

**ФИЛОСОФИЯ
И РЕЛИГИЯ
НА ЗАРУБЕЖНОМ
ВОСТОКЕ**

XX век

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

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



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1985

Ответственный редактор
М. Т. СТЕПАНЯНЦ

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

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

Ф 0400000000-084
013(02)-85 16-85

ББК 86.3

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

ПРЕДИСЛОВИЕ

Преобладание религиозной формы общественного сознания в странах азиатского и африканского регионов — факт известный и широко признанный. Естественно, что всякая попытка анализа того или иного аспекта общественной жизни здесь сопряжена с необходимостью выявления роли религиозного фактора. В отечественной и зарубежной литературе, особенно в последние десятилетия, значительное место уделялось рассмотрению вопросов о причинах сохранения религиозности в массовом сознании, механизме действия на него традиционных вероучений Востока о модернизации и реформации восточных религий и т. п. Усиление «исламского фактора» в политике вызвало специальное внимание к проблеме взаимосвязи религии и политики в освободившихся странах.

Совершенно очевидно, однако, что для более углубленного понимания идейных процессов в афро-азиатском регионе требуется всестороннее изучение взаимовлияния религии и других форм общественного сознания. Исключительно важно, в частности, определить соотношение религии и философии.

Формы их исторического сосуществования на Востоке значительно отличались от тех, какие сложились на Западе. В прошлом, а нередко и сегодня, высказываются мнения, что восточным народам присуще исключительно религиозное мирозерцание и что применительно к ним вряд ли можно говорить о независимой философской традиции. Признавая ограниченность и ошибочность подобных заключений, нельзя в то же время не учитывать, что обусловлены они не просто незнанием и непониманием инородной культуры, попытками подойти к ней со своими мерками или сознательным (политически детерминированным) стремлением продемонстрировать бедность культурных традиций тех или иных народов и, таким образом, оправдать господство над ними других наций. Определенные основания тому дает и сама «восточная реальность» с действительно характерным для нее доминированием религии.

Радикальные сдвиги, сопряженные с «пробуждением» народов Востока, обретением ими политической независимости и активным вовлечением в систему мирового хозяйства, испытывающего на себе одновременно преимущества и издержки научно-технического прогресса XX в., принципиально меняют взаимоотноше-

ние философии и религии на Востоке. Последняя все больше ощущает потребность в обращении к философии для обоснования своей жизненности, для аргументации своих положений. Но и философия, несмотря на все изменившиеся в ее пользу экономические, социально-политические и культурные условия, далеко не всегда способна отстаивать полную свою автономию, она то и дело оперирует религиозными терминами, понятиями.

Эти две формы общественного сознания — важнейшие компоненты идеологий освободившихся стран. Поэтому изучение их представляет большой научный интерес и политически актуально.

В настоящей работе сделана попытка проанализировать проблему взаимосвязи философии и религии на зарубежном Востоке в XX в. Монографию открывают две главы общего характера. В первой рассмотрен вопрос о соотношении философии и религии в восточной традиции; во второй описывается состояние религиозного сознания в странах афро-азиатского региона; приняты усилия типологически представить религиозную ортодоксию, модернизм, реформаторство и возрожденчество в трех наиболее массовых восточных религиях: буддизме, исламе и индуизме.

Материал по регионам сконцентрирован вокруг проблемы, человека, исследуемой в трех аспектах: онтологически-этическом, гносеологическом и социально-политическом. Им соответствуют три раздела, каждый из которых включает главы, содержащие конкретный материал. Он дает возможность уяснить одновременно специфику религиозной философии в ареалах распространения ислама, буддизма и индуизма и ее своеобразие в таких отличных по национальному колориту «участках» региона, как Африканский континент, Арабский Восток, Индия и Япония.

Авторы труда отчетливо понимают, что сложность темы, а также малая и неравномерная степень изученности ее и в нашей стране и за рубежом не позволили им всесторонне проанализировать объект исследования. Однако они выражают надежду, что им в определенной степени удалось осветить с марксистской точки зрения некоторые важные аспекты религиозно-философской мысли на зарубежном Востоке и если не предложить ответы на ряд узловых вопросов, то по крайней мере поставить их и тем самым привлечь к ним внимание.

Г. Б. Шаймухамбетова

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ
В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ ВОСТОКА
(к постановке вопроса)

Вряд ли кто может сомневаться, что тема, вынесенная в название главы, относится к наиболее сложным и наименее разработанным в историко-философской науке. Необычайная сложность ее обусловлена рядом существенных обстоятельств — региональной и хронологической широтой предмета изучения, трудностью источниковедческого плана, современным уровнем логико-теоретических исследований историко-философских феноменов Востока, степенью овладения эмпирическим материалом (хотя бы по персоналиям, не говоря уж о направлениях и проблемах). Вероятно, именно это, т. е. малая степень освоенности материала Востока как в эмпирическом, так и в теоретическом планах, особенно по сравнению с историей европейской философской мысли, более всего определяет тот факт, что восточный материал в крайне незначительном объеме входит в исследования по теории историко-философского процесса.

Двоякого рода задача ставится в настоящей главе: во-первых, представить в самом общем виде историю и современное состояние изученности названной темы, причем с позиций прежде всего историко-философских, а не востоковедческих; во-вторых, привлечь внимание к некоторым проблемам взаимоотношения философии и религии в различных регионах Востока.

* * *

Обратимся к двум суждениям философов древности:

«...дела Поднебесной не нуждаются в управлении — они идут, следуя своей естественности. Превращения тьмы вещей... свершаются, следуя собственной необходимости» («Хуайнаньцзы»¹).

«...из того, что сказано, ясно, что существует некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей... бог есть живое существо, вечное, наилучшее» (Аристотель²).

Если отвлечься от действительной судьбы трудов данных мыслителей (имеется в виду их материальная сохранность) и судить об их наследии лишь по приведенным выдержкам, то, несомненно, наше представление об этих философах будет крайне

обедненным, односторонним и в своей односторонности вполне определенным — монотеист, и притом самого ортодоксального плана, Аристотель и натуралист (иные сказали бы — «материалист») автор «Хуайнаньцзы»³.

Разумеется, такая ситуация может быть только гипотетичной, и, вероятно, она слишком фантастична (особенно применительно к Аристотелю), но нам важно было подчеркнуть то обстоятельство, что недостаточность и «отрывочность» наших знаний о воззрениях мыслителей прошлого способны привести порой к весьма значительному искажению их учений. Будучи же многократно воспроизведенным в научной и популярной литературе, подобное искажение получает силу предрассудка. В истории науки (и не только гуманитарной, из-за обращения к миру человека как бы особо расположенной к появлению искажений такого рода) немало тому примеров. В области философского знания типичным примером допустимо считать историю проблемы взаимоотношения философии и религии на Востоке, которая, думается, прежде всего должна быть охарактеризована как незавершенная история преодоления незнания.

Конечно, с точки зрения соотношения абсолютного и относительного знание в принципе не может быть завершенным, однако любая наука опирается на некоторую сумму фактического материала, имеет свой базис как необходимое условие, предпосылку своего существования, т. е. должен быть преодолен определенный «порог незнания». Не составляет исключения, естественно, и научная история философии.

Характеризуя историю нашей проблемы как незавершенную историю преодоления незнания, мы хотим сказать следующее:

1. Нет сомнения, что вопрос об источниках — лишь один аспект проблемы взаимоотношения философии и религии на Востоке. Имея дело с такими фундаментальными формами всеобщности, как природа, человек, общество, познание — то или иное понимание их связей и составляет содержание понятий «философия» и «религия», — эта проблема охватывает столь обширный и сложный в своих зависимостях и опосредованиях комплекс реалий социально-экономического, социально-психологического и идеологического планов (которые к тому же должны быть рассмотрены в движении), что выделение и изолированное рассмотрение какого-либо аспекта чревато последствиями неадекватности. И тем не менее любое понимание этой проблемы, любые теоретические построения непременно должны опираться на соответствующую систему фактов.

Для историко-философского исследования «фактом» служат произведения мыслителей прошлого. При этом наибольшую познавательную ценность представляют, конечно, труды, сохранившие хотя бы относительную целостность содержания, т. е. не «обрывки отрывков», а законченные сочинения со своего рода введением, заключением, на основании чего можно было бы проследить авторский замысел и его реализацию. Но сами по себе

эти, пусть даже содержательно полноценные, произведения также не гарантируют истинности нашего понимания их места и значения в истории философского мышления — лишь некоторая сумма трудов самого разного плана, и притом не только из области собственно философии, может создать необходимую перспективу и тем самым предпосылки для постановки вопроса о философии как развивающемся явлении. Короче говоря, должно наличествовать то, что принято называть широкой источниковедческой базой.

Мы так подробно останавливаемся на, казалось бы, совершенно банальных истинах потому, что вопрос об источниках остается проблемой для востоковедения, особенно для индологии и синологии. И дело здесь не в том, что источниковедческая база пополняется и в чем-то меняет наши представления, это закономерно, гораздо существеннее другое — далеко не упорядочен уже известный материал.

«Порог незнания», который сдерживает, становление науки, в синологии и индологии в целом был преодолен еще к началу XX в.: ученые полагают, что к тому времени в общем сложился основной корпус древних и средневековых философских памятников как фундамент историко-философской науки. Однако постепенно, по мере овладения материалом, обнаруживались некоторые его особенности. В частности, специфичной для развития китайской философской мысли явилась «неизменность традиционного набора терминов»⁴, возникших на самых ранних этапах становления философии. Это затрудняет реконструкцию «логики размышления» китайских философов, не позволяет уловить мотивацию и аргументы несомненно происходивших сдвигов в концептуальном содержании различных учений.

Иного рода трудности источниковедческого плана испытывает индология. Они связаны не столько с формой философских сочинений, сколько с односторонностью сохранившегося философского наследия, а также с «отсутствием точной хронологии» и «фрагментарностью материала, на основании которого нужно восстанавливать историю»⁵. Усилиями нескольких поколений индологов во всем мире, включая ученых Индии, «хронологический хаос» в какой-то необходимой степени преодолен. Но остается такая отличительная особенность философского наследия, как преобладание произведений ярко выраженного идеалистического характера. По-видимому, именно произведения этого толка и сохранились в относительно целостном виде (например, труды Нагарджуны, Шанкары, Рамануджи). Натуралистическое или материалистическое направление по документации представлено исключительно в виде фрагментов в трудах школ противоположного направления⁶. Почти так же, «по крохам», приходится восстанавливать историю большинства философских систем Индии, кроме веданты и некоторых школ буддизма, если ставится задача содержательно проследить развитие философской мысли вплоть до XVIII в.

Таково положение дел с источниковедческой базой, имеющей отношение непосредственно к философии. Однако, как отмечалось, чтобы представить философское мышление в развитии, нужна перспектива, т. е. определенная для каждого большого исторического периода панорама культуры. Необходимы знания о науке, праве, особенностях литературного процесса, а также вообще о всех тех «практически-духовных» (Маркс) образованиях, которые подобно религии, искусству, морали как бы надстраиваются над материальными общественными отношениями. Эти знания в совокупности и составляют ближайшее, наиболее «открытое к исследованию» поле опосредований и зависимостей социально-психологического и идеологического планов, которые позволяют уяснить социальную базу философии, направленность интересов творцов философского знания и тем самым более непосредственно очертить проблемное поле темы взаимоотношения философии и религии.

Как обстоят дела в этом плане? В настоящее время при дифференцированности и насыщенности знания содержательно целостное обобщение всех явлений культуры, по всем регионам Востока и в хронологической полноте практически невозможно без координированных усилий многих специалистов в разных сферах науки.

Особую ценность в познавательном и собственно логико-теоретическом смысле в этих условиях приобретают труды, авторы которых пытаются подвести какие-то итоги, интегрировать знания в конкретной области востоковедения, причем стремятся «подать» материал в концентрированной и хорошо систематизированной форме. Труды подобного рода, изданные у нас в стране и за рубежом, несомненно, значительно расширяют границы наших представлений о культурах Востока, в известной мере создают основу для формирования того теоретического пространства, в котором проблема взаимоотношения философии и религии может обрести пространственно-временные ориентиры и должную структурированность. Под этим понимается прежде всего степень выделенности религии и философии среди других феноменов общественного сознания, а также каждой из них по отношению друг к другу.

Взаиморасположение и связь составных частей общественно-го бытия в сравнительно целостном виде, формы духовного производства, способы хранения и передачи опыта культуры, в какой-то мере дополненные нужным для уяснения картины анализом сферы сушеественнейших человеческих взаимоотношений в их хотя бы приблизительной феноменологической полноте, пропорциональное выражение личностного, творческого и стереотипного ее параметров — важнейшие предпосылки для конкретной постановки интересующей нас проблемы к настоящему времени с оговорками могут быть констатированы лишь применительно к древности, в меньшей степени к эпохе становления феодализма. Последующая история культуры регионов Восто-

ка в указанных выше аспектах изучена пока фрