятивном аспекте, он привлек к себе и в конечном счете поглотил лучшие мусульманские умы. Таким образом, исламское государство осталось в целом в руках интеллектуальных посредственностей, а бездумные мусульманские массы, при отсутствии личностей более высокого уровня, которые бы ими управляли, нашли для себя выход лишь в слепом следовании предписаниям школ.

3. Помимо всего сказанного, в середине XIII в. произошло разрушение Багдада, центра исламской интеллектуальной мысли. Это действительно было огромным ударом, и все историки периода монгольского нашествия описывают разграбление Багдада с трудно скрываемым пессимизмом относительно будущего ислама. Опасаясь дальнейшей дезинтеграции, которая была вполне естественной в подобную эпоху политического упадка, консервативные мыслители ислама сконцентрировали все свои усилия на одном — на сохранении для народа унифицированной общественной жизни посредством ревностного исключения любых новаций в шариатском законодательстве, разработанном предшествующими мусульманскими правоведами. Главной идеей для них был общественный порядок, поскольку организованность действительно в определенной степени противодействует силам упадка. Однако они не видели, а наши современные улемы не видят, что окончательная судьба народа зависит не столько от организованности, сколько от ценности и силы индивидуумов. В сверхорганизованном обществе индивидуум в целом лишен существования. Он обретает все богатство окружающей его общественной мысли, но утрачивает собственную душу. Таким образом, ложное обращение к прошлой истории и ее искусственное возрождение не является средством избавления народа от упадка. Как удачно выразился современный автор<sup>4</sup>, «приговор истории состоит в том, что устаревшие идеи никогда не поднимали силы в народе, который ее утратил». А потому единственно эффективная сила, которая противодействует силам упадка в народе, заключается в воспитании сосредоточенных на самих себе индивидуумов. Только такие индивидуумы раскрывают глубину жизни. Они открывают новые стандарты, в свете которых мы начинаем понимать, что окружающая нас среда не является полностью нерушимой и требует пересмотра. Тенденция к сверхорганизованности путем ложного обращения к прошлому, в том виде, в котором она проявилась у мусульманских юристов XIII в. и позже, противоречила внутреннему импульсу ислама и в конце концов вызвала мощную реакцию со стороны Ибн Таймийи, одного из наиболее неутомимых авторов и проповедников ислама, родившегося в 1263 г., через пять лет после разрушения Багдада.

---

<sup>4</sup> Икбал не уточняет, какого автора он имеет в виду, и цитирует без ссылки на источник.

Ибн Таймийя был воспитан в духе ханбалитской традиции. Требуя для себя свободы иджтихада, он тем самым выступал против конечного авторитета школ и возвращался к первоначальным принципам, дабы начать снова. Подобно Ибн Хазму, основателю захиритской юридической школы, он отвергал ханафитский принцип рассуждения по аналогии и понимание иджмы в том виде, как она толковалась прежними богословами-юристами, поскольку он считал, что согласие представляло собой основу всех предрассудков. Нет сомнения в том, что, учитывая моральную и интеллектуальную ветхость своего времени, он был прав, поступая именно таким образом. В XVI в. Суюти заявлял о том же праве на иджтихад, добавив к этому идею о появлении обновителя в начале каждого века<sup>5</sup>. Тем не менее дух учения Ибн Таймийи нашел более полное выражение в движении, обладавшем невероятными потенциями, которое возникло в XVIII в. в песках Неджда, охарактеризованное Макдональдом как «самое светлое пятно в загнивающем мире ислама»<sup>6</sup>. Действительно, это был первый удар пульса жизни в современном исламе. Почти все великие движения современности в мусульманской Азии и Африке, а именно движение сануситов, панисламское движение и бабидское движение, являющееся не чем иным, как персидским преломлением арабского протестантизма, напрямую или косвенно были вдохновлены указанным выше движением. Великий пуританский лидер — Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб, родившийся в 1700 году, получил образование в Медине, путешествовал по Персии и в конце концов сумел распространить пыл своей мятежной души на весь мусульманский мир. По духу он схож с Мухаммадом ибн Тумартом — учеником ал-Газали, берберским пуританским реформатором ислама, который появился в период упадка мусульманской Испании и дал ей свежий импульс. Однако нас не интересует политическая карьера этого движения, конец которой был положен армиями Мухаммада Али-паши. Главное, что здесь следует отметить, — это проявившийся в нем дух свободы, хотя, по существу, и данное движение было в некотором роде консервативным. Несмотря на то что оно возникло в знак протеста против абсолютного авторитета школ и энергично утверждало право на личное суждение, его представление о прошлом было полностью не критичным, и в вопросах права оно в основном возвращалось к традициям Пророка.

Обратившись к Турции, мы обнаруживаем, что идея иджтихада, усиленная и расширенная современными философскими воззрениями, давно работает в религиозной и политической мысли турецкой нации. Это очевидно из новой теории мусульманского права Халима Сабита,

---

<sup>5</sup> *Suyuti Jalal-ud-Din*. Husn al-Mahadarah fi Akhbar Misr wa'l-Qahirah. Vol. 1. Cairo, 1299 A.H., p. 183.

<sup>6</sup> *Macdonald D.B.* Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. N. Y., 1903, p. 275.

основанной на современных социологических концепциях. Если возрождение ислама является фактом — а я полагаю, что это так и есть, — то и мы однажды, подобно Турции, тоже должны будем провести переоценку нашего интеллектуального наследия. И если мы не в состоянии внести какой-либо оригинальный вклад в общеисламскую мысль, то можем, по крайней мере посредством здорового критицизма, служить проверочным пунктом на пути стремительного движения либерализма в мире ислама.

Теперь я постараюсь дать некоторое представление о религиозно-политической мысли в Турции, которая покажет вам, как проявляется сила иджтихада в современной мысли и практике данной страны. До недавнего времени в Турции существовало два основных идейных течения, представленных Народной партией<sup>7</sup> и Партией религиозной реформы<sup>8</sup>. Народную партию более всего интересует государство, а не религия. Для ее идеологов религия как таковая не имеет самостоятельного значения. Государство — главный фактор национальной жизни, определяющий характер и функцию всех остальных факторов. Поэтому они отвергают старые идеи о государстве и религии и подчеркивают необходимость отделения церкви от государства. Конечно, структура ислама как религиозно-политической системы допускает такой взгляд, хотя лично я считаю, что было бы ошибкой полагать, будто идея государства более важна и управляет всеми остальными идеями, присутствующими в исламской системе. Духовное и светское в исламе не являются двумя различными областями, и природа действия, каким бы важным оно ни было с точки зрения светской, определяется складом ума лица, совершающего его. Именно невидимое ментальное основание действия в конечном счете и определяет его характер. Действие является светским или профанным в том случае, если оно совершено в духе отстраненности от безмерной сложности стоящей за ним жизни; оно духовно, будучи вдохновленным указанной сложностью. В исламе одна и та же реальность выглядит как церковь, если на нее смотреть с одной точки зрения, и — как государство, при другой точке зрения. Неверно утверждать, что церковь и государство есть две стороны, или две грани одного и того же. Ислам — это единственная, не поддающаяся анализу

---

<sup>7</sup> Народная партия была создана в 1923 г., а в 1924 г. она была переименована в Народно-республиканскую партию. Программа НП впервые на Востоке провозглашала принцип лаицизма. В ней, в частности, говорилось: «В области управления государством партия возводит в принцип принятие и применение всех законов, установлений и норм соответственно светским потребностям и основным нормам, обеспеченным современной цивилизацией, наукой и техникой. Считая религиозные воззрения делом совести, партия рассматривает как главный фактор успеха нации на пути прогресса отделение религиозных идей от государства и светских дел, равно как и от политики».

<sup>8</sup> Имеется в виду Прогрессивно-республиканская партия, созданная в ноябре 1924 г. и уже через год запрещенная.

реальность, которая является тем или иным в зависимости от варьирования вашей точки зрения. Данный вопрос может увести чрезвычайно далеко, и полное его разъяснение потребовало бы от нас высокого философского обсуждения. Достаточно сказать, что указанная старая ошибка происходит от раздвоения человеческого единства на две различные и отдельные реальности, которые неким образом имеют общую точку соприкосновения, но которые по существу противостоят друг другу. Истина, однако, заключается в том, что материя есть дух в пространственно-временном отношении. Единство, именуемое человеком, есть тело, если вы на него смотрите как на действующего по отношению к тому, что мы называем внешним миром, и оно есть разум или душа, если на него смотреть как на действующего относительно конечной цели и идеала как такового. Сущность таухида как работающей идеи — равенство, солидарность и свобода. Государство, с исламской точки зрения, есть попытка трансформировать эти идеальные принципы в пространственно-временные силы, надежда на их воплощение в определенной человеческой организации. Только в этом смысле государство в исламе есть теократия, а не в том, что им руководит представитель Бога на земле, который всегда может скрыть свою деспотическую волю за якобы присущей ему непогрешимостью. Критики ислама упустили из виду данное важное соображение. Согласно Корану, абсолютная Реальность духовна, и ее жизнь состоит в мирской деятельности. Дух открывает для себя возможности в природном, материальном, светском. Поэтому все мирское по истокам своего бытия — свяшенно. Самая большая услуга, которую оказала современная мысль исламу, а по существу и всем другим религиям, связана с ее критикой того, что мы называем материальным или природным, — критика, которая показывает, что просто материальное не имеет реальной ценности до тех пор, пока мы не обнаружим, что оно коренится в духовном. Такое явление, как профанный мир, не существует. Вся необъятность материального составляет поле действия для самореализации духа. Все имеет божественное основание. Как прекрасно выразился Пророк: «Весь мир — моя мечеть»<sup>9</sup>. С точки зрения ислама, государство есть лишь попытка осуществления духовного в человеческой организации. Но тогда всякое государство, не базирующееся на простом господстве, а стремящееся к реализации идеальных принципов, — теократично.

Действительно, турецкие националисты восприняли идею отделения церкви от государства из истории европейской политической мысли. Раннее христианство было создано не как политическая или гражданская организация, а как монашеский орден в профанном мире, которому не было дела до гражданских вопросов и который практически во всем подчинялся римской власти. В результате, когда государство стало

---

<sup>9</sup> Это высказывание приписано Пророку одним из хадисов.

христианским, государство и церковь оказались в конфронтации друг с другом как две различные власти с бесконечным числом спорных вопросов относительно границ своего влияния. Такое никогда не могло случиться с исламом, потому что тот с самого начала возник как гражданское общество, получившее из Корана набор простых юридических принципов, аналогично двенадцати римским скрижалям, содержащих, как это доказал последующий опыт, огромные потенции распространения и развития посредством соответствующего толкования. Следовательно, националистическая теория государства вводит в заблуждение в том смысле, что она предлагает дуализм, который в исламе не существует.

С другой стороны, Партия религиозной реформы, руководимая Сеидом Халим-пашой<sup>10</sup>, настаивает на фундаментальной значимости того, что ислам представляет собой гармонию идеализма и позитивизма и, будучи единством вечных истин свободы, равенства и солидарности, не имеет отечества. «Аналогично тому, как не существует английской математики, немецкой астрономии или французской химии, — говорит Великий визирь<sup>11</sup>, — нет турецкого, арабского, персидского или индийского ислама. Во многом так же, как универсальный характер научных истин порождает разнообразие научных национальных культур, которые в своей целостности представляют человеческое знание, универсальный характер мусульманских истин создает многообразие национальных, моральных и общественных идеалов». Современная культура, базирующаяся на национальном эгоизме, по мнению проницательного автора<sup>12</sup>, представляет собой не что иное, как просто другую форму варварства. Она является следствием сверхразвитого индустриализма, посредством которого люди удовлетворяют свои примитивные инстинкты и склонности. Он жалеет, что в ходе истории моральные и общественные идеалы ислама постепенно были деисламизированы под воздействием факторов местного характера и доисламских предрассудков мусульманских народов. Эти идеалы на сегодня являются не столько исламскими, сколько иранскими, турецкими или арабскими. Чистый лик принципа таухида в той или иной мере получил отпечаток язычества, а универсальные идеалы ислама были утрачены в процессе его локализации. Таким образом, единственный выход для нас — освободить ислам от жесткого нароста, который сковал его, по существу, динамическое мировоззрение, и заново открыть первоначальные истины свободы, равенства и солидарности для того, чтобы перестроить наши моральные, общественные и политические идеалы на основе их исконной

---

<sup>10</sup> Сеид Халим-паша не был руководителем Прогрессивно-республиканской партии, хотя последняя и была обвинена властями за сотрудничество с Сеидом — главой ордена накшбандийя, возглавившим восстание курдских племен под знаменем ислама и защиты халифата (февраль 1925 г.).

<sup>11</sup> Имеется в виду Мустафа Кемаль-паша (Ататюрк).

<sup>12</sup> Здесь и далее М.Икбал пересказывает Зию Гёкальпа в немецком переводе Августа Фишера.

простоты и универсальности. Таковы взгляды Великого визиря Турции. Вы увидите, что, следуя линии мысли, более соответствующей духу ислама, он приходит практически к тому же заключению, что и Народная партия, а именно — к [необходимости] свободы иджтихада для перестройки шариатского законодательства в свете современной мысли и опыта.

Давайте теперь посмотрим, как Великое национальное собрание [Турции] использовало эту власть иджтихада в отношении института халифата. В соответствии с суннитским правом назначение имама или халифа является абсолютно обязательным. Первый вопрос, который возникает в связи с этим: должно ли руководство халифатом быть возложено на одного человека? Турецкий иджтихад состоит в том, что, в согласии с духом ислама, функции халифа или имама могут быть возложены на организацию лиц или на избираемое Собрание. Мусульманские богословы Египта и Индии, насколько мне известно, еще не высказали своего мнения по данному вопросу. Лично я считаю турецкий взгляд вполне здравым. Вряд ли следует возражать против него. Республиканская форма правления не только полностью согласуется с духом ислама, но стала также необходимой, учитывая новые силы, которые высвободились в мире ислама.

Для того чтобы понять турецкую позицию, обратимся к авторитету Ибн Халдуна — первого мусульманского философа истории. Ибн Халдун в своих знаменитых «Прологоменах» упоминает три различные точки зрения на универсальность халифата в исламе:

- 1) универсальный имамат есть Божественный институт, а потому является обязательным;
- 2) он представляет собой лишь дело целесообразности;
- 3) нет необходимости в таком институте<sup>13</sup>.

Последняя точка зрения была занята хариджитами. Кажется, современная Турция отошла от первой ко второй точке зрения, то есть к воззрениям мутазилитов, которые считали универсальный имамат исключительно делом целесообразности. Турки утверждают, что в нашем политическом мышлении мы должны руководствоваться собственным прошлым политическим опытом, который безусловно говорит о том, что идея универсального имамата на практике провалилась. Она была работающей идеей до тех пор, пока исламская империя сохраняла целостность. С ее распадом возникли независимые политические единицы. Идея перестала быть оперативной и не могла действовать как живой фактор в организации современного ислама. Далекая от того, чтобы служить какой-либо полезной цели, она фактически стояла на пути объединения независимых мусульманских государств.

Персия держалась в стороне от турок, учитывая доктринальные различия первой относительно халифата<sup>14</sup>; Марокко всегда подозрительно

<sup>13</sup> *Ibn Khaldun. The Muqaddimah. Vol. 1, p. 388–392.*

<sup>14</sup> Имеется в виду преобладание в Персии ислама шиитского толка.

относилось к ним [туркам], а Аравия лелеяла собственные амбиции. Все это привносило в ислам раскол из-за простого символа власти, который давно перестал существовать. Почему бы нам не извлечь уроки из опыта нашего политического мышления? Разве кази Абу Бакр Бакилани не отказался от курейшитского взгляда на халифат, приняв во внимание реалии опыта, а именно политическое падение курейшитов и, как следствие, их неспособность управлять миром ислама? Несколько столетий тому назад Ибн Халдун, лично веривший в курейшитскую позицию в халифате, рассуждал во многом идентичным образом. Поскольку власть курейшитов, говорил он, утрачена, то нет другого пути, кроме признания в качестве имама страны самого сильного в ней человека. Таким образом, Ибн Халдун, осознавая жесткую логику фактов, выдвигал идею, которая может считаться первым смутным прообразом международного ислама, представшего сегодня в полном свете. Такова позиция современного турка, вдохновленного реалиями опыта, а не схоластическими рассуждениями богословов, которые жили и мыслили в иных условиях.

По моему мнению, эти аргументы, при правильной их оценке, указывают на рождение международного идеала, который, хотя и составляет саму сущность ислама, до сих пор находился в забвении и, пожалуй, даже был подменен арабским империализмом первых столетий [существования] ислама. Этот новый идеал нашел яркое отражение в произведениях великого националистического поэта Зии [Гёкальпа], чья поэзия, вдохновленная философией Огюста Конта, сыграла большую роль в формировании современной турецкой мысли. Я изложу основной смысл одной из поэм Гёкальпа, используя для этого ее немецкий перевод, сделанный профессором Фишером:

«Для создания действительно эффективного исламского единства все мусульманские страны должны прежде всего стать независимыми: а затем всем вместе им следует поставить себя под власть халифа. Возможно ли такое в настоящий момент? Если нет, тогда необходимо ждать. А пока халифу должно ограничиться наведением порядка у себя дома и закладкой основ для действующего современного государства.

В международном мире слабый не пользуется симпатией, только сильный заслуживает уважения»<sup>15</sup>.

Эти строки ясно указывают на тенденцию [в развитии] современного ислама. В настоящее время каждая мусульманская нация должна погрузиться в собственное более глубокое «я», временно сфокусировать внимание только на себе одной, до тех пор пока все [нации] не станут сильными и способными сформировать жизнеспособную семью республик. По мнению националистических мыслителей, не так-то легко достичь истинного и живого единства посредством простого символического сверхлидерства. Оно [единство] подлинно проявляется во множе-

<sup>15</sup> Fisher August. Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Lpz., 1922.

стве свободных независимых общностей, расовое соперничество между которыми примиряется и гармонизируется общностью духовных устремлений. Мне кажется, что Бог медленно втолковывает нам ту истину, что ислам не является ни национализмом, ни империализмом, но он есть Лига Наций, которая признает искусственные границы и расовые различия исключительно ради удобства, а не во имя сужения социального горизонта своих членов.

Отрывок из поэмы «Религия и наука» того же автора еще более проясняет общий религиозный взгляд, постепенно формирующийся сегодня в мусульманском мире:

«Кто были первые духовные лидеры человечества? Без сомнения, ими были пророки и святые. Религия всегда направляла философию, только от нее получали свет мораль и искусство. Но затем она стала слабеть и утратила свой первоначальный пыл! Святые люди исчезли, и духовным руководством, по названию, а не по существу, становится наследие докторов права! Путеводная звезда для них — традиция; они насильно тянут религию на дорогу последней; однако философия заявляет: „Для меня путеводная звезда — разум: ты [религия] иди направо, я же пойду налево“.

И религия, и философия претендуют на душу человека и тянут ее каждый в свою сторону!

Когда эта борьба ведется на базе богатого опыта, представленного позитивной наукой, тогда: „Традиция — это история, а Разум — метод истории! Оба интерпретируют и стремятся к одному и тому же неопределимому нечто!“

Но что же такое это нечто? Одухотворенное сердце?

Если так, то тогда мое последнее слово — Религия, то есть это позитивная наука, целью которой является одухотворение сердца человека!»

Из приведенных выше строк видно, сколь красиво поэт адаптировал контовскую идею о трех стадиях интеллектуального развития человека, а именно теологической, метафизической и научной, к исламскому религиозному мировоззрению. Точка зрения на религию, выраженная в этих строках, определяет отношение поэта к статусу арабского языка в турецкой системе образования. Он говорит:

«Земля, где призыв к молитве звучит на турецком, где те, кто возносят молитвы, разумеют смысл своей религии;

Земля, где Коран изучают на турецком, где каждый человек, взрослый или ребенок, знает сполна предписание Божье;

О, сын Турции! Та страна — твое отечество!»

Если цель религии состоит в одухотворении сердца, тогда она должна проникнуть в душу человека, а наилучшим образом она может проникнуть во внутренний мир человека, по мнению поэта, только в том случае, если ее духовные идеи будут облачены в родной для него язык. Большинство людей в Индии осудят такую замену арабского турецким

языком. По причинам, которые станут очевидными ниже, иджтихад поэта открыт для самых серьезных возражений, однако следует признать, что реформа, предложенная им, не является беспрецедентной в прошлой истории ислама. Мы обнаруживаем, что, когда Мухаммад ибн Тумар — махди испанских мусульман, — бывший бербером по национальности, пришел к власти и установил безраздельное правление мувахиддинов, он предложил для пользы неграмотных берберов перевести Коран и читать его на берберском языке, а также обязал всех религиозных функционеров знать язык берберов.

В другом отрывке поэт говорит об идеале женственности. В своем рвении утвердить равенство мужчины и женщины он желает видеть радикальные изменения в семейном мусульманском праве, — в том виде, в котором оно толкуется и практикуется в настоящее время:

«Женщина — моя мать, моя сестра или моя дочь;

Это она вызывает самые сокровенные чувства из глубин моей жизни!  
Моя возлюбленная — мое солнце, моя луна, моя звезда;

Это она позволяет мне понять поэзию жизни!

Как мог священный закон Божий считать эти прекрасные создания презренными существами?

Конечно же, это ошибка в толковании образованным человеком Корана!

Семья — основа нации и государства!

До тех пор пока все достоинства женщины не будут реализованы, национальная жизнь будет оставаться неполной.

Воспитание семьи должно соответствовать справедливости.

Поэтому равенство необходимо в трех случаях — при разводе, при разъединении и при наследовании.

До тех пор пока женщину считают половиной мужчины в вопросах наследования и одной четвертой его — в браке, ни семья, ни страна не возвысятся.

С другой стороны, мы оставили семью в руках школы.

Я не знаю, почему мы оставили женщину в беде.

Разве она не трудится на страну? Или мы обратим ее швейную иглу в острый штык, который вырвет посредством революции ее права из наших рук?»

Правда заключается в том, что на сегодня из всех мусульманских народов одна только Турция освободилась от спячки и обрела самосознание. Только она заявила о своем праве на интеллектуальную свободу, лишь она одна перешла от идеала к реальности — совершив переход, влекущий за собой острую интеллектуальную и моральную борьбу. Для нее возрастающая сложность подвижной и расширяющейся жизни есть безусловное появление новых ситуаций, выдвигающих новые точки зрения и требующих новых интерпретаций принципов, которые представляют академический интерес лишь для людей, никогда не испытывавших

радость духовного развития. Кажется, английский мыслитель Гоббс прощательно заметил: обладать постоянством одних и тех же мыслей и чувств — все равно что вовсе не иметь ни мыслей, ни чувств. Таков на сегодняшний день удел большинства мусульманских стран. Они механически повторяют старые ценности, в то время как турок находится на пути создания новых ценностей. Он прошел через большие испытания, которые открыли ему его собственное, более глубокое «я». В нем жизнь начала двигаться, меняться и расширяться, приводя к рождению новых проблем и предлагая новые интерпретации. Вопрос, который сегодня стоит перед ним и который, по всей видимости, в ближайшем будущем встанет и перед другими мусульманскими странами, состоит в том, способно ли мусульманское право к эволюции, — вопрос, который потребует [для своего ответа] огромного интеллектуального усилия и который, несомненно, получит положительный ответ лишь в том случае, если мир ислама подойдет к нему в духе Омара — первого критического и независимого ума в исламе, который в последние минуты жизни Пророка имел моральное мужество произнести следующие замечательные слова: «Для нас достаточно иметь Божье Писание».

Мы от всей души приветствуем либеральное движение в современном исламе. Тем не менее следует признать, что появление в нем либеральных идей составляет одновременно и самый критический момент в мусульманской истории. Либерализм имеет тенденцию действовать как фактор дезинтеграции и как расовая идея, которая, проявляясь в современном исламе с большей чем когда-либо силой, может в конце концов уничтожить широкое гуманистическое мировоззрение, усвоенное мусульманами из их религии. Более того, наши религиозные и политические реформаторы в своем рвении к либерализму могут преступить дозволенные границы реформы при отсутствии контроля за их юношеским пылом. Мы сегодня переживаем период, аналогичный протестантской революции в Европе, и мы не должны забывать урока, которому учит подъем и итог движения Лютера. Внимательное изучение истории показывает, что Реформация представляла собой, по существу, политическое движение, и ее конечным результатом в Европе была постепенная замена универсальной христианской этики системой национальных этик. Последствия указанной тенденции мы увидели собственными глазами в Великой Европейской Войне<sup>16</sup>, которая, будучи далека от того, чтобы привести к эффективному синтезу двух противоположных этических систем, сделала ситуацию в Европе еще более невыносимой. Долг лидеров современного мусульманского мира осознать подлинный смысл того, что произошло в Европе, и затем двигаться вперед, сохраняя самоконтроль и ясное видение целей ислама как социальной политики.

---

<sup>16</sup> Речь идет о Первой мировой войне.

Я дал вам некоторое представление об истории и функционировании иджтихада в современном исламе. Теперь я перейду к рассмотрению того, свидетельствует ли история и структура мусульманского права о возможности какой-либо свежей интерпретации своих принципов. Иными словами, вопрос, который я ставлю, состоит в том, способно ли мусульманское право к эволюции? Хортен, профессор семитской филологии Боннского университета, поднимает тот же вопрос в связи с философией и теологией ислама. Рассматривая работу мусульманских мыслителей в области чисто религиозной мысли, он отмечает, что история ислама может быть вполне описана как постепенное взаимодействие, гармония и взаимопроникновение двух различных сил, а именно элемента арийской культуры и знания, с одной стороны, и семитской религии — с другой. Мусульманин всегда приспособлял свое религиозное воззрение к элементам культуры, которую он усваивал от окружающих его людей. По словам Хортена, с 800 по 1100 г. в исламе возникло не менее ста теологических систем, а это факт, достаточно убедительно свидетельствующий о гибкости мусульманской мысли, а также о неустанной деятельности наших ранних мыслителей. Таким образом, на основании открытий, сделанных в результате более глубокого изучения мусульманской литературы и мысли, этот современный европейский востоковед пришел к следующему заключению:

«Дух ислама настолько широк, что он практически безграничен. За исключением лишь атеистических идей, он ассимилировал все доступные идеи окружающих его народов и придал им [идеям] свою собственную специфическую направленность»<sup>17</sup>.

Ассимилятивный дух ислама в еще большей степени проявился в области права. Профессор Хюргронье, голландский исследователь ислама, утверждает: «При изучении истории развития мухаммеданского права мы обнаруживаем, с одной стороны, что в любом веке, при малейшем на то стимуле, богословы осуждали друг друга, вплоть до взаимного обвинения в ереси, а с другой стороны, те же самые люди, при все более и более [возраставшем] единстве цели, пытались внести примирение в аналогичные споры своих предшественников». Подобные взгляды европейских исламоведов делают совершенно очевидным, что с приходом новой жизни внутренняя всеобъемлющая открытость духа ислама должна проявить себя, несмотря на жесткий консерватизм наших докторов [права]. И я не сомневаюсь, что углубленное изучение огромной мусульманской юридической литературы обязательно избавит современного критика от поверхностного суждения относительно мусульманского права как неподвижного и неспособного к развитию. К сожалению, консервативная мусульманская общественность этой страны [Индии] еще не готова к

<sup>17</sup> См.: *Horten Max. Die Hauptlehren des Averröes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Bonn, 1913.*

критическому обсуждению фикха, которое, если бы оно состоялось, вызвало бы у большинства людей неудовлетворенность и породило бы сектантские разногласия. И все же я осмелюсь предложить несколько соображений по стоящему перед нами вопросу.

1. Прежде всего, мы должны иметь в виду, что в ранние времена, практически до возвышения Аббасидов<sup>18</sup>, не существовало писаного мусульманского права, кроме Корана.

2. Во-вторых, следует отметить, что приблизительно с середины I в. и до IV<sup>19</sup> в исламе возникло не менее 19 правовых школ. Один только этот факт достаточен для того, чтобы свидетельствовать о неустанной работе ранних докторов права во имя того, чтобы ответить на потребности растущей цивилизации. С расширением завоеваний и, как следствием этого, расширением кругозора ислама упомянутые ранние правоведы должны были принять более широкий взгляд на вещи и изучать местные условия жизни, а также обычаи новых народов, входящих в лоно ислама. Тщательное изучение юридических взглядов различных школ в свете современной общественной и политической истории выявляет, что в своих усилиях толкования они постепенно переходили от дедуктивного метода к индуктивному.

3. В-третьих, при изучении четырех признанных источников мусульманского права и вызванных ими разногласий якобы присущая нашим признанным юридическим школам жесткость улетучивается и становится совершенно очевидной возможностью их дальнейшей эволюции. Давайте вкратце обсудим эти источники:

а) **Коран**. Самым первым источником мусульманского права является Коран. Он, однако, не представляет собой законодательный кодекс. Его основная цель, как я уже говорил выше, состоит в пробуждении у человека более высокого сознания собственной связи с Богом и миром. Несомненно, Коран закладывает несколько общих принципов и правил законодательного характера, особенно в отношении семьи — основы общественной жизни. Но почему эти правила стали частью откровения, конечной целью которого была более возвышенная жизнь человека? Ответ на этот вопрос дает история христианства, возникшего как мощная реакция против законнического духа, явленного в иудаизме. Выдвинув идеал потусторонности, христианство, несомненно, преуспело в одухотворении жизни, однако его индивидуализм был не в состоянии усмотреть духовную ценность в сложности человеческих общественных отношений. «Раннее христианство, — утверждает Науманн в своих „Письмах о религии“, — не придавало значения сохранению государства, закона, организации, производства. Оно просто не задумывалось над положением человеческого

<sup>18</sup> Середина VIII в. — Примеч. ред.

<sup>19</sup> По хиджре. — Примеч. ред.

общества»<sup>20</sup>. И Науманн заключает: «Следовательно, либо мы решаемся существовать без государства, тем самым сознательно бросаясь в объятия анархии, либо решаем иметь политическое кредо наряду с религиозным»<sup>21</sup>. Таким образом, Коран счел необходимым объединить религию и государство, этику и политику в одном откровении, во многом аналогично тому, как это сделал Платон в своем «Государстве».

В этой связи, однако, важно отметить динамичность мировоззрения Корана. Я уже детально обсуждал его происхождение и историю. Очевидно, что при таком воззрении Святое Писание ислама не может быть враждебным по отношению к идее эволюции. Однако мы не должны забывать, что жизнь не есть чистое и простое изменение. Она содержит в себе также элементы консервации. Действуя творчески и всегда фокусируя внимание на новых горизонтах жизни, человек в то же время ощущает стеснение от самооткрытости. В своем поступательном движении он не может не оглядываться на прошлое и смотрит на собственное продвижение с некоторой долей страха. Человеческий дух в своем поступательном движении сдерживается силами, которые действуют в обратном направлении. Иными словами, жизнь развивается, имея за спиной груз собственного прошлого, и в любом взгляде на общественные перемены функция сил консерватизма не должна выпадать из поля зрения. Вот с таким органичным пониманием сущности учения Корана современным реформаторам и следует подходить к нашим существующим институтам. Люди не могут позволить себе полностью отвергнуть собственное прошлое, ибо именно это прошлое и создало их личную идентичность. А в обществе, подобном исламскому, проблема пересмотра старых институтов еще более деликатна и ответственность реформатора становится еще более серьезной. Ислам не имеет территориального характера, и его задача — представить модель для окончательного единения человечества посредством отрыва его членов от разнообразия взаимонеприемлющих рас и затем трансформации этой атомарной совокупности в народ, обладающий самосознанием. Такая задача была нелегкой. И тем не менее ислам с помощью своих хорошо продуманных институтов в значительной степени преуспел в деле создания нечто подобного коллективной воле и сознанию у этих разнородных масс. В эволюции такого общества даже непреложность социально безобидных правил, касающихся еды и питья, чистоты и осквернения, имеет жизненную самоценность постольку, поскольку она направлена на придачу обществу специфической самоуглубленности и, более того, гарантирует то внешнее и внутреннее единообразие, которое противодействует силам гетерогенности, всегда таящиеся в обществе составного

---

<sup>20</sup> Naumann J.F. Briefe über Religion. B., 1916, S. 72.

<sup>21</sup> Ibid, S. 81.

характера. Поэтому критику таких институтов, прежде чем он возьмется за свое дело, следует иметь четкое представление о конечной значимости социального эксперимента, воплощенного в исламе. Он должен взглянуть на их структуру не с точки зрения общественной благоприятности или неблагоприятности для той или иной страны, а под углом зрения более широкой задачи, которая была постепенно выработана в жизни человечества в целом.

При обращении к фундаменту законодательных принципов в Коране становится совершенно очевидным следующее: будучи далеким от того, чтобы не оставлять места человеческой мысли и законодательной деятельности, их интенсивное дыхание фактически пробуждает человеческую мысль. Наши ранние доктора права на основе именно этого фундамента развили несколько юридических систем; а изучающему мусульманскую историю хорошо известно, что почти половина побед ислама, как общественной и политической силы, обязана своим свершением правовой проницательности тех богословов. По словам фон Кремера, после римлян нет ни одного другого народа, кроме арабов, который мог бы считать свою собственную законодательную систему столь тщательно проработанной. Но несмотря на всю их всеобъемлемость, тем не менее они оставались в конечном счете индивидуальными интерпретациями и как таковые не могли претендовать на конечность [своего авторитета]. Мне известно, что мусульманские улемы заявляли о конечном авторитете популярных школ мусульманского права, хотя они никогда не находили возможным отрицать теоретическую возможность полного иджтихада. Я попытался объяснить причины, которые, по моему мнению, определили такую позицию улемов; но поскольку с тех пор положение вещей изменилось и мир ислама сегодня столкнулся с новыми силами, высвобожденными невероятным развитием человеческой мысли во всех ее направлениях, и оказался подверженным их влиянию, я не вижу причины, почему подобная позиция должна по-прежнему сохраняться. Разве основатели наших школ заявляли когда-нибудь об окончательности своих рассуждений и толкований? Никогда. Требование нынешнего поколения мусульманских либералов переинтерпретировать фундаментальные юридические принципы в свете их собственного опыта и с учетом изменившихся условий современной жизни, по-моему, вполне оправданны. Учение Корана о том, что жизнь — это процесс последовательного творения, обязывает каждое поколение, руководимое и в то же время не удерживаемое деятельностью своих предшественников, самому разрешать свои собственные проблемы.

Здесь, я полагаю, вы напомните мне о турецком поэте, которого я недавно цитировал, и спросите, возможно ли, согласно мусульманскому праву, равенство мужчин и женщин, которого требовал поэт, а именно:

равенство при разводе, при разъединении и наследовании. Я не знаю, породило ли пробуждение женщин в Турции требования, которые невозможно удовлетворить без обновленного толкования фундаментальных принципов. В Пенджабе, как всем известно, имели место случаи, когда мусульманки, желавшие освободиться от нежеланных супругов, были доведены до вероотступничества. Ничто не может быть более далеким от целей миссионерской религии. Мусульманское право, утверждает испанский юрист имам Шатиби в своем труде «Согласующиеся положения по основам фикха» (*al-Muwafaqat*), ставит задачу защитить пять вещей: *дин, нафс, акл, мал и насл*. Учитывая сказанное, я осмелюсь спросить: «Предполагает ли действие правила, касающегося отступничества, так, как оно зафиксировано в Хедае<sup>22</sup>, защитить интересы Веры в нашей стране?» Учитывая чрезмерный консерватизм индийских мусульман, индийские судьи не могут не придерживаться того, что именуется нормативными трудами. В итоге в то время как люди движутся, закон остается недвижимым.

Что касается требования турецкого поэта, то боюсь, что он не очень хорошо знает мусульманское семейное право. Видимо, он также не понимает экономической значимости коранического порядка наследования. Брак, согласно мусульманскому праву, представляет собой гражданский договор. Жена во время бракосочетания свободна взять на себя право мужа на развод при оговоренных условиях и тем самым гарантировать равенство с мужем в деле развода. Реформа, предложенная поэтом относительно прав наследования, основана на ложном их понимании. Из неравенства законных частей наследства мужчин и женщин не следует полагать, что отсюда вытекает превосходство первых над последними. Такое заключение противоречило бы духу ислама. Коран гласит: «Женщины имеют [по отношению к мужьям] такие же права...» (2:228)<sup>23</sup>.

Доля дочери определяется не какой-то присущей ей неполноценностью, а с учетом экономических возможностей, а также местом, занимаемым ею в общественной структуре, частью которой она является. Далее, согласно общественной теории самого поэта, порядок наследования должен рассматриваться не как изолированный фактор в деле распределения имущества, но как один из многих факторов, действующих во имя общей цели. Несмотря на то что дочь, по мусульманскому законодательству, признается полной владелицей имущества, данного ей

<sup>22</sup> Хедае — сокращенное название сочинения Бурхан ад-Дина ал-Маргинани (*al-Mar-ghinani Burhan al-Din*). Al-Hidayah: Sharh Bidayat al-Muhtadi. 4 vols. Cairo, 1326-27 A.H.). Видимо, Икбалу был известен английский перевод Чарлза Хамилтона (*Hamilton Charles*). The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws. 2nd ed. L., 1870).

<sup>23</sup> Икбал не приводит аят полностью, ясно понимая, что это поставило бы его самого в затруднительное положение, ибо указанный аят далее гласит: «...как и обязанности, согласно шариату и разуму, **хотя мужья и выше их по достоинствам**» (выделено пер.).

как отцом, так и мужем во время бракосочетания, а также целиком владеющей денежной частью своего приданого, которая может быть выплачена, по ее собственному выбору, либо немедленно, либо с отсрочкой (и вместо которой она может владеть всей собственностью мужа до тех пор, пока выкуп не будет выплачен), ответственность за ее содержание на протяжении всей жизни полностью возложена на мужа. Если вы будете судить о действии порядка наследования с этой точки зрения, то обнаружите, что не существует материального различия в экономическом положении сыновей и дочерей: кроме того, благодаря этому мнимому неравенству их юридических долей [в наследовании] закон обеспечивает то равенство, которое требует турецкий поэт. Истина заключается в том, что принципы, лежащие в кораническом законе о наследовании, — в этой, по словам фон Кремера, в высшей степени оригинальной области мусульманского права, — до сих пор не получили должного внимания со стороны мусульманских юристов. Современное общество с его жесткой классово-борьбой обязано заставить нас задуматься, и, если мы изучим наши законы, принимая во внимание грядущую революцию в современной экономической жизни, мы, по всей видимости, откроем в фундаментальных принципах ранее не раскрытые аспекты, которые мы могли бы разработать с обновленной верой в мудрость указанных принципов.

b) **Хадисы.** Вторым источником мусульманского права являются традиции святого Пророка. Они представляли собой предмет широких дискуссий как в древние времена, так и в наши дни. Среди нынешних критиков профессор Гольдзиер подверг данные традиции тщательному изучению в свете современных канонических исторического критицизма и пришел к выводу о том, что в целом они недостойны доверия<sup>24</sup>. Другой европейский автор, изучив мусульманские методы установления подлинности традиции и обратив внимание на теоретические возможности ошибок, делает следующее заключение: «В конце концов, следует сказать, что все предшествующие рассмотрения представляли собой лишь теоретические возможности и что вопрос о том, насколько указанные возможности стали реальностями, в значительной мере касается того, в какой степени действительные обстоятельства служили стимулом к использованию возможностей. Несомненно, последних было немного, и они оказали воздействие только на небольшую часть всей сунны. Поэтому можно утверждать, что большая часть преданий сунны, считаемых мусульманами каноническими, есть подлинная летопись возникновения и раннего развития ислама»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> См.: *Goldziher I. Muslim Studies*. Transl. by C.R.Barber and S.M.Stern. 2 vols. L., vol. II, 1971, 18 f.

<sup>25</sup> *Aghnides Nicolas P. Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and Bibliography*. N. Y., 1916, closing paragraph of chapter III.

Для поставленной нами цели следует тем не менее отличать традиции чисто юридической значимости от традиций неправового характера. В отношении первых возникает очень важный вопрос: насколько они воплощают доисламские обычаи Аравии, которые в некоторых случаях оставались нетронутыми, а в иных случаях изменялись Пророком. Ответ на данный вопрос затруднителен, поскольку наши ранние авторы не всегда обращались к доисламским обычаям. Невозможно также выяснить, предназначались ли обычаи, не затронутые открыто выраженным или же подразумеваемым одобрением Пророка, для универсального применения. У Шаха Валиуллы имеется на этот счет чрезвычайно поучительное рассуждение. Здесь я передаю существо его точки зрения. Пророческий метод наставления, согласно Шаху Валиулле, состоит, говоря в целом, в том, что закон, переданный Пророком, обращает особое внимание на привычки, порядки и особенности народа, которому данный Пророк специально послан. Пророк, целью которого являются всеохватывающие принципы, тем не менее не может ни открывать различные принципы разным народам, ни позволить им создавать собственные правила поведения. Его метод состоит в том, чтобы воспитать один специфический народ и использовать его как ядро в деле построения универсального шариата. Поступая таким образом, Пророк акцентирует принципы, лежащие в основании общественной жизни всего человечества, и применяет их к конкретным случаям с учетом своеобразия обычая того народа, к которому он непосредственно обращается. Нормы шариата (ахкам), в результате такого применения (в частности, правила, касающиеся наказаний за преступления), являются в некотором смысле присущими именно этому народу, и, поскольку их соблюдение не есть самоцель, они не могут жестко навязываться будущим поколениям. Вероятно, исходя из этого, Абу Ханифа, обладавший глубоким пониманием универсального характера ислама, практически не использовал упомянутые традиции. Сам факт того, что он предложил принцип *истихсан*, то есть юридического предпочтения, который требует тщательного изучения действительного положения в юридическом мышлении, проливает дальнейший свет на мотивы, которые определили его отношение к источнику мусульманского права. Говорят, что Абу Ханифа не пользовался хадисами, потому что в его время отсутствовали их формальные сборники. Во-первых, не соответствует действительности то, что в его время не было сборников, ибо сборники [традиций] Абдул Малика и Зухри были составлены последними не менее чем за три десятилетия до смерти Абу Ханифы. Но даже если мы допустим, что упомянутые сборники не были ему известны и не содержали в себе традиций юридической значимости, Абу Ханифа, подобно Малику и последовавшему за ним Ахмаду ибн Ханбалу, легко мог составить собственные сборники, если бы он полагал это необходимым. В целом отношение Абу Ханифы к традициям чисто юридического значения, по моему мнению,

является совершенно оправданным. И если современный либерализм сочтет более безопасным не прибегать к какому-либо неразборчивому их применению в качестве источника права, то это бы только означало, что он следует примеру одного из величайших толкователей мусульманского права в суннитском исламе. Тем не менее невозможно отрицать того факта, что традиционалисты, настаивая на ценности конкретного случая в противовес тенденции к абстрактному мышлению в юриспруденции, оказали огромную услугу исламскому праву. И дальнейшее разумное изучение литературы традиций, если оно будет использовано для выявления духа, в котором сам Пророк интерпретировал свое Откровение, могло бы все еще быть очень полезным для понимания жизненной ценности законодательных принципов, сформулированных в Коране. Только полное понимание их жизненной ценности способно вооружить нас в намерении переинтерпретировать фундаментальные принципы.

с) *Иджма*. Третьим источником мусульманского права является иджма, которая, по моему мнению, представляет собой наиболее важное юридическое понятие в исламе. Тем не менее, как это ни странно, данное понятие, вызывая широкую полемику среди ученых в период раннего ислама, оставалось на практике лишь идеей и редко принимало форму постоянного института в какой-либо из мусульманских стран. Возможно, его трансформация в постоянный законодательный институт противоречила политическим интересам той разновидности абсолютной монархии, которая установилась в исламе сразу же после правления четырех [праведных] халифов. Я полагаю, интересам омейядских и аббасидских халифов соответствовало, скорее, сохранение власти иджтихада за индивидуальными *муджтахидами*, чем формирование постоянного собрания, которое бы могло стать для них слишком влиятельным. Однако вполне уместно отметить, что давление новых мировых сил и политического опыта европейских народов способствует внедрению в сознание современного ислама ценности и возможностей идеи иджмы. Рост республиканского духа и постепенное формирование законодательных собраний в мусульманских странах является огромным шагом вперед. Переход власти иджтихада от индивидуальных представителей школ к мусульманским законодательным собраниям, принимая во внимание рост оппозиционных сект, является единственно возможной формой, которую может принять в наше время иджма, и призван обеспечить вклад в юридическую полемику мирян, обладающих глубоким пониманием проблем. Только таким образом мы можем пробудить к активности дремлющий дух жизни в нашей правовой системе и придать ей эволюционный характер. Однако в Индии, вероятно, возникнут трудности, ибо сомнительно, чтобы немусульманские законодательные собрания могли осуществлять власть иджтихада.

И все же есть один или два вопроса, которые следует поднять и на которые должно ответить, когда дело касается иджмы. Может ли иджма отменить Коран? Бессмысленно поднимать подобный вопрос перед

мусульманской аудиторией, однако я считаю необходимым все же сделать это, учитывая приводящее к заблуждению утверждение европейского критика в книге под названием «Мусульманские теории финансов», опубликованной Колумбийским университетом. Автор указанной книги заявляет, не цитируя при этом ни одно из авторитетнейших лиц, что, согласно некоторым ханафитским и мутазилитским авторам, иджма может отменить Коран<sup>26</sup>. В юридической литературе ислама не найти ни малейшего оправдания для подобного утверждения. Даже пророческая традиция не может оказывать такого воздействия. Мне кажется, что автор был введен в заблуждение *наском* в трудах наших ранних докторов, для которых, как указывает имам Шатиби в «*al-Muwafaqat*» (том III, с. 65)<sup>27</sup>, данное слово, когда оно употреблялось в дискуссиях, касающихся иджмы Сподвижников, означало право или распространять, или ограничивать применение коранического закона, а отнюдь не право отменять или заменять его подписанием какого-либо другого закона. Даже при использовании данного права юридическая теория, как говорит нам Амиди — доктор шафитской школы, умерший в середине седьмого века, чьи труды были недавно опубликованы в Египте, юридическая теория состоит в том, что Сподвижники должны были владеть шариатской нормой (*хукм*), уполномочивающей их на такое ограничение или распространение<sup>28</sup>.

Но предположим, что Сподвижники единогласно решили какую-то проблему. Тогда встает следующий вопрос — связаны ли их решением последующие поколения? Шаукани детально рассмотрел данный случай и процитировал точки зрения авторов, принадлежавших различным школам<sup>29</sup>. Я считаю, что в данном деле следует проводить различие между решением, касающимся факта, и решением, касающимся закона. В первом случае, например, когда встает вопрос, составляют ли две небольшие суры, известные как *Му'аввизатан*<sup>30</sup>, часть Корана или нет, и Сподвижники единогласно решили, что они входят в Коран, то мы связаны с их решением, очевидно, потому, что только Сподвижники были в состоянии знать факт в его полноте. В последнем же случае вопрос заключается только в толковании, и я осмелюсь думать, опираясь на авторитет Каркхи, что последующие поколения не связаны решением Сподвижников. Как утверждает Каркхи: «Сунна Сподвижников обязательна в делах, которые не в состоянии прояснить *кийас*, но она не является таковой, когда *кийас* может быть установлен»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *Aghnides N.P. Mohammedan Theories...*, p. 91.

<sup>27</sup> *al-Shatibi Abu Ishaq Ibrahim b. Musa. Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, 4 vols. Cairo, 1341 A.H.

<sup>28</sup> *Amidi. Ihkam fi Usul al-Ahkam*, 1, 373.

<sup>29</sup> *al-Shaukani Muhammad b. 'Ali. Irshad al-Fuhul*. Cairo, 1356 A.H., p. 65–72.

<sup>30</sup> Правильная транслитерация — *Му'аввадхатан*. Так называются две последние суры 113 и 114, соответственно «Рассвет» и «Люди».

<sup>31</sup> *Aghnides N.P. Mohammedan Theories...*, p. 103.

Еще один вопрос может встать в связи с законодательной деятельностью современного мусульманского собрания, которое состоит, по крайней мере на сегодняшний день, преимущественно из людей, не искушенных в тонкостях мусульманского права. Каким образом мы способны исключить или хотя бы уменьшить вероятность ошибочного толкования? Персидская Конституция 1906 года предусматривает отдельный духовный комитет улемов, «сведущих в мирских делах», обладающий правом контроля за законодательной деятельностью меджлиса. Это, по моему мнению, опасное решение, возможно, является необходимым в соответствии с персидской конституционной теорией.

d) Четвертым основным источником фикха является *кийас*, то есть использование в законодательстве суждения по аналогии. Принимая во внимание различие социальных и аграрных условий, преобладавших в завоеванных исламом странах, школа Абу Ханифы, казалось, в целом находила мало руководства со стороны прецедентов — если только находила его вообще, — зафиксированных в литературе традиций. Единственным выходом при толковании последних, оставалось обращение к спекулятивному рассуждению. Однако применение аристотелевской логики вследствие появления новых условий в Ираке, могло стать весьма вредным на начальных стадиях законодательного развития. Сложность жизненной практики не может быть подчинена жестким и быстро меняющимся правилам, логически выводимым из определенных общих понятий. Тем не менее сквозь призму аристотелевской логики она выглядит как чистый и простой механизм, не имеющий внутренних принципов движения. Таким образом, школа Абу Ханифы была склонна игнорировать свободу и стихийный характер жизни, надеясь создать логически совершенную юридическую систему на принципах чистого разума. Однако юристы Хиджаза, сохраняя верность практическому гению своей расы, выразили резкий протест против схоластических хитросплетений иракских юристов и их стремления выдумать нереальные случаи, что, по их справедливому предположению, превратило бы мусульманское право в безжизненный механизм. Эти острые разногласия между ранними мусульманскими богословами привели к критическому определению границ, условий и коррективов *кийаса*, которые, хотя и выглядели сначала как простая маскировка личного мнения муджтахидов, однако же, в итоге, стали источником жизни и развития в мусульманском праве. Дух острой критики Малика и Шафии в отношении принципа *кийаса* Абу Ханифы, как источника права, представляет собой действительно эффективное семитское сдерживание арийской тенденции к охвату абстрактного в ущерб конкретному, к использованию, скорее, идеи, чем события. То было, по существу, разногласие между приверженцами дедуктивных и индуктивных методов в юридическом расследовании. Иракские юристы изначально подчеркивали веч-

ный аспект «понятия», в то время как хиджазские делали акцент на временной аспект. Последние, однако, не поняли полного смысла своей собственной позиции: инстинктивная склонность к юридической традиции Хиджаза сузила их видение «прецедентов», которые действительно имели место во времена жизни Пророка и его Сподвижников. Несомненно, они признавали ценность конкретного, но в то же время его увековечивали, редко прибегая к кийасу, базирующемуся на изучении конкретного как такового. Их критика Абу Ханифы и его школы тем не менее освободила конкретное само по себе и показала необходимость наблюдения за действительным развитием и разнообразием жизни при толковании юридических принципов. Таким образом, школа Абу Ханифы, целиком усвоившая результаты этих разногласий, абсолютно свободна в своем наиболее существенном принципе и обладает гораздо большей способностью к творческой адаптации, чем какая-либо иная школа мусульманского права. Однако, вопреки духу своей собственной школы, современные ханифитские юристы увековечили интерпретации основателя [школы] или же его непосредственных последователей, точно так, как ранние критики Абу Ханифы увековечивали решения по конкретным [юридическим] делам. Как справедливо замечает Шафии, правильно понятые и примененные сущностные принципы данной школы, а именно кийас, является не чем иным, как только названием для иджтихада, который в пределах текстов, полученных в Откровении, абсолютно свободен; его значимость в качестве принципа можно усмотреть в том факте, что, согласно большинству богословов, как указывает кази Шаукани, он допускался даже при жизни святого Пророка. Закрывание дверей иджтихада — чистый вымысел, выдвинутый отчасти благодаря кристаллизации юридической мысли в исламе, а частично вследствие интеллектуальной лени, которая, особенно в периоды духовного упадка, превращает великих мыслителей в идолов. Если более поздние богословы поддержали данный вымысел, то современный ислам не связан их добровольной сдачей интеллектуальной независимости. В десятом веке хиджры Саркаши в своей работе<sup>32</sup> справедливо отмечает: «Если сторонники упомянутого вымысла считают, будто у предшествующих авторов было больше возможностей, в то время как у более поздних — больше трудностей, то это — глупость, поскольку не требуется слишком большого ума для того, чтобы увидеть: иджтихад для более поздних богословов был делом более легким, чем для ранних. В самом деле, комментарии к Корану и сунне были составлены и умножены до такой степени, что современный муджтахид располагает большим материалом для толкования, чем это ему требуется»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Комментарий М. Икбала обращает внимание на ошибку: цитируемое высказывание принадлежит не Саркаши, а аз-Заркаши, жившему в VIII в. по хиджре (ум. в 794/1392 г.).

<sup>33</sup> Цит. по: *Aghnides N.P. Mohammedan Theories...*, p. 125.

Это краткое обсуждение, как я надеюсь, сделает для вас ясным, что ни в фундаментальных принципах, ни в структуре нашей системы, в том виде, в котором мы обнаруживаем их сегодня, нет ничего, что оправдывало бы нынешнее отношение к иджтихаду. Вооружившись проницательной мыслью и свежим опытом, мусульманский мир должен смело приступить к стоящему перед ним делу реконструкции религиозной мысли в исламе. Данное дело реконструкции, однако, имеет гораздо более серьезный аспект, чем простое приспособление к современным условиям жизни. Великая европейская война, вызвавшая пробуждение Турции — элемент стабильности в мусульманском мире — и новый экономический эксперимент, опробованный в соседней мусульманской Азии, должна открыть нам глаза на внутренний смысл предназначения ислама. Человечество нуждается сегодня в трех вещах: в духовной интерпретации мира, в духовном освобождении индивидуума и в базовых принципах универсальной значимости, которые направляли бы эволюцию человеческого общества на духовной основе. Нет сомнения, что современная Европа построила идеалистические системы такого рода, но опыт показывает, что истина, открытая чистым разумом, не способна породить то пламя живого убеждения, которое способно вызвать только откровение, полученное лично. Вот почему чистая мысль столь мало повлияла на людей, в то время как религия всегда возвышала человека и преобразовывала целые общества. Европейский идеализм никогда не был живым фактором в жизни Европы, и результатом этого стало извращенное эго, бытующее в нетерпимых друг к другу демократиях, единственная функция которых состоит в эксплуатации бедных в интересах богатых. Поверьте мне, Европа сегодня — величайшее препятствие на пути морального продвижения человека. Мусульманин же, напротив, обладает этими высшими идеями на основе откровения, которое, говоря из глубин жизни, интернализует свою собственную кажущуюся экстермальность. Для мусульманина духовное основание жизни есть дело убеждения, за которое даже самый непросвещенный среди нас человек с готовностью отдаст свою жизнь; и учитывая базовую идею ислама относительно того, что нисходящих на человека откровений в будущем больше не может быть, мы должны стать в духовном отношении одним из самых эмансипированных на земле народов. Первые мусульмане, возникшие из духовного рабства доисламской Азии, не были в состоянии осознать истинное значение этой фундаментальной идеи. Пусть же современный мусульманин ценит свое положение, перестроит свою общественную жизнь в свете высших принципов и разовьет из частично до сих пор раскрытой цели ислама ту духовную демократию, которая и является целью ислама.

---

## Лекция седьмая<sup>1</sup>

### ВОЗМОЖНА ЛИ РЕЛИГИЯ?

В целом религиозную жизнь можно разделить на три периода, которые могут быть обозначены как «Вера», «Мысль» и «Открытие». В течение первого периода религиозная жизнь проявляется в виде дисциплины, которая должна приниматься индивидуумом или народом в качестве безусловного предписания без какого-либо рационального понимания конечного его смысла или цели. Такое отношение может иметь серьезные последствия для общественной и политической истории народа, однако значение его невелико, когда дело касается внутреннего развития индивида. Вслед за полным подчинением дисциплине следует рациональное понимание дисциплины и конечного источника ее авторитета. В этот период религиозная жизнь ищет основания в своего рода метафизике — логически выдержанном мировоззрении, частью которого является Бог. В третий период метафизика замещается психологией, и религиозная жизнь проявляет сильное стремление к вступлению в прямой контакт с конечной Реальностью. Именно в этот период религия становится делом личного слияния жизни и власти, и индивидуум достигает свободы личности не посредством собственного освобождения от пут закона, а путем открытия конечного источника закона в глубинах собственного сознания. Как говорит один из суфиев<sup>2</sup>, «невозможно понимание Священного Писания до тех пор, пока оно действительно не откроется верующему так, как оно было открыто Пророку». Именно в смысле третьей стадии развития религиозной жизни я и употребляю слово «религия» в вопросе, который намерен теперь здесь поднять. Религия в таком смысле известна под неудачным названием «мистицизм», что, как полагают, является жизнеотрицающим, игнорирующим факты отношением ума, отношением, прямо противоположным эмпирическому духу нашего времени. И все же религия, которая есть только поиск большей жизни, есть, по существу, опыт, и она признала необхо-

---

<sup>1</sup> Настоящая лекция была прочитана М.Икбалом 5 декабря 1932 г. на заседании Аристотелевского общества в Лондоне. Впервые опубликована в "Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)" (XXXIII (1933), p. 47–64).

<sup>2</sup> Икбал имеет в виду своего отца, который был суфием.

димось опыта как своего основания задолго до того, как тому научилась наука. Это подлинное усилие очистить человеческое сознание, и как таковое оно столь же критично к своему уровню опыта, сколь натурализм критичен к собственному.

Как известно, Кант был первым, кто поставил вопрос: «Возможна ли метафизика?» Его ответ был отрицательным<sup>3</sup>. Кантовская аргументация вполне применима к реальностям, которые особенно интересуют религию. Многообразные [способности] разума, по его мнению, должны отвечать некоторым формальным условиям для того, чтобы обрести знание. «Вещь в себе» — это только ограниченная идея. Ее функция просто регулятивна. Если некоторая актуальность соответствует этой идее, то она находится за границами опыта, и, следовательно, ее существование не может быть рационально выражено. Данное заключение Канта нельзя легко принять. Было бы справедливо возразить, что, принимая во внимание современные открытия науки, такие, например, как скрытая в световых волнах природа материи, идея мира как акта мысли, ограниченность пространства и времени и гейзенберговский принцип индетерминации в природе, система рациональной теологии не так уж и плоха, как склонен был думать Кант. Но нам сейчас нет необходимости детально рассматривать данный вопрос. Что же касается «вещи в себе», которая недоступна чистому разуму, поскольку она находится за пределами опыта, вывод Канта может быть принят только в том случае, если исходить из предположения, что любой иной опыт, кроме того, который находится на нормальном уровне, является невозможным. Вопрос поэтому заключается в том, является ли нормальный уровень единственным уровнем опыта обретения знания. Кантовская точка зрения на «вещь в себе» и «вещь саму по себе»<sup>4</sup> в значительной мере обусловила характер его вопроса относительно возможности метафизики. Но что, если дело обстоит прямо противоположным образом тому, что полагал Кант? Великому мусульманскому суфию-философу Ибн Араби из Испании принадлежит весьма пронизательное замечание о том, что Бог есть объект восприятия, в то время как мир — это общее понятие<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> В «Критике чистого разума» Кант ставит вопросы: «Как возможна метафизика как естественная склонность?» и «Как возможна метафизика как наука?» Его отрицательный ответ вкратце звучит следующим образом: «Что же касается метафизики, то, так как она до сих пор плохо развивалась и ни одна из предложенных до сих пор [систем], если принять в расчет их существенную цель, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей, то всякий имеет право усомниться в ее возможности» (Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н.О.Лосского. М., 1998, с. 65–66).

<sup>4</sup> В последних русских изданиях это кантовское понятие переводится как «вещь для нас».

<sup>5</sup> См.: Ибн Араби. Геммы мудрости. Пер. с арабского А.В.Смирнова в его книге «Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)». М., 1993, с. 143–153.

Другой мусульманский суфий, поэт и мыслитель [Фахруддин] Ираки настаивал на существовании множественности пространственных и временных порядков, он говорил о Божественном Времени и Божественном Пространстве. Возможно, то, что мы называем внешним миром, является лишь умозрительной конструкцией и существуют иные уровни человеческого опыта, которые могут быть систематизированы другими порядками пространства и времени — порядками, где концепция и анализ не играют той роли, которую они играют в случае нашего обыденного опыта. Можно, однако, сказать, что уровень опыта, к которому неприменимы концепции, неспособен дать знания универсального характера, ибо только концепции могут быть социализированы. Позиция человека, который полагается на религиозный опыт для схватывания Реальности, должна всегда оставаться индивидуальной и непередаваемой. Это возражение имеет силу, если оно предполагает, что мистик целиком руководствуется своими традициями, отношениями и ожиданиями. Консерватизм в религии так же плох, как во всякой другой области человеческой деятельности. Он разрушает творческую свободу эго и закрывает путь к нетривиальной духовной инициативе. В этом главная причина того, почему наша средневековая мистическая техника не в состоянии более рождать оригинальные открытия древней Истины. Однако сам факт того, что религиозный опыт непередаваем, не означает еще бесплодности занятия религиозного человека. На самом деле непередаваемость религиозного опыта дает нам ключ к конечной природе эго. В нашем повседневном социальном общении мы живем и движемся как бы в одиночестве. Мы не заботимся о том, чтобы дойти до сокровенной сути людей. Мы относимся к последним как к простым функциям и подходим к ним с тех сторон их идентичности, которые могут быть концептуализированы. Однако высшая точка религиозной жизни — более глубокое открытие эго как индивидуума, чем его концептуально описываемая обычная самость. Именно в контакте с Самым Реальным эго раскрывает свою уникальность, свой метафизический статус и возможность совершенствования этого статуса. Строго говоря, опыт, который ведет к этому открытию, не является концептуально управляемым интеллектуальным фактом, это — волевой акт, отношение, следующее за внутренней биологической трансформацией, которую невозможно охватить системой логических категорий. Он может воплотиться только в акте творения мира или потрясения мира, и лишь в этой форме содержания данного вневременного опыта способен распространиться в движении времени, сделав себя эффективно видимым в истории. Вероятно, метод обращения с Реальностью посредством концепций вовсе не является серьезным способом обращения с нею. Науке безразлично, является ли электрон реальной сущностью или нет. Он может быть просто символом, условностью.

Религия, которая, по существу, есть отражение актуальной жизни, является единственно серьезным способом обращения с Реальностью. Как форма более высокого опыта, она есть корректив наших философско-теологических концепций, или по крайней мере она заставляет нас относиться с подозрением к чисто рациональному процессу, который формирует эти концепции. Наука может позволить себе игнорировать метафизику и может даже считать, что та является «оправданной формой поэзии», как определил ее Ланге, или «узаконенной игрой взрослых», как назвал ее Ницше. Однако религиозный человек, стремящийся обнаружить свой личный статус в порядке вещей, не может, имея в виду конечную цель своей борьбы, быть удовлетворен тем, что наука могла бы рассматривать как роковую ложь, как простое «если бы» для регулирования мысли и поведения. Научная деятельность ничем не рискует, имея дело с природой Реальности, в случае же религиозной деятельности весь успех это как ассимилятивного личного центра жизни и опыта ставится на карту. Поведение, которое включает в себя решение конечной судьбы агента, не может базироваться на иллюзиях. Ошибочная концепция уводит от понимания, а ошибочный поступок ведет к деградации человека в целом и может в конечном счете разрушить структуру человеческого эго. Дело в том, что концепции оказывают воздействие на жизнь лишь частично, поступок же динамично связан с реальностью и проистекает из обычно константного отношения всего человека к реальности. Нет сомнения, что поступок, то есть контроль над психологическим и физиологическим процессами в целях настройки эго на непосредственный контакт с конечной Реальностью, является индивидуальным (и не может быть иным) как по форме, так и по содержанию; и тем не менее поступок также подвержен социализации, когда другие начинают жить через него, дабы открыть для себя его эффективность в качестве метода приближения к Реальному. Религиозный опыт во все времена и во всех странах свидетельствует о том, что существуют потенциальные типы сознания, близкие к нормальному сознанию. Если эти типы сознания открывают потенции жизнь-дающего и знание-приносящего опыта, вопрос о возможности религии как о форме более высокого опыта абсолютно закономерен и требует с нашей стороны серьезного внимания.

Но помимо закономерности данного вопроса существуют и другие важные причины, объясняющие, почему его следует поднять в настоящий момент истории культуры. Прежде всего, [тут важен] научный аспект данного вопроса. Представляется, что всякая культура обладает некоей формой натурализма, специфического для ее мироощущения; впоследствии оказывается, что любая форма натурализма сводится к некоего рода атомизму. Так, есть индийский, греческий и мусульманский атомизм. Однако современный атомизм уникален. Его удивитель-

ная математика, рассматривающая мир как сложное дифференциальное исчисление; его физика, которая, исходя из своих собственных методов, способствовала крушению некоторых из старых богов своего собственного храма, уже привели нас к той точке, когда мы задаемся вопросом, является ли каузальный аспект природы всей правдой о ней? Не вторгается ли конечная Реальность в наше сознание с какой-то другой стороны? Является ли этот чисто интеллектуальный метод преодоления природы единственным методом? «Мы признали, — говорит профессор Эддингтон, — что физические сущности могут из своей собственной природы формировать только частный аспект реальности. Как же нам быть с другой частью? Нельзя сказать, что эта другая часть касается нас меньше, чем физические сущности. Чувства, цели, ценности пополняют наше сознание не более чем чувственными восприятиями. Мы следуем чувственным ощущениям и обнаруживаем, что они ведут во внешний мир, обсуждаемый наукой; мы следуем другим элементам нашего бытия и обнаруживаем, что они ведут не в мир пространства и времени, но безусловно куда-то еще»<sup>6</sup>.

Мы должны обратить внимание на огромное практическое значение указанного вопроса. Современный человек с его философией критицизма и сциентизма оказывается в странном положении. Его натурализм дал ему беспрецедентный контроль над силами природы, но лишил веры в собственное будущее. Удивительно, как одна и та же идея по-разному воздействует на разные культуры. Формулирование теории эволюции в мире ислама вызвало у Руми невероятный энтузиазм относительно биологического будущего человека. Нет такого мусульманина, который, читая следующие стихи, не испытывал бы при этом радостного волнения:

Глубоко в земле  
Я пребывал в царствах руды и камня;  
А затем я улыбнулся многокрасочностью цветов;  
Позже, странствуя с дикими животными и блуждая часами  
Над землей и воздухом, и океанскими просторами,  
В новом рождении,  
Я нырял и летал,  
И полз, и бежал,  
И вся тайна моего существа вырисовалась  
В форме, которая позволила им увидеть —  
Вот Человек!  
А далее — место моего назначения.  
За облаками, за небесами,  
В сферах, где никто не может измениться или умереть, —  
В облике ангела; а затем прочь

---

<sup>6</sup> Eddington A. The Nature of the Physical World, chapter "Science and Mysticism". New York, Cambridge, 1928, p. 313.

За пределы ночи и дня,  
Жизни и Смерти, невидимого или видимого,  
Где все, что когда-либо было,  
Единое и Целое.

С другой стороны, более точная формулировка той же идеи эволюции в Европе привела к убеждению, будто отныне не существует научного основания для идеи, согласно которой настоящая богатая сложность человеческого дара будет когда-либо материально превзойдена. Так, тайное отчаяние современного человека скрывает себя за завесой научной терминологии. Ницше, хотя он и думал, что идея эволюции не доказывает веры в непревзойденность человека, не может рассматриваться как исключение в этом отношении. Его энтузиазм относительно будущего человека свелся в конечном счете к доктрине «вечного возвращения» — возможно, самой безнадежной идее бессмертия, когда-либо высказанной человеком. Это вечное повторение не есть вечное «становление», оно является той же старой идеей «бытия», маскирующегося как «становление».

Таким образом, полностью сбитый с толку результатами собственной умственной деятельности, современный человек перестал жить духовно, то есть внутренне. В области мысли он находится в открытом конфликте с самим собой, а в области экономической и политической жизни — в открытом конфликте с другими. Он считает себя неспособным контролировать собственный безжалостный эгоизм и неуемную жажду золота, которые постепенно убивают в нем все более высокие стремления и не приводят ни к чему иному, кроме как к ошущению усталости от жизни. Погруженный в «факт», то есть в оптически присутствующий источник ощущений, он полностью отрезан от непроявленных глубин собственного бытия. Его последовательный материализм настигает в конце концов тот паралич энергии, который предсказывал и разоблачал Гексли.

На Востоке дела обстоят не лучше. Техника средневекового мистицизма, с помощью которой религиозная жизнь в ее наивысшем проявлении развивалась как на Востоке, так и на Западе, сегодня практически потерпела крах. А на мусульманском Востоке ее разрушительное воздействие, возможно, было большим, чем где-либо еще. Вместо того чтобы реинтегрировать силы внутренней жизни среднего человека и тем самым подготовить к участию в историческом процессе, она учила его ложному отречению и делала полностью удовлетворенным собственным невежеством и духовным рабством. Неудивительно, что современный мусульманин в Турции, Египте и Персии вынужден искать новые источники энергии в создании новых лояльностей, таких, как патриотизм и национализм, которые Ницше назвал «болезнью и безрассудством», «мошнейшей силой против культуры»<sup>7</sup>. Разочарованный в чисто

<sup>7</sup> Как заявляет в «Веселой науке» Ницше, не относя себя к числу «любящих человечество», он тем не менее и не «немец» «в расхожем.... смысле слова „немецкий“, чтобы

религиозном методе духовного обновления, который один только приводит нас к соприкосновению с вечным источником жизни и власти посредством расширения горизонтов мысли и эмоции, современный мусульманин наивно надеется открыть новые источники энергии путем сужения своей мысли и эмоции. Мировоззрение современного атеистического социализма, обладающего всем рвением новой религии, шире. Правда, обретя свое философское основание в левогегельянстве, он выступает против того самого источника, который мог бы придать ему силу и целенаправленность. Как национализм, так и атеистический социализм, по крайней мере при современном состоянии регулирования человеческих отношений, должны опираться на психологические силы ненависти, подозрительности и обиды, которые ведут к оскудению души человека и сокрытию таящихся в ней источников духовной энергии. Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеистический социализм не в состоянии излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры. Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в нем ту веру, которая делает его способным завоевать личность здесь и сохранить ее в будущем. Лишь вызвав новое видение своего происхождения и будущего, своего «откуда» и «куда», человек наконец одержит победу над обществом, мотивирующимся бесчеловечной конкуренцией, а также над цивилизацией, которая утратила собственную духовную целостность из-за внутреннего конфликта между религиозными и политическими ценностями.

Как я уже отмечал ранее, невозможно отрицать тот факт, что религия задается целью понять конечный принцип ценности и тем самым реинтегрировать силы личности. Вся мировая религиозная литература, включая описания частных переживаний верующего, хотя, возможно, и выраженных в мыслительных формах устаревшей психологии, — неизменное тому свидетельство. Эти переживания так же естественны, как и наши обычные переживания. Очевидно, что для реципиента они имеют познавательную ценность и, что еще более существенно, представляют собой способность сосредоточить силы эго и тем самым даровать человеку новую индивидуальность. Мнение о том, что подобные пережива-

---

лить воду на мельницу национализма и расовой ненависти, чтобы наслаждаться национальной чесоткой сердца и отравлением крови, из-за которых народы Европы нынче отделены и отгорожены друг от друга как карантинными» (Нише Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990, с. 703).

ния невротичны или мистичны, не решает в конечном счете вопроса об их смысле или ценности. Если возможна точка зрения за пределами физики, то нам следует мужественно смотреть в лицо такой возможности, даже если она способна нарушить или склонить к изменению наш нормальный образ жизни и мысли. Интересы истины требуют, чтобы мы отказались от нашего настоящего мнения. Совершенно неважно, является ли религиозное отношение первоначально обусловленным каким-то психологическим отклонением. Джордж Фокс, возможно, и невротик, но кто станет отрицать его очистительную силу для религиозной жизни современной Англии? Мухаммад, говорят нам, был психопатом. Ну что же, если психопат обладает силой придать новое направление ходу человеческой истории, было бы чрезвычайно интересно с точки зрения психологии выявить его первоначальную целесообразность, которая обратила рабов в лидеров, определила поведение и обеспечила успех целых человеческих рас. Судя по различным типам деятельности, которые произошли из движения, инициированного Пророком ислама, его духовное напряжение и особого рода поведение, которое вытекало из этого, не могут рассматриваться как простая фантазия ума. Нельзя понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала. Если мы посмотрим на это с точки зрения антропологии, окажется, что психопат является важным фактором в человеческой социальной организации. Его путь состоит не в классификации фактов и открытии причин; он мыслит категориями жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения человечества. Нет сомнения, что у него есть свои провалы и иллюзии, точно так же как и ученого, полагающегося на чувственный опыт, есть свои провалы и иллюзии. Однако тщательное изучение его методов показывает, что он не в меньшей мере, чем ученый, бдителен при исключении примеси иллюзии из собственного опыта.

Для нас вопрос состоит в том, чтобы обнаружить эффективный метод исследования природы и значимости этого необыкновенного опыта. Арабский историк Ибн Халдун, заложивший основы современной научной истории, был первым, кто серьезно отнесся к указанной стороне человеческой психологии и пришел к тому, что мы сегодня называем идеей сублимального «я». Позже сэръ Уильям Гамильтон в Англии и Лейбниц в Германии заинтересовались некоторыми менее известными феноменами сознания. Тем не менее Юнг, вероятно, прав, считая, что сущностная природа религии находится за пределами области аналитической психологии. Рассуждая об отношении аналитической психологии к поэтическому искусству, он говорит, что только процесс артистической формы может быть предметом психологии. По его мнению, сущностная природа искусства не может быть объектом метода психологического подхода. «Точно такое же различие, — утверждает Юнг, —

должно быть сделано в области религии; здесь также психологическое рассмотрение допустимо лишь в отношении эмоционального и символического феномена религии, что же касается сущностной ее природы, то она никак в него не включена, да и на самом деле не может быть включенной. Ибо если бы это было возможно, не только религия, но и искусство могло бы рассматриваться как простой раздел психологии»<sup>8</sup>.

И все же Юнг неоднократно противоречит сам себе. В результате, вместо того чтобы дать нам истинное понимание сущности природы религии и ее значения для человеческой личности, наша современная психология представляет множество новых теорий, демонстрирующих полное непонимание природы религии в ее наивысшем проявлении и ведущих нас в совершенно безысходном направлении. В целом смысл этих теорий сводится к тому, что религия не связывает человеческое эго с какой-либо объективной реальностью за его пределами, она является только удобным приспособлением, рассчитанным на создание барьеров этического характера вокруг человеческого общества для защиты социальной структуры от не поддающихся иному сдерживанию инстинктов эго.

Вот почему, согласно этой новейшей психологии, христианство уже выполнило свою биологическую миссию, и современный человек не в состоянии понять его первоначального значения. Юнг заключает: «Безусловно, нам предстоит осознать это. Даже если наши обычаи содержат толику древней жестокости, все же мы с трудом можем сегодня представить ураганы раскованного либидо, которые бушевали в Древнем Риме времен цезарей. Современный цивилизованный человек кажется очень далеким от этого. Он стал просто невротиком. С тех пор как потребности, которые вызвали появление христианства, фактически исчезли, мы больше не понимаем их смысла. Мы не знаем, от чего оно должно нас защитить. Для просвещенных людей так называемая религиозность стала уже почти неврозом. В прошедшие два тысячелетия христианство проделало свою работу и воздвигло барьеры подавления, которые защищают нас от видения нашей собственной греховности»<sup>9</sup>.

При таком подходе утрачивается сам смысл более высокой религиозной жизни. Сексуальное самоограничение — это лишь начальная стадия эволюции эго. Конечная цель религиозной жизни состоит в том, чтобы направить это эволюционное движение в сторону, более важную для будущего эго, чем просто моральное здоровье общественной структуры, которая составляет его настоящее окружение. Базовая установка, исходя из которой религиозная жизнь движется вперед, — существующее слабое единство эго, его подверженность к распаду, его податливость к трансформации и его способность к более широкой свободе

---

<sup>8</sup> Jung C. Contribution to Analytical Psychology. Transl. by H.G. & Carry F. Baynes. L., 1928, p. 225.

<sup>9</sup> Jung C. Psychology of the Unconscious. Transl. by B.M.Hinkle. L., 1919, p. 42–43.

создания новых ситуаций, как в известной, так и в неизвестной среде. С учетом своей фундаментальной перцепции более высокая религиозная жизнь фиксирует внимание на опытах, символических для тех неуловимых движений реальности, которые серьезно влияют на судьбу эго как возможного постоянного элемента в составе реальности. Если посмотреть на данный вопрос с указанной точки зрения, то современная психология еще не коснулась даже внешней оболочки религиозной жизни и все еще далека от богатства и разнообразия того, что называется религиозным опытом. Чтобы вы могли представить себе богатство и разнообразие последнего, я приведу здесь суть высказывания великого религиозного гения XVII века — Шейха Ахмада Сирхинди, чья бесстрашная аналитическая критика современного ему суфизма привела к развитию новой психотехники. Все разнообразные системы суфийской техники, используемые в Индии, пришли сюда из Средней Азии и Аравии, только техника его пересекла индийские границы и по-прежнему является живой силой в Пенджабе, Афганистане и азиатской части России. Боюсь, что мне не удастся передать подлинный смысл приводимого ниже высказывания на языке современной психологии, поскольку такого пока не существует. Но, исходя из того, что цель моя состоит лишь в том, чтобы дать вам представление о безграничном богатстве опыта, которое эго в своем поиске Божественного должно пережить и пройти, я надеюсь, что вы простите меня за явно заимствованную терминологию, которая содержит в себе реальный смысл, но которая под влиянием религиозной психологии возникла в атмосфере иной культуры.

Обратимся теперь к самому высказыванию. Опыт некоего Абдуллы Момина был описан Шейху [Сирхинди] следующим образом:

«Небеса и Земля, Божественный престол, ад и рай — все перестало существовать для меня. Когда я оглядываюсь вокруг, я нигде их не вижу. Когда я нахожусь в присутствии кого-то другого, я никого не вижу перед собой: даже мое собственное бытие утрачено мною. Бог — бесконечен. Никто не может содержать Его в себе; и это крайняя граница духовного опыта. Ни один святой не смог выйти за пределы этого».

В ответ на это Шейх сказал:

«Описанный опыт происходит из бесконечного разнообразия жизни *кальб* (Сердца), и мне кажется, что переживший его не прошел еще даже четверти бесчисленных стоянок Сердца. Следует пройти оставшиеся три четверти для того, чтобы завершить опыт этой первой „стоянки“ духовной жизни. За данной стоянкой находятся другие, известные как *рух*, *сирр-и-кхафи* и *сирр-и-акхфа*. Каждая из этих стоянок, которые вместе составляют то, что на собственном языке суфиев называется *алам-и-амр*, имеет свои характерные состояния и опыты. После прохождения упомянутых стоянок жаждущего истины постепенно озаряют иллюминации Божественных Имен и Божественных Атрибутов и, наконец, Божественной Сушности».

Каково бы ни было психологическое основание для различения состояний, выделенных в приведенном выше отрывке, он дает нам по крайней мере некоторое представление о целом мире внутреннего опыта так, как он видится великому реформатору суфизма. По его мнению, этот алам-и-амр, то есть «мир направляющей энергии», должен быть пройден прежде, чем человек достигнет того уникального опыта, который символизирует чисто объективное. Вот почему я говорю, что современная психология еще не затронула даже внешней оболочки субъекта. Лично я вовсе не питаю иллюзий относительно настоящего состояния дел ни в биологии, ни в психологии.

Простая аналитическая критика с некоторым осознанием органических предпосылок воображения, в котором иногда выражается религиозная жизнь, вряд ли приведет нас к живым корням человеческой личности. Допуская, что сексуальное воображение сыграло роль в истории религии или что религия вооружилась средствами воображения для того, чтобы избежать или приспособиться к этой неприятной реальности, подобный взгляд на данный вопрос ни в коей мере не может повлиять на конечную цель религиозной жизни, то есть на реконструкцию конечного эго путем приведения его в контакт с вечным жизненным процессом и тем самым придания ему метафизического статуса, о котором мы можем иметь только частичное представление в удушливой атмосфере современного окружения. И если психологическая наука когда-нибудь будет иметь действительное значение в жизни человечества, ей придется развить независимый метод, рассчитанный на раскрытие новой техники, более отвечающей характеру нашего времени. Вероятно, психопат, наделенный большим интеллектом (такое сочетание не является невозможным), может дать нам ключ к подобного рода технике.

В современной Европе Ницше, чья жизнь и деятельность представляют, по крайней мере для нас, людей восточных, чрезвычайно интересный феномен в религиозной психологии, был наделен некой природной приспособленностью к такого рода делу. Его ментальная история имеет аналоги в истории восточного (т.е. индийского. — М.С.) суфизма. Невозможно отрицать, что ему действительно явилось так называемое императивное видение Божественного в человеке. Я называю его видение императивным, потому что, по-видимому, оно дало ему некоторого рода пророческую ментальность, которая, посредством определенной техники, направлена на то, чтобы превратить видения в постоянные жизненные силы.

И все же Ницше был неудачей, и эта неудача есть следствие деятельности главным образом его интеллектуальных единомышленников, таких, как Шопенгауэр, Дарвин и Ланге, влияние которых не позволило ему понять действительное значение своего видения. Вместо того чтобы искать духовную власть, которая бы развила Божественное даже в пле-

бее и тем самым открыла бы перед ним бесконечное будущее, Ницше искал реализацию своего видения в таких проектах, как аристократический радикализм. Я сказал, обращаясь к нему в одной из своих поэм:

«Я есмь», которое он ищет,

Находится за пределами философии, за пределами знания.

Растение, которое вырастает только из незримой почвы человеческого сердца,

Не произрастет из кучи глины!

Так потерпел неудачу гений, чье видение было определено исключительно собственными внутренними силами и который остался неспособным желать внешнего руководства в своей духовной жизни. Ирония судьбы состоит в том, что этот человек, который казался друзьям «как бы явившимся из страны, где человек не жил», полностью осознавал свою великую духовную потребность. «Я в одиночестве, — говорил он, — стою перед лицом огромной проблемы: будто бы я заблудился в первобытном лесу. Мне нужна помощь. Мне нужны ученики: мне нужен наставник. Как бы было прекрасно подчиняться». И далее опять: «Почему я не нахожу среди живущих людей никого, кто был бы выше меня и смотрел бы на меня свысока? Может быть, это только из-за того, что я плохо искал? А ведь я так сильно желаю этого»<sup>10</sup>.

Правда заключается в том, что религиозный и научный процессы, хотя и предполагают различные методы, сходны по своей конечной цели. Оба направлены на достижение наиболее реального. На самом деле религия по причинам, упомянутым мною ранее, в гораздо большей степени, чем наука, желает достичь конечного реального. И для обоих путь к чистой объективности лежит через то, что может быть названо очищением опыта. Для того чтобы понять это, мы должны видеть различие между опытом как естественным фактом, демонстрирующим нормально наблюдаемое проявление Реальности, и опытом, демонстрирующим внутреннюю природу реальности. Как естественный факт, он объясним в свете своего психологического и физиологического прошлого. Как свидетельствующий о внутренней природе реальности, он требует от нас использования другого способа выявления своего смыс-

---

<sup>10</sup> Икбал не указывает источник цитирования. Возможно, он использует вновь, как это уже было в предыдущих лекциях (см. лекцию IV), книгу Радослава Цанова. Тема одиночества проходит через все творчество Ницше:

«Когда я наверху, я нахожу себя всегда одиноким. Никто не говорит со мною, холод одиночества заставляет меня дрожать. Чего же хочу я на высоте?»

Мое презрение и моя тоска растут одновременно; чем выше поднимаюсь я, тем больше презираю я того, кто поднимается. Чего же хочу я на высоте?»

Как стыжусь я своего восхождения и спотыкания! Как потешаюсь я над своим порывистым дыханием! Как ненавижу я летающего! Как устал я на высоте!» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Пер. Ю.М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1990, с. 30).

ла. В области науки мы пытаемся понять его смысл прежде всего в соотношении с внешним **проявлением** (выделено мной. — М.С.) реальности; в области религии мы принимаем его как представляющего некоего рода Реальность и пытаемся раскрыть его смысл прежде всего в соотношении с внутренней **природой** (выделено мной. — М.С.) этой Реальности. Научный и религиозный процессы в некотором смысле параллельны. Оба действительно являются описаниями одного и того же мира, только с тем отличием, что в научном процессе точка зрения эго является обязательно эксклюзивной, в то время как в религиозном процессе эго интегрирует соперничающие тенденции и развивает единое инклюзивное отношение, приводящее к некоторого рода синтетическому преобразованию опыта. Тщательное изучение природы и цели этих действительно взаимодополняющих процессов показывает, что оба они направлены на очищение опыта, каждый в соответствующей области. Следующий пример сделает более понятным, что я имею в виду. Юмовская критика нашего представления, конечно, должна рассматриваться как скорее страница в истории науки, чем в истории философии. Верные духу научного эмпиризма, мы не имеем право иметь дело с какими-то концепциями субъективного характера. Смысл юмовской критики состоит в освобождении эмпирической науки от концепции силы, которая, как он утверждает, не имеет основания в чувственном опыте. Это была первая попытка современного мыслителя очистить научный процесс.

Эйнштейновский математический взгляд на мир завершает процесс очищения, начатый Юмом, и, верный духу юмовской критики, в целом обходится без концепции силы. Высказывание великого индийского святого, процитированное мною, показывает, что тот, кто занят практическим изучением религиозной психологии, имеет в виду аналогичное очищение. Его чувство объективности столь же обострено, как и чувство ученого в его собственной области занятий. Он переходит от опыта к опыту не просто как наблюдатель, но как критический «просеиватель» опыта, который по правилам специфической техники, подходящей его сфере исследования, пытается уничтожить все субъективные элементы, психологические или физиологические, в содержании своего опыта, с тем чтобы в конце концов достичь абсолютно объективного. Этот конечный опыт есть открытие нового жизнепроцесса — оригинального, существенного, спонтанного. Вечная тайна эго заключена в следующем: как только оно достигает этого конечного откровения, оно признает последнее в качестве корня своего бытия без малейшего колебания. И тем не менее в самом опыте нет никакой тайны. Действительно, в целях гарантирования полностью неэмоционального опыта техника суфизма во всяком случае заботится о том, чтобы запретить использование в богослужении музыки, и подчеркивает значимость ежедневных коллективных молений, дабы предотвратить возможные антиобщественные

эффекты одиночного созерцания. Опыт, достигнутый таким образом, является совершенно естественным и имеет для эго биологическое значение высочайшей важности. Это есть человеческое эго, превосходящее простую рефлексию и исправляющее свою мимолетность посредством обретения вечного.

Единственная опасность, которой подвержено эго в этом поиске Божественного, — возможность расслабления его активности, вызываемая испытываемым им удовольствием и поглощенностью опытами, которые предшествуют этому конечному опыту. История «восточного суфизма» показывает, что такая опасность является реальной. В том-то и был смысл реформаторского движения, начатого великим индийским святым, которого я цитировал ранее. И причина тому очевидна. Конечная цель эго не в том, чтобы **увидеть** что-то, а в том, чтобы **быть** чем-то. В усилении эго **быть** чем-то оно открывает свою конечную возможность отточить собственную объективность и обрести более фундаментальное «Я есмь», которое находит свидетельство своей реальности не в картезианском «Я мыслю», а в кантовском «Я могу». Цель поиска эго — не в освобождении от ограничений индивидуальности, напротив, она — в ее более точном определении.

Конечный акт эго — акт не интеллектуальный, а волевой, укрепляющий его бытие в целом и усиливающий его волю творческой убежденностью в том, что мир не представляет собой нечто, что должно быть увидено и познано посредством концепций, но является чем-то, что должно быть сделано и переделано постоянным действием. Это момент высшего блаженства, но также и момент величайшего испытания эго:

Ты находишься на стоянке «жизни» или «смерти», «смерти в жизни».

Обратись к трем свидетелям, дабы определить «стоянку».

Первый свидетель — твое собственное сознание:

Смотри же сам, используя свой собственный свет.

Второй свидетель — это сознание другого эго:

Смотри же сам, используя свет эго иного, чем ты.

Третий свидетель — Божественное сознание:

Смотри же сам, используй Божественный свет.

Если ты выступишь непоколебленным перед этим светом,

Считай себя живым и вечным, как Он!

Только тот человек реален, кто осмеливается —

Осмеливается взглянуть Богу в лицо!

Что такое «Вознесение»? Только поиск свидетеля,

Который мог бы окончательно подтвердить твою реальность.

Свидетеля, одно только подтверждение которого сделает тебя вечным.

Никто не может выстоять в Его Присутствии непоколебленным.

Но тот, кто сможет, воистину есть чистое золото.

А ты простая пылинка?

Завяжи накрепко узел своего эго!

И держись прочнее за свое крошечное бытие!  
Как восхитительно сжечь эго  
И сравнить его блеск в присутствии Солнца!  
Переделай же тонкую старую рамку  
И создай новое бытие.  
Такое бытие является бытием реальным,  
Иначе твое эго — лишь колечко дыма!

(Из поэмы Икбала «Джавед нама».)

## ГЛОССАРИЙ\*

**Акл** — разум, интеллект.

**Алам-и-амр** — «мир приказания».

**Ахмадийя** (другое название — *кадиани*) — мусульманская община, основанная в Индии Мирзой Гуламом Ахмедом Кадияни (1835–1908), выходцем из богатой помещичьей семьи, ставшим крупным торговцем и известным богословом-провидцем. В 1891 г. члены основанного им религиозного общества признали его новым пророком. Религиозная доктрина Гулама Ахмеда изложена в многочисленных сочинениях, главное из которых — «Философия учения ислама». Он объявил себя не только мусульманским пророком, но и христианским мессией, а также аватарой (земным воплощением) индуистского Вишну. Несмотря на преследования властей Пакистана, объявление ахмадийя Лигой арабских государств «враждебным исламу течением», ахмадийское движение получило довольно широкое распространение, у него есть приверженцы в Индии, Мьянме, Шри-Ланке, Египте, Сирии, Великобритании, США и в других странах. Распространению этого учения способствовало достаточно адекватное выражение им настроений и интересов мусульманской буржуазии. В нем сочетаются тенденции к критическому пересмотру ряда положений ислама (отрицание конечности пророчества, акцент на важности мирской деятельности, утверждение реальности райской жизни на земле и др.) и стремление к компромиссу в отношениях с представителями других вероисповеданий (отрицание джихада, т.е. борьбы за веру).

**Ашариты** — последователи Абу-л-Хасана 'Али б. Исмаила ал-Аш'ари (873–935) — богослова, эпонима ашаритской школы калама. Из сочинений ал-Аш'ари (ок. 100) сохранилось только два аутентичных произведения: «Макалат а-исламийин» и «Ал-Лума'». В отличие от мутазилитов он признавал реальность и вечность Божественных атрибутов, а также несотворенность Корана.

**Бабиды** — участники массового религиозно-политического движения в Иране (1848–1852), названного по имени его лидера и идеолога Мирзы Али Мухаммада из Шираза (1819/20–1850), провозгласившего себя Бабом (баб — букв. «врата»); название духовного наставника шиитов, посвященного в божественные таинства). Движение носило характер протеста, выражая недовольство широких слоев иранского общества как шахской властью, феодальными порядками, так и иностранным засильем. Движение бабидов может рассматриваться как первая попытка буржуазной реформации в исламе.

**«Братья чистоты»** — тайная организация, созданная в Ираке во второй половине Х в. группой философов и ученых, связанных с исмаилитским направлением в шиизме, с целью распространения естественных наук и философии. Членами организации была составлена энциклопедия под назва-

---

\* Пользуюсь возможностью выразить искреннюю признательность А.В.Смирнову и Тауфику Ибрагиму за высококвалифицированные консультации (М.С.).

нием «Послание братьев и друзей верности», содержащая 52 трактата, разделенных по принципу средневековой классификации наук: пропедевтико-математические, естественные, философия, богословие. (См. русский перевод К.Б. Старковой фрагментов из энциклопедии в кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961, с. 137–160.)

**Ваххабиты** — последователи Мухаммада ибн 'Абд ал-Ваххаба (1703–1787) — лидера и идеолога религиозно-политического движения, возникшего в Аравии в середине XVIII в., названного по его имени ваххабизмом. Сами ваххабиты так себя не называют, а говорят о себе как о мувахиддинах, т.е. унитаристах, поскольку, согласно их воззрениям, самым страшным отступлением от истинного ислама является отступление в любой форме от принципа таухида, т.е. единобожия. 'Абд ал-Ваххаб разделял взгляды Ибн Таймийи, способствуя их возрождению в новой исторической ситуации. Религиозная доктрина ваххабитов была использована правителями неаждийского княжества Дарийя — эмиром Мухаммадом ибн Саудом и его сыном 'Абд ал-Азизом в качестве идеологического знамени движения, приведшего к объединению арабов Аравийского полуострова и образованию в 1932 г. государства во главе с династией Саудилов.

**Даури** — выкуп за невесту.

**Дживатма** (jivatama, а не jiv Atama, как у Икбала) — правильное написание индуистского понятия, означающего индивидуальную душу-сознание, отличающуюся от космической души-сознания Атмана.

**Дин** — понятие религии в самом широком смысле; религиозная вера отдельного человека; область духовного. Определение дин, данное в хадисе, приводимом ал-Бухари, — это совокупность веры (ал-иман), исполнения религиозных предписаний (ал-ислам) и искренности веры (ал-ихсан).

**Захир и батин** — ключевые понятия в суфизме. Батин — т.е. внутреннее, скрытое — означает Реальность, а природа, мир людей — захир, т.е. внешнее, явленное. Икбал критикует суфийское разграничение Реального-Божественного и Явленного-мирского, при котором последнее игнорируется.

**Имам** — содержание понятия имам в шиизме разнится от того, которое оно имеет в суннизме. У суннитов имамом называют халифа как главу религиозной общины, а также наиболее выдающихся теологов, например основателей мазхабов. У шиитов имам обязательно должен принадлежать к роду четвертого халифа Али. Он — естественный носитель божественной манифестации, обладающий сверхчеловеческими духовными силами, непогрешимый в словах и деяниях. В шиизме различные секты признают различное число имамов. Большинство шиитов склонны считать, что было 12 имамов и что двенадцатый — Мухаммад 'Абд ал-Касим — не умер в 872 г., а лишь временно скрылся, чтобы явиться в будущем и выполнить свое мессианское предназначение.

**Истихсан** (букв. «глубокое понимание, знание») — термин фикха («предпочтение», «предпочтительное решение») — исламская доктрина о правилах поведения, исламский комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле слова), суждение, ведущее к отказу от решения по аналогии. Введен в практику Абу Ханифой.

**Мал** — «деньги», «имущество».

**Манихейство** — религиозное учение, берущее название от вероучителя Мани (ок. 215–276). Возникло в Иранском царстве эпохи Сасанидов. В дальнейшем

получило распространение в Азии и Европе, от Китая до Италии. В основе учения манихейства, в определенной мере синтезировавшего идеи зороастризма, христианства и гностицизма, представление о существовании двух начал: царства света и царства тьмы, духовного и материального, души и тела, добра и зла, борьба которых составляет содержание всемирной истории.

**Махди** (букв. «руководимый»). Поскольку худа есть руководство, в мусульманском понимании исходящее исключительно от Аллаха, махди — это тот, кого направляет Бог. В Коране само слово махди нигде не встречается. Оно появляется в более поздней мусульманской литературе и несет две основные смысловые нагрузки. Под ним подразумеваются праведные люди, наделенные пророческим даром, а иногда отдельные выдающиеся личности (например, Ибрагим, Мухаммад, Али и др.) В дальнейшем становится распространенным эсхатологическое толкование махди как мессии, хотя несомненно, что вера в спасителя не является догмой исламского вероучения, поскольку в нем существует догма о конечности пророчества Мухаммада. Под махдизмом в Судане Икбал имеет в виду религиозно-политическое движение против угнетения со стороны турецко-египетских пашей и европейских колонизаторов, которое возглавил Мухаммад Ахмад (1834–1885). Сын плотника с одного из нильских островов — Дарар, странствующий дервиш, выступил с призывом очистить религию, вернуться к исламу времен Мухаммада, освободить мир от алчности и коррупции. В его проповеди сочетались шиитское учение о махди с возрожденческими идеями, мистицизм — с эгалитаристскими требованиями всеобщего равенства и братства. Его последователи отвергали сунну и считали истинным лишь Коран, а также прокламации своего руководителя, *Ратиб* (сборник о ритуале и технике отправления *зикр* — поминание как прославление имени Бога) и *Маджлис* — «житие» самого Мухаммада Ахмада. Они не признавали авторитета мазхабов, допуская тем самым новое толкование законов шариата, запрещали культ святых, призывали к строгой простоте нравов, граничавшей с аскетизмом. Мухаммад Ахмад дополнил шахаду (к формуле «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха» добавлялось «и махди — Мухаммад Ахмад ибн Абдулла»).

**Муджтахид** — ученый-богослов, обладающий правом самостоятельного решения вопросов фихка. По традиции муджтахидами считаются сподвижники пророка Мухаммада и их ближайшие последователи. С образованием основных правовых школ (мазхабов) в середине VIII в. муджтахидами стали именовать также их основателей. О трех степенях муджтахидов см. подробнее: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 168–169.

**Мутазилииты** (букв. «удаалившиеся», «отстранившиеся») — представители первого крупного направления в мусульманском богословии — каламе. Деятельность мутазилиитов содействовала развитию философской мысли, ориентированной на греческую философию. Многие из их воззрений рассматриваются как крамольные с точки зрения «правoverного» ислама. Так, они отрицали реальность и извечность Божественных атрибутов, признавали сотворенность Корана, отрицали слепое следование авторитетам, утверждая превосходство разума над слепой верой, ратовали за свободу воли — ответственность человека за свои поступки.

**Наск** — право расширять или ограничивать применение коранического предписания.

**Насл** — приплод, потомство.

**Нафс** (букв. «душа») — согласно ашаритскому пониманию, душа как критически оцениваемое свойство. Это «низменное я», представляющее собой базовые человеческие инстинкты. В суфизме постоянно проводится мысль о необходимости освобождения «я» от *нафса*.

**Омейяды** — первая династия халифов (661–750), основателем которой является Му'авийа. Под «практическим материализмом», видимо, имеется в виду покровительство первым арабским ученым, а также философам-перипатетикам, некоторые из которых если не полностью, то по крайней мере отчасти придерживались материалистических воззрений.

**Рух** — «дух».

**Сануситы** — члены суфийского ордена, основанного Мухаммадом б. Али Сануси в 1837 г. в Северной Африке. Идеология сануситов совпадает с идеями ваххабизма лишь отчасти (теократический принцип государственного правления, отрицательное отношение к любым контактам с немусульманами, борьба против колониальных властей и т.п.). Однако, хотя в основе сануситских воззрений лежала, как и у ваххабитов, идея необходимости возврата к «чистому» исламу, они разделяли многие суфийские воззрения и практики.

**Сирр-и-акхфа** — «самая скрытая тайна».

**Сирр-и-кхафи** — «скрытая тайна».

**Таухид** — принцип монизма, прежде всего выраженного в утверждении единого и единственного божества (мусульманская формула веры: «Нет бога, кроме Бога»). *Таухид* может также означать единство бытия в целом, именно таковым он представлен в суфийской концепции *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия). Представители *фалсафа* (см. «Аристотель» в Именном указателе) толковали *таухид* как единство сущего, трансцендентного миру. В политических теориях *таухид* выдвигается как основание единства всех мусульман.

**Факихи** — знатоки фикха. В отличие от шариата, рассматриваемого в качестве абсолютного во времени и пространстве, несотворенного, вечного и неизменного Закона Божьего, зафиксированного в Коране, фикх считается интерпретацией шариата, т.е. продуктом человеческого интеллекта.

**Халифат** — государство, возглавляемое халифом. В Коране слово *халиф* употребляется многократно. Чаще всего оно упоминается в смысле «преемник», «наместник Божественной власти на земле» (24:54, 27:63 и др.). После смерти пророка Мухаммада халифами начали именовать исключительно его преемников. Ни одно положение мусульманского вероучения не вызвало столь многочисленных толкований и не служило так часто поводом к расколу, столкновениям и кровопролитиям, как положение о том, кто имеет право быть халифом.

**Хариджиты** (от *харидж* — «мятежник», «раскольник») — последователи самой первой религиозно-политической группировки в исламе (условно называемой сектой), возникшей в связи с борьбой за халифскую власть в 657 г. Их позиция является прямо противоположной шиитской, ибо они утверждают, что претендентом на звание халифа может быть любой человек, исповедующий ислам, даже раб.

**Хукм** (букв. «мудрость») — ряд понятий, в основе которых лежит представление о мудром суждении.

**Шейх** — в икбаловском тексте — почетное прозвище, которым наделяются религиозные авторитеты, наставники суфийских орденов, главы торгово-ремесленных объединений, ассоциированных с тем или иным суфийским братством.

## PERSONALIA

**Абу Ханифа** (699–767) — богослов, факих, основатель и эпоним ханифитского мазхаба.

**Абу Хашим** (ум. в 933 г.) — автор одной из атомистических теорий.

**Августин Блаженный**, Аврелий (354–430) — один из «отцов церкви», оказавший огромное влияние на все западноевропейское средневековье. К числу его наиболее значительных произведений относятся: «О блаженной жизни», «О бессмертии души», «О свободе воли», «О граде Божьем».

**Александр** Сэмюэл (1859–1938) — английский философ, представитель неореализма, один из создателей теории эмерджентной эволюции. Рассматривал порыв, устремление (лат. *nisus*) как духовный источник, направляющий к Богу как к пределу.

**'Али** ибн Аби Талиб (600–661) — четвертый «праведный» халиф, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада. С именем 'Али связано возникновение шиитского направления в исламе, последователи которого почитают его как носителя «божьей благодати», считая абсолютным и непогрешимым авторитетом.

**Амида** (ок. 1156/7–1233) — мусульманский мыслитель. Первоначально принадлежал к мазхабу ханбалитского толка, а позже стал шафиитом. Известен многочисленными трудами по богословию, «опровержению философов» из числа мутазилитов, манихеев и сабиан, трактатами по мусульманскому праву и др. Блестящее знание «рациональных наук» сделало его известным, но в то же время явилось поводом для обвинений в ереси. Амида преподавал в различных авторитетных учебных заведениях и даже возглавлял в течение почти 10 лет кафедру в мадрасе ал-'Азизийя по назначению правителя Дамаска. Однако в 1229 г. он был смещен с этого поста, будучи обвиненным в преподавании философии.

**Аристотель** (384–322 до н.э.) — величайший древнегреческий философ, влияние которого на развитие философской мысли в мусульманском мире настолько велико, что целое направление, *фалсафа*, именуется так же, как «восточный перипатетизм» (создав школу в Афинах, Аристотель проводил обучение, прогуливаясь с учениками по аллеям гимназии; греч. «перипатео» — «прогуливаюсь»).

**Аттар** Фарид ад-Дин (ум. в 1220 г.) — выдающийся персидский поэт-мистик, мастер поэтического жанра *маснави*. Самым известным его произведением является «Разговор птиц», ставший эталоном персидской поэзии.

**ал-Афгани** Джамал ад-Дин (1839–1897) — основатель и главный идеолог панисламского движения, один из наиболее крупных представителей исламского реформаторства. Подробнее см.: *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М., 1982, с. 67–70, 118–123.

**ал-Аш'ари** Абу-л-Хасан 'Али б. Исмаил (873–935) — богослов ашаритской школы калама. Из сочинений ал-Аш'ари (ок. 100) сохранилось только два аутентичных произведения: «Макалат ал-исламиин» и «ал-Лума». В отличие

от мутазиитов он признавал реальность и вечность Божественных атрибутов, а также несотворенность Корана.

**ал-Бакиллани** Абу Бакр Мухаммад (950–1013) — видный представитель ашаритского толка калама. По свидетельству Ибн Халдуна, ал-Бакиллани принадлежала инициативе включения в калам атомистического учения. По вопросу об имамате он придерживался мнения о необходимости гласности выборности последнего.

**Бедиль** Мирза Абдул Кабир (1644–1721) — индийский поэт-мистик. Известен своей критикой деградирующих суфиев, единственным зикром которых, по его словам, является постоянная мысль о еде. (Позже Икбал говорил, что для таких суфиев желудок ближе, чем Бог.) Поэзия Бедилья оказала большое влияние на литературу не только Индии, но и Афганистана и Средней Азии (особенно Таджикистана).

**Бергсон** Анри (1859–1941) — французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. М.Икбалу особенно импонируют бергсоновские представления об интуиции, о движении и длительности, сближение им бытия и времени. Важнейшие работы: «Материя и память» (1896), «Творческая эволюция» (1907), «Два источника морали и религии» (1932).

**Беркли** Джордж (1685–1753) — виднейший представитель английского эмпиризма. Беркли часто критикуется за солипсизм, хотя сам он категорически возражал против такого обвинения. Его произведения: «Опыт новой теории зрения», «Трактат о принципах человеческого знания», «Три разговора между Гиласом и Филонусом», «Алсифрон», «Аналитик», «Сейрис».

**ал-Бируни** Абу Рейхан Мухаммад ибн Ахмад (973–1048) — средневековый ученый-энциклопедист, мыслитель. Автор ок. 150 трудов по астрологии, геодезии, математике, географии, минералогии, истории, философии, этнографии, литературоведению.

**ал-Бистами** Абу Йазид (Байазид) (ум. в 875 г.) — прославленный персидский мистик, авторитет которого столь велик, что его называют «Султаном праведных суфиев», сравнивая с архангелом Джibraилом, «передавшим» пророку Мухаммаду Божественное послание. На основании личного опыта мистических переживаний ал-Бистами ввел в суфийский лексикон понятие *фана* — небытие. Подробнее см.: Ислам. Энциклопедический словарь, с. 42.

**Блаватская** Елена Петровна (1831–1891) — известный представитель теософского направления, основавшая вместе с Х.С.Олкоттом и У.А.Джаджем в 1873 г. в Нью-Йорке Теософское общество. Позднее ее деятельность была сосредоточена в основном в Индии, где в 1879 г. она открыла отделения упомянутого общества в Бомбее и Мадьяре (близ Мадраса).

**Бриффолт** Роберт (1876–1948) — немецкий антрополог и историк, разделявший приверженность к теории исторической континуальности английского коллеги — Эварда Барнетта Тейлора (1832–1917), профессора антропологии в Оксфорде в годы учебы Икбала в Европе.

**Броуа** Чарльз Данбар (1887–1971) — английский философ.

**Брунинг** Роберт (1812–1889) — выдающийся английский поэт викторианской эпохи, известный своими драматическими монологами и психологическими портретами.

**Брэдли** Фрэнсис Герберт (1846–1924) — главный представитель английского неогегельянства. Рассматривал материю, пространство и время лишь как видимость, явление. Реальная действительность, с его точки зрения, есть

Абсолют, представляющий собой непротиворечивое единство и целостность многообразия. Противник панлогизма и гегелевской диалектической логики. В этике отвергал утилитаризм, ригоризм кантовского императива, противопоставляя им этику «совершенствования» личности.

**ал-Бухари** Мухаммад (810–870) — составитель авторитетнейшего сборника хадисов — «ал-Джами' ас-Сахих», включающего около 7400 наиболее достоверных преданий, впервые систематизированных по сюжетам (юридические, исторические, биографические, этические, медицинские и др.). «Ас-Сахих» признан руководством по фикху и с X в., наряду с «ас-Сахихом» Муслима, занимает первое место среди собраний суннитской традиции. Многие сунниты признают «ас-Сахих» ал-Бухари второй после Корана книгой.

**Бэкон Роджер** (ок. 1214–1292) — английский философ, принадлежавший к ордену францисканцев. Учился и преподавал в Оксфорде и Париже. Изучал помимо философии математику, астрономию, оптику, алхимию, языки. Выступал активным поборником экспериментальной науки. Основные произведения: *The Opus majus*, *Opus minus* и *Opus tertium*.

**Бэкон Фрэнсис** (1561–1626) — английский философ, основатель науки нового времени.

**Валиулла** Ахмад Абд ар-Рахим Шах (1703–1762) — выдающийся мыслитель, общественный деятель Индии, выступавший защитником «истинной» веры, инициировавший распространение в Индии суфийских орденов кадарийя и накшбандийя. Пытался примирить представителей различных направлений в суфизме, а также смягчить разногласия между мазхабами, объясняя их исторически обусловленными. Осмелился перевести на урду — язык индийских мусульман — Коран, стремясь тем самым к демократизации мусульманской общественной жизни. Его считают предтечей современной индомусульманской религиозной мысли.

**ал-Газали** Абу Хамид Мухаммад (1058–1111) — крупнейший мусульманский богослов и философ, авторитет которого столь велик, что его называют *худжат ал-ислам*, т.е. «доводом ислама». Творческое наследие его велико и многолико, так что одни считают его ортодоксальным богословом, другие — философом, третьи — мистиком. На самом деле ал-Газали критически относился к аргументации различных школ теологии и рационалистическим доводам восточных перипатетиков, демонстрируя поистине философский скепсис. Ибн Рушд считал, что кажущаяся противоречивость позиций самого ал-Газали объясняется тем, что, обращаясь к ашаритам, он был ашаритом, к суфиям — суфием, к философам — философом. Его заслугой считают достижение «примирения» калама с суфизмом, позволившее последнему получить статус «законного» знания.

**Гамильтон** Уильям (1788–1856) — английский философ-метафизик, видный деятель в области образования, автор известных трудов по логике. Ему во многом принадлежит заслуга знакомства британской публики с кантовскими идеями, которые он, в свою очередь, пытался соединить с шотландской философией «здравого смысла».

**Гегель** Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) — крупнейший немецкий философ. Учение об объективном духе излагается Гегелем в «Феноменологии духа», «Науке логики», «Философии права».

**Гексли (Хаксли)** Томас Генри (1825–1895) — видный английский ученый и гуманист. Известен своей защитой дарвинизма. Во многом содействовал введению преподавания естественных наук.

- Гельмгольц** Герман фон (1821–1894) — один из величайших ученых XIX в., прославившийся фундаментальными открытиями в области физиологии, оптики, электродинамики, математики и метеорологии. Гельмгольц полагал, что прохождение нервного возбуждения к сознанию происходит со скоростью 30 м в секунду. Его концепция сенсорного восприятия наиболее полно изложена в двух работах: «Физиологическая оптика» (1859–1866) и «Учение о слуховых ощущениях» (1862).
- Гераклит Эфесский** (ок. 544–480 до н.э.) — древнегреческий философ, во многом предвосхитивший гегелевскую диалектику. Автор сочинения «О природе», сохранившегося в отрывках. Гераклиту принадлежит известное выражение: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды».
- Гёкальп** Зия (1875–1924) — турецкий писатель, публицист, общественный деятель, крупнейший идеолог пантюркизма. О себе и своих единомышленниках Гёкальп говорил: «Мы являемся в идеологии плюралистами: наша национальная идеология — тюркизм, наша интернациональная идеология — ислам, вместе с тем мы являемся сторонниками идеи османизма».
- Гёте**, Иоганн Вольфганг фон (1749–1832) — один из величайших немецких поэтов.
- Гоббс** Томас (1588–1679) — крупнейший английский философ XVII в., более всего известный своей политической философией (трактат «Левиафан»). В своих воззрениях относительно методов познания Гоббс был эмпириком и сторонником математического подхода. Он переносил галилеевский метод использования геометрии и механики для анализа явлений физического мира на исследование не только природы, но и человеческой деятельности.
- Гольдциер** Игнац (1850–1921) — крупный венгерский исламовед. Рассматривал сунну как **исторический** источник, а потому считал многие из хадисов недостоверными, указывая на наличие в них заимствований из немусульманских источников.
- ад-Давани** (мулла) Джалал ад-Дин (1427–1502) — автор многочисленных комментариев к известным богословским, философским и суфийским трактатам. К числу самых важных его произведений относится *Ахлак-и Джалали*, написанное на персидском языке и переведенное на английский (см.: Thompson W.T. Practical Philosophy of the Muhammadan People. L., 1839). В указанном трактате утверждается необходимость верховного закона — шариата и правителя как Божественного наместника на земле. Ад-Давани под влиянием ал-Фараби и Насир ад-Дина ат-Туси делит цивилизации на добродетельные и недобродетельные. Для поддержания общественной стабильности он утверждает потребность деления граждан на четыре класса (соответствующих четырем варнам в Индии). Вслед за ат-Туси он делит людей также на пять разрядов в соответствии с их моральной природой.
- Дамад** Мир Бакир (ум. в 1631/32 г.) — основатель исфаханской шиитской религиозно-философской школы. В мировоззрении Дамада сочетаются идеи, заимствованные им у восточного перипатетизма (прежде всего Ибн Сины), ас-Сухраварди и шиитского учения об имамате. Его иногда называют «Третьим учителем» (после Аристотеля и ал-Фараби).
- Декарт** Рене (1596–1650) — французский философ, математик, ученый-экспериментатор. Основоположник современной западной философии, создатель современной алгебры и аналитической геометрии. Автор закона преломления света, ряда открытий в области физиологии, психологии и физики. Будучи уроженцем Франции, Декарт большую часть жизни прожил

в Нидерландах. Основные философские сочинения: «Рассуждение о методе», «Метафизические размышления», «Начала философии», «Правила для руководства ума». Различные направления философии, продолжающие развитие идей Декарта, получили название «картезианство» от его латинизированного имени — Картезий.

**Демокрит** (ок. 460–370 до н.э.) — древнегреческий философ, физик, математик. Вслед за своим учителем Левкиппом Демокрит отстаивал и значительно развил атомистическую теорию.

**ад-Джахиз** (776–869) — ученик упоминавшегося в третьей лекции Икбала известного мутазилита ан-Наззама. Сочинения ад-Джахиза являются источником нашего знания о взглядах ан-Наззама, труды которого не сохранились.

**Джеймс** Уильям (1842–1910) — американский психолог и философ, видный представитель прагматизма.

**Дриш** Ганс Адольф Эдвард (1867–1941) — немецкий эмбриолог-экспериментатор, последний из представителей витализма.

**Дюринг** Евгений Карл (1833–1921) — немецкий философ, занимавшийся также вопросами политэкономии и права. Пытался построить систему «философии действительности», которая бы утверждала новый способ мышления. Считал, что мир не имеет конца, но имел начало во времени вследствие выхода из состояния покоя с помощью механической силы, присущей материи. Отрывал время от материи и пространства.

**Евклид** (ум. ок. 300 г. до н.э.) — знаменитый древнегреческий математик. Главный труд — трактат по геометрии «Начала», прокомментированный ал-Кинди. Основатель школы в Александрии.

**Зенон Элейский** (ок. 490–430 до н.э.) — древнегреческий ученый, представитель элейской школы. Аристотель называл его родоначальником диалектики в смысле установления истины посредством выявления противоречий в мышлении и указания путей избежания последних. Известен сорока доказательствами против множественности сущего и пятью доказательствами в подтверждение его неподвижности.

**Ибн 'Араби** Мухий ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад (1165–1240) — крупнейший мусульманский философ-мистик, сформулировавший учение о единстве бытия — вахдат ал-вуджуд. В исламском мире одни считают его еретиком, другие же являются восторженными последователями. Его резко критиковали Ибн Таймийя и Ибн Халдун, в то время как его идеи вдохновляли творчество величайших персидских поэтов и ряда мыслителей в различных концах мусульманского мира.

**Ибн Мискавейх** (ок. 930–1030) — крупнейший представитель мусульманской этической мысли. Считается первым мусульманским ученым, давшим во многих отношениях соответствующую современному уровню науки теорию происхождения человека. См.: Мискавейх. Трактат о сущности справедливости. Вступительная статья, пер. с араб. и комментарии З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник-1998. М., 2000, с. 286–300.

**Ибн Рушд** (Аверроэс) (1126–1198) — последний крупный представитель восточного перипатетизма. Его также называют иногда Комментатором, поскольку именно такое почетное прозвище получил он в Европе, которую, по существу, ознакомил с наследием Аристотеля. Ибн Рушд принадлежит к андалузской ветви восточного перипатетизма, центр которого переместился с Ближнего Востока на Пиренейский полуостров, где он достиг наибольшего своего расцвета в Андалузии в XII в. благодаря деятельности прежде

всего таких мыслителей, как Ибн Баджа, Ибн Туфейль и, наконец, Ибн Рушд. Подобно другим представителям той блистательной эпохи в истории мусульманской цивилизации, которую сравнивают нередко со сходной по духу эпохой европейского Возрождения, Ибн Рушд был всесторонне образованным человеком, обладавшим энциклопедическими знаниями в области философии, теологии, юриспруденции, филологии, медицины. Творческое наследие Аверроэса включает комментаторские и оригинальные труды. Всего им было написано тридцать восемь комментариев, сохранившихся на арабском языке, в древнееврейском и латинском переводах. В основном это комментарии к трудам Аристотеля. Хотя Ибн Рушд и не владел греческим, тем не менее, исходя из сравнительного анализа имевшихся в наличии переводов и толкований, ему удалось, по сравнению с предшествующими восточными перепатетиками, представить современникам и передать будущим поколениям философию Стагирита наиболее адекватным образом, освободив ее от неоплатонистских примесей. К числу наиболее важных оригинальных произведений кордовского мыслителя относятся следующие труды: трактат «Опровержение опровержения», обосновывающий несостоятельность критики Абу Хамидом ал-Газали перипатетиков, содержащейся в трактате «Опровержение философов» (более точное название — «Непоследовательность философов»), и трактат «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией». Последний формально причисляется к разряду теологических трудов Аверроэса. Однако трактат не столько преследует цель оправдать, с теологической точки зрения, право философии на существование, сколько отстаивает особо высокий статус философии в общественном сознании, утверждая превосходство разума над верой.

**Ибн Таймийя**, Таки ад-Дин Ахмад (1263–1328) — знаменитый теолог, правовед ханбалитского направления, суфий. Известен как рьяный поборник очищения ислама от каких-либо «новшеств», в особенности навеянных философией древних греков. Среди суфиев чтит только так называемых правоверных шейхов и отвергал «еретиков», к числу которых относил, в частности, приверженцев концепции вахдат ал-вуджуд. В области политики ратовал за нерасторжимое единство религии и государства. Его идеи возродились в XVIII в., став основой ваххабитского движения, а позже, вплоть до настоящего времени, — официальной идеологии Саудовской Аравии.

**Ибн Тумарт**, Мухаммад б. 'Аба ар-Рахман (1078/81–1130) — руководитель движения и основатель династий Альмохадов в Северной Африке. Яркий противник суждения, не основанного на хадисах. Призывал к очищению ислама от наслоений времени, возвращению к истокам (усул). Его открытая политическая оппозиция правящим Альморавидам (сер. XI в. — 1147) нашла особенную поддержку среди берберов.

**Ибн Хазм** (994–1064) — основатель захиритской правовой школы в Испании, один из самых ярких представителей указанного мазхаба в истории ислама.

**Ибн Хайтам** (ум. в 1038 г.) — Икбал упоминает его имя рядом с именем ал-Бируни в своей диссертации, утверждая, что оба мыслителя предвосхитили достижения современной экспериментальной психологии, признавая так называемую реакцию-время.

**Ибн Халдуун** (1332–1406) — арабский мыслитель, автор ранних социологических взглядов. По значимости своих социальных взглядов он часто ставится в один ряд с Макиавелли, Вико, Монтескье. Готовность Ибн Халдуна слу-

- жить разным правителям (султанам Феса, Туниса, Бужы, королю Кастилии и даже Тимуру), явное приспособленчество к постоянно менявшейся политической обстановке оцениваются неоднозначно. Нельзя, однако, не признать, что непосредственное участие в политической жизни своего времени (служба почти у всех правителей Магриба) благотворно сказалось на историко-социологических занятиях и размышлениях Ибн Халдуна. Самым значительным из его произведений является «Большая история», или «Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров». Особенно знаменито Введение к «Большой истории», известное под названием «Прологомены» («Муккадима») — своего рода энциклопедия социально-экономической и политической жизни современной ему эпохи.
- Ибн Ханбал** Ахмад (780–855) — основатель и эпоним религиозно-политического движения и догматико-правовой школы ханбалитов.
- Кант** Иммануил (1724–1804) — немецкий мыслитель, один из величайших философов мира, учение которого рассматривают как вершину всей западной философии до XX в. Икбал неоднократно ссылается на фундаментальный кантовский труд «Критика чистого разума», в котором подвергнута критическому рассмотрению рационалистическая метафизика от Декарта до Лейбница.
- Кантор** Георг (1845–1918) — математик и философ. Уроженец Санкт-Петербурга, умер в Германии. Создатель теории множеств. Наиболее известный труд, опубликованный в 1883 г.: Основы общего учения о многообразиях. Математическо-философский опыт о бесконечном // *Кантор Георг*. Труды по теории множеств. Отв. ред. А.Н.Колмогоров, А.П.Юшкевич. М., 1985. Одним из первых в России о Канторе писал Павел Флоренский: О символах бесконечности. Очерки идей Г.Кантора // *Священник Павел Флоренский*. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1994. Самой свежей работой, посвященной Г.Кантору, является книга В.Н.Катасонова «Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств». М., 1999.
- Каркхи** Абу Хассан (874–952) — один из так называемых правоверных суфийских шейхов.
- Карр** Уилдон (1845–1918) — автор доктрины так называемого монадического идеализма, наиболее полно изложенной им в следующих работах: *General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspect*. L., 1920; *A Theory of Monads: Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity*. L., 1922.
- ал-Кинди** Абу Юсуф Якуб ибн Исхак (ум. в 873 г.) — первый представитель восточного перипатетизма. Ему принадлежит заслуга введения в научный оборот наследия античных философов. Он является, в частности, автором сокращенного изложения ряда произведений древнегреческих философов и комментариев к «Категориям» и «Второй аналитике» Аристотеля, «Элементарам» Евклида и «Альмагесте» Птолемея. Ал-Кинди выдвинул концепцию пяти субстанций (материя, форма, движение, пространство и время). Он разработал идею о четырех видах разума: актуального, потенциального, приобретенного и проявляющегося.
- Константин Великий** — римский император (ок. 285–337).
- Конт** Огюст (1798–1857) — французский философ, один из основателей позитивизма и современной социологии. Развивал идею о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества и индивида как такового: теологиче-

ской, метафизической и научной. К его основным трудам относятся «Курс позитивной философии» и «Система позитивной политики», в которой он провозгласил создание новой религии человечества.

**Кудус Абдо** (Гангосский) (ум. в 1538 г.) — мусульманский святой, автор многочисленных сочинений. Яркий представитель суфийского направления вадат ал-вуджуд («единство бытия»).

**Ланге** Карл Георг (1834–1900) — голландский врач и физиолог, известный своими работами об эмоциях как телесных восприятиях. Подобно У.Джеймсу, он распространил экспериментальные методы исследования на изучение процессов эмоций.

**Локк** Джон (1632–1704) — английский философ, принявший активное участие в политической жизни своей страны, переживавшей период революции, связанной с радикальными политическими реформами, обеспечением религиозной свободы и т.п. Его теория познания дала толчок дальнейшему развитию психологии, в частности ассоциативной.

**Мабад** б. Абдалла ал-Джухани (ум. в 699 г.) — один из первых кадаритов, настаивавший на свободе воли.

**Маджлиси** Мулла Мухаммад Бакир (1627–1698) — виднейший представитель шиитского толка ислама, официально провозглашенный в 1686 г. Шейхом ислама шахом Сулейманом. Практически правил Ираном в течение четырех лет при султани Хусейне. Большую часть жизни посвятил собиранию шиитского предания, пропагандируя учение и традиции шиитского толка двенадцати имамов. Центральным положением в воззрениях самого Муллы Бакира было требование безусловного уважения и подчинения правителю (что находится в прямом противоречии с позицией многих других шиитских авторитетов, в том числе аятоллы Хомейни и его последователей). Любопытно, что Икбал ссылается на авторитет Муллы Бакира, несмотря на то что тот был непримиримым противником суннитов и по его указу были уничтожены изваяния индийских божеств в Исфагане и т.п.

**Маймонид** Моисей (1135–1204) — выдающийся представитель средневековой еврейской философии. Будучи врачом при дворе египетского султана, Маймонид в то же время занимался теологией и философией, стремился примирить религию и философию. Самым значительным его сочинением является «Путеводитель колеблющихся», в котором, в частности, подробно изложены атомистические идеи некоторых из последователей калама (см. русский перевод в кн.: Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII–XII вв.). М., 1960).

**МакТаггарт** Джон Элис (1866–1925) — английский философ-неогегельянец. Его философия строится на двух основных посылах: признании диалектической диалектики в качестве основного метода философской аргументации и на убежденности в том, что истины метафизики содержат в себе нечто мистическое. Вслед за Гегелем МакТаггарт именует Абсолютом то, что является фундаментально реальным и находящимся за пределами обычного опыта. Однако в отличие от Гегеля он не считает Абсолют вершиной, кульминацией исторического процесса.

**Малик** Абдул (699–767) — один из составителей сборников хадисов.

**Массиньон** Луи (1883–1962) — французский востоковед, известный своими переводами и исследованиями, прежде всего духовного наследия ал-Халладжа: «Китаб ат-Тавасин», «Диван ал-Халадж».

- Мас'уди** Абу-л Хасан (ок. 893/6–956) — уроженец Багдада, человек энциклопедических знаний, автор ок. 40 сочинений по различным дисциплинам, включая историю, географию, религиоведение, философию, теологию. Основные труды — *Мурудж* и *Танбих*, содержащие обширные сведения по географии и истории стран и народов до появления ислама, включая Индию, Китай, Месопотамию, Персию, Грецию, Рим, Египет, Византию и даже Черную Африку, а также историю самого ислама.
- Мильт** Джон Стюарт (1806–1873) — английский философ, экономист, общественный деятель. Самый крупный из английских философов, пропагандировавших доктрину утилитаризма, детально изложенную в одноименной работе «Утилитаризм».
- Му'авийя** б. Абу Суфйан (603/5–680) — первый омейядский халиф, правивший с 661 по 680 г. Принял ислам только после победы Пророка Мухаммада над Меккой, т.е. в 630 г., став секретарем Пророка. Участвовал в завоевании Палестины, Сирии и Кипра. Отказался признать Али халифом. Под «мятежом эмира» имеется в виду акт присяги сирийцев Му'авийи как халифу в апреле 658 г. Вскоре после убийства Али стал правителем всего Халифата. Шииты считают Му'авийю узурпатором Халифатской власти, сунниты же, особенно в Сирии, чтят его как образцового доброго правителя.
- Му'ад** б. Джабал (603–669) — один из ближайших сподвижников Пророка Мухаммада. В 631–632 гг. был направлен вместе с военачальником Абу Мусой ал-Ашари в Йемен для распространения там ислама.
- Мустафа Кемаль-паша** (1881–1938) — государственный деятель, реформатор, основатель и первый президент Турецкой республики. Авторитет его был столь велик, что в ноябре 1934 г. он был наречен Ататюрком — «Отцом турок». Ататюрк модернизировал законодательную систему Турции, содействовал принятию страной европейского образа жизни. По его инициативе в 1923 г. был отменен халифат и Турция была провозглашена светским государством.
- Мухаммад Али-паша** (ок. 1769–1849) — генерал-губернатор Египта (1805–1848). Его наследники правили Египтом практически вплоть до 1952 г. Одна из самых выдающихся и в то же время противоречивых политических фигур в новейшей истории Египта. Его проегипетская позиция в границах Османской империи позволяет многим считать Али-пашу провозвестником египетского национализма и даже национальным героем Египта. Его попытки воспринять европейские достижения науки и техники с целью создания сильной армии и современной экономики дают основания именовать Мухаммада Али просвещенным модернистом.
- Наззам** Абу Исхак Ибрахим б. Саййар (ум. в 835/36 или 845 г.) — видный представитель мутазилизма, имевший значительное число последователей (школа наззамитов). Сведения о его трудах и содержащихся в них идеях сохранились в сочинениях его ученика ад-Джазиза.
- Науманн** Йозеф Фридрих (1860–1919) — немецкий протестантский теолог, журналист, один из основателей и первый председатель Немецкой национал-социалистической партии (1896).
- Ницше** Фридрих (1844–1900) — знаменитый немецкий философ, предтеча «философии жизни». Испытал большое влияние Шопенгауэра, однако в отличие от последнего не призывал к отказу от «воли к жизни», а, напротив, усматривал в «воле к власти» жизнеутверждающее начало.

- Нунн** Т.Перси (1870–1944) — английский философ, известный главным образом как просветитель. Несмотря на малочисленность собственно философских произведений, его имя в первой половине XX в. упоминалось в ряду с такими выдающимися английскими философами, как Уайтхед, Рассел, Брод. Считается, что именно Нунн первым сформулировал основные положения философской школы неореализма.
- Омар** — ‘Умар (Омар I) ибн ал-Хаттаб ал-Фарук (ок. 634–644) — второй из четырех «праведных халифов», зять пророка Мухаммада. Играл ключевую роль в избрании Абу Бакра первым халифом. В период своего правления ввел мусульманское летоисчисление от хиджры, с его именем связывают предписание об обязательном паломничестве — хаджже, в Мекку. На смертном одре назначил совет — шуру, из шести старейших и наиболее уважаемых сподвижников Пророка для избрания нового халифа. Шура рассматривается мусульманскими реформаторами как прообраз парламента, а Умар — как демократический лидер.
- Платон** (428/7–348/7 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Сократа, основатель Академии. Платон известен своими диалогами. Основные произведения: «Государство», «Теэтет», «Федон», «Протагор», «Парменид», «Тимей», «Законы».
- Прингл-Паттисон** Эндрю Сетх (1856–1931) — английский философ, принадлежавший к группе философов «персоналистского идеализма» (personal idealism).
- Птолемей** Клавдий (ок. 87 — ок. 165) — греческий астроном, математик, оптик, географ. Его главное сочинение — «Великое построение», известное как «Альмагеста» (от искаж. ал-Маджисти — «Великое»), — название, данное при переводе на арабский язык в знаменитом комментарии первым арабским философом ал-Кинди, — детально излагало геоцентрическую модель мира.
- ар-Рази** Фахр ад-Дин (1149–1209) — арабский мусульманский философ ашаритского направления, прославился своими логическими трактатами, где, в частности, критиковал Аристотеля за силлогизм первой фигуры, в которой средний член является субъектом в большей посылке и предикатом в меньшей. Он также является автором ряда критических комментариев к сочинениям Ибн Сины.
- Рассел** Бертран (1872–1970) — английский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Создатель концепции логического атомизма, основоположник философии логического анализа. Путь эволюции взглядов Б. Рассела: от увлечения неогегельянством к английской версии неореализма под влиянием Уайтхеда, в 20–30-е годы — сближение с неопозитивизмом, в 40–50-е годы — обращение к идеям Юма. Рассел признавал реальность лишь чувственных данных, трактуемых в духе «нейтрального монизма», согласно которому дух и материя толкуются как логические конструкции, выведенные из чувственных данных.
- Ренан** Эрнст (1823–1892) — французский писатель, историк религии, филолог-востоковед. Автор церковно-исторического романа «Жизнь Иисуса», в котором Христос представлен как историческая личность. В мусульманском мире Ренан известен более всего своим сочинением об Аверроэсе и аверроизме.
- Ройс** Джосая (1855–1916) — профессор Гарвардского университета.
- Ругьер** Луи (1889–1982) — французский философ, преподававший в университетах различных городов мира, включая Нью-Йорк и Каир, участник мно-

гочисленных конгрессов, Президент парижского Международного конгресса научной философии в 1935 г. Ругьер критически пересмотрел различные теории познания и выдвинул положение о разнообразии «метафизических темпераментов», проявляющихся в «совершенно разных формах рациональности». Одной из наиболее важных работ Л.Ругьера является «Метафизика и язык», опубликованная в 1960 г.

**Руми** Джалал ад-Дин Мухаммад (1207–1273) — знаменитый персидский поэт-мистик, основатель-эпоним суфийского братства маулавийя. В громадном литературном наследии Руми особенно значимы его «Диван», поэтический сборник в 8 томах, *Маснави-ий манави* («Поэма о сокрытом смысле») — в 8 книгах и *Фихи ма фихи* — собрание изречений Руми, его ответов на вопросы учеников. *Маснави* Руми считается своеобразной энциклопедией суфизма в поэтической форме.

**Сирхинди** Шейх Ахмад (1564–1624) — индийский мистик, принадлежавший к суфийскому ордену накшбандийя, играл важную роль в религиозной и политической жизни средневековой Индии. Автор ряда трудов, хотя наибольшую славу ему принесли письма, написанные от имени мистического наставника и распространившиеся среди небольшого круга единомышленников. Из 574 писем ок. 70 были адресованы могольским правителям. Именно эпистолярное творчество Сирхинди сделало его обладателем титулов «Иноватор второго тысячелетия» (имеется в виду мусульманское летоисчисление) и «Вдохновленный Богом наставник». Сирхинди выступал против, по его словам, разлагающей системы *вахдат ал-вуджуд* («единство бытия»), ратуя за возрождение классической теологии *вахдат аш-шухуд* («единство видения» или «подтвержденный свидетельством монотеизм»).

**Сократ** (469–399 до н.э.) — древнегреческий философ, о взглядах которого можно судить лишь по свидетельствам его учеников Аристофана, Ксенофонта и Платона, поскольку Сократ обычно излагал свои взгляды в форме бесед с учениками. В диалектических спорах и рассуждениях Сократ использовал индуктивный метод доказательства.

**Спенсер** Герберт (1820–1903) — английский философ-позитивист, биолог и социолог, сторонник теории эволюционизма. В «Основаниях социологии» (1876–1896) рассматривал вопрос о происхождении и развитии религиозных верований.

**ас-Сухраварди** Шихаб ад-Дин Йахйа ал-Мактул (ок. 1155–1191) — персидский мыслитель, основатель *ишракизма* — учения об озарении. Сам ас-Сухраварди считал себя последователем «хранителей божественного Логоса» как западной (древнегреческой), так и восточной (зороастризм, суфизм) ветвей мудрости.

**Суюти** Джалал ад-Дин (1445–1505) — один из самых плодовитых авторов в истории всей мусульманской культуры. Хотя отец Суюти был по происхождению персом, сам он утверждает, что его предки были родом из Багдада. Во всяком случае, родился он в Каире, где его отец исполнял обязанности кади. Суюти получил прекрасное религиозное образование и преуспел в знании и обучении хадисов настолько, что уже к тридцати годам его труды пользовались популярностью не только по всему Ближнему Востоку, но также в Индии и Африке. Приблизительно в 1483 г. Суюти заявил о том, что достиг статуса богослова, который имеет право пользоваться *иджтихадом*, следуя установкам шафиитского имама. Суюти претендовал на самостоятельность суждений не только по вопросам шариата, но также в деле

толкования хадисов и любых проблем, связанных с использованием арабского языка. Более того, в 1494 г. Суюти объявил себя «обновителем ислама для IX века хиджры». Несмотря на противодействие со стороны многочисленных критиков, Суюти все же добился назначения на должность «верховного кади» в 1496 г. К 1501 г. он окончательно отошел от государственных и общественных дел, сосредоточившись на редактировании собственных трактатов. После смерти аура святости вокруг имени Суюти настолько возросла, что его даже одежда стала почитаться как реликвия.

Суюти был человеком энциклопедических знаний. Он был выдающимся филологом, так что ему иногда приписывают даже «закладку фундамента арабского языка»; он был суфием, поклонником и защитником воззрений ал-Фарида и Ибн 'Араби; автором сочинений по географии, истории, фармацевтике, диетологии и даже эротике. Его перу принадлежат многочисленные стихи.

**ат-Табари** Абу Джа'фар (839–923) — мусульманский мыслитель. Родился в Табаристане (Иран), умер в Багдаде. Автор большого числа компендиумов по ранней истории ислама и комментариев к Корану.

**Тохмасп** — персидский шах (1524–1576).

**ат-Туси** Насир ад-Дин Абу Джа'фар Мухаммад б. Мухаммад (1201–1274) — философ, ученый, религиозно-политический деятель. В философии был во многом последователем Ибн Сины, позиции которого защищал в полемике с Фахр ад-Дином ар-Рази. Автор трудов в различных областях естественнонаучного знания. Особенно знаменит работами в области астрономии.

**Уайтхед** Альфред Норт (1861–1941) — английский логик, философ и математик. Вместе с Расселом основал логистическую школу в философии математики. Его творчество можно разделить на два периода. Первый (до начала XX в.) отмечен стремлением к согласованию философии с естественнонаучными открытиями XIX–XX вв. Второй период характеризуется приверженностью к позициям объективного идеализма. Мировой процесс понимается как «опыт Бога», при котором осуществляется переход «вечных объектов» из идеального мира в мир физический, обеспечивающий качественную определенность «действительных событий».

**Урфи** Ширази Мухаммад (1550–1591) — один из наиболее талантливых поэтов при дворе могольского императора Акбара. Урфи постоянно выражал сожаление по поводу упадка суфизма. Известен своей поэмой, восхваляющей Пророка Мухаммада.

**Успенский** Петр Демьянович (1878–1947) — теософ и оккультист. Один из основных трудов — *Tertium organum*. Ключ к загадкам мира. М., 1922 (репринтное изд.).

**Фикрет** Тауфик (1867–1915) — псевдоним Мехмеда Тауфика, известного также как Тауфик Назми. Родоначальник современной турецкой поэзии, явно испытывавший большое влияние Бедиаля. Выступал за секуляризацию исламского общества с позиций антиисламизма и даже атеизма. Самое известное его произведение — поэма «Разбитая лютя».

**Флинт** Роберт (1838–1910) — английский историк.

**Фокс** Джордж (1624–1691) — английский проповедник, миссионер, основатель Общества друзей (Общество квакеров). Личные религиозные переживания сделали его противником церковных условностей и предписаний, укрепив в вере во внутренний свет или Божественное вдохновение. За неортодоксальные взгляды дважды подвергался тюремному заключению.

- Фрейд** Зигмунд (1856–1939) — основоположник психоанализа, автор общепсихологической теории о строении психики как энергетической системы, в основе динамики которой — конфликт между сознанием и бессознательным влечением. Фрейд применял психоаналитическую методику для объяснения различных явлений человеческой культуры (в мифологии, фольклоре, художественном творчестве, религии). Считал религию «аналогией неврозу, который каждый культурный человек должен был преодолеть на своем пути от детства к зрелости». (См.: *Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции*. М., 1989, с. 406.)
- Халдейн** Джон Скотт (1860–1936) — английский физиолог. Основные труды посвящены исследованиям дыхания. Известен также как автор книги «Наука и философия» (1929).
- ал-Халладж** Абу-л-Мансур ал-Хусейн (ок. 858–922) — первый из суфиев, выступивший с открытой проповедью мистического «знания». За приведенное Икбалом в лекции высказывание (которое звучит как *ана-л-Хакк* и переводится либо как «Я есть Бог» или «Я есть Истина») ал-Халладж был публично казнен, обвиненный ортодоксальными богословами в притязаниях на самообожествление, в чудотворстве, шарлатанстве и т.п. Единственный известный прозаический текст, оставленный ал-Халладжем, — *Китаб ат-Тавасин*. Это трактат, состоящий из восьми глав, каждая из которых именуется *тасин*, по имеющим мистическое значение буквам, которыми начинается сура «Муравьи». Высказанные им воззрения последующая традиция объединила в учение, получившее название *вахдат аш-шухуд*. Ал-Халладж оказал большое влияние на развитие суфизма, и в частности на таких ее выдающихся представителей, как ас-Сухраварди, Ибн 'Араби и Руми.
- ал-Хамадани** (1098–1131) — автор трактата о пространстве и времени *Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Makan*.
- ал-Хасан ал-Басри** (642–728) — крупнейший богослов раннего ислама, кади Басры, вокруг которого сложился богословский кружок, игравший важную роль в общественной и интеллектуальной жизни Халифата. Отличался умеренными политическими взглядами, стремился примирить оппозиционные стороны ради поддержания единства уммы, выступал против вооруженного решения каких-либо споров между мусульманами. Утверждают, что по вопросу о свободе воли он разделял точку зрения кадаритов, утверждая ответственность человека за совершенные им поступки.
- Хокинг** Уильям (1873–1964) — американский философ, современник Икбала, один из видных представителей так называемого персоналистского идеализма (*personal idealism*), представленного Прингл-Паттисоном, Джорджем Хоуисоном, МакТаггартом, Рашдалем.
- ал-Хорезми** (IX в.) иногда называют «одним из создателей алгебры как дисциплины, отличной от геометрии», его астрономические и тригонометрические таблицы были первыми в мусульманской математике таблицами, содержащими не только функцию синуса, но и тангенса.
- Хумаюн** (1508–1556) — правитель Могольской империи.
- Хюргронье** Кристиан Сноук (1857–1936) — известный голландский исламовед.
- аш-Шатиби** Имам Абу Ишак (ум. в 1388 г.) — родился и умер в Гренаде. Один из наиболее влиятельных представителей маликитского мазхаба. Поэт, автор многочисленных произведений по мусульманскому праву, грамматике, суфизму. Наряду с упоминаемым Икбалом трактатом, посвященным основным принципам фикха, аш-Шатиби известен произведением, направленным

против всяких нововведений (*бида*), хотя его самого неоднократно обвиняли в ереси. Аш-Шатиби иногда именуют «обновителем» маликитского мазхаба, более всего из-за центрального для его доктрины о принципах фикха понятия *ал-масалих ал-мурсала*, а также благодаря провозглашенным им фетвам (например, он допускал ряд налогов, не предусматриваемых шариатом, исходя из реалий экономического положения в Гренаде). Работы аш-Шатиби оказали большое влияние на мусульманских реформаторов и модернистов, включая Рашида Риду.

**Шаукани** Кади Мухаммад б. 'Али (1760–1839) — муфтий Саны. Его взгляды и произведения оцениваются как «предвестники» появления в первой половине XX в. мусульманского модернизма. Рашид Рида называл его «обновителем (*mu djaddid*) XII в. хиджры». Шаукани отрицал необходимость следования установкам одной из четырех правовых школ (мазхабов), допуская тем самым самостоятельность суждений по юридическим вопросам.

**аш-Шафии** Абу 'Абдаллах Мухаммад бин Идрис (767–820) — основатель мазхаба, выдающийся богослов. Основным сочинением является семитомное сочинение об основах фикха — *Китаб ал-умм*. Считается первым систематизатором источников мусульманского права — *усул ал-фикх*.

**Шопенгауэр** Артур (1788–1860) — немецкий философ, оказавший большое влияние на общественное сознание второй половины XIX в. Его идеи стали источником формирования «философии жизни». Главная работа Шопенгауэра — «Мир как воля и представление» (1818).

**Эддингтон** Артур Стэнли (1882–1944) — английский астроном, известный исследованиями в области строения и движения звезд. Популяризатор научного мировоззрения. Важнейшие труды: «Звездные движения и структура Вселенной» (1914), «Пространство, время и тяготение» (1920), «Теория относительности и квантовая теория» (1943). Автор ряда философских произведений: «Природа физического мира» (1928), «Философия физики» (1939).

**Эйнштейн** Альберт (1879–1955) — один из основателей современной физики. Создатель теории относительности, квантовой теории света, оказавших огромное влияние на развитие науки и философского знания. Придерживался концепции онтологического реализма, рассматривающего мир как рациональную и гармоничную систему. Считал природу строго детерминированной, исключая элементы неопределенности и случайности.

**Юлиан** Клавдий — римский император (361–363).

**Юм** Дэвид (1711–1776) — английский историк, экономист, философ, представитель агностицизма. Основные произведения: «История Англии» в 8 томах (1753–1762), «Трактат о человеческой природе» (1739–1740), «Опыт исследования принципов морали» (1751), «Опыт исследования человеческого понимания» (1758).

---

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
<i>Лекция первая. Знание и религиозный опыт .....</i>	<i>25</i>
<i>Лекция вторая. Философская проверка откровений религиозного опыта.....</i>	<i>47</i>
<i>Лекция третья. Концепция Бога и смысл молитвы .....</i>	<i>74</i>
<i>Лекция четвертая. Человеческое эго: его свобода и бессмертие .....</i>	<i>99</i>
<i>Лекция пятая. Дух мусульманской культуры.....</i>	<i>123</i>
<i>Лекция шестая. Принцип действия в системе ислама.....</i>	<i>141</i>
<i>Лекция седьмая. Возможна ли религия? .....</i>	<i>167</i>
Глоссарий.....	182
Personalia .....	186



Мухаммад Икбал

РЕКОНСТРУКЦИЯ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В ИСЛАМЕ

زنده؟ مشتاق شو، حلاق شو  
هم چو ماگيرنده آفاق شو  
هر که ادرا قوت تخليق نيسيت  
پيش ما حيز نما، روزندليق نيسيت

Если живешь, желай и создай,  
Подобно Нам, твори и познавай миры.  
А тот, кто не способен к созиданью,  
Для Нас — лишенный веры.

Мухаммад Икбал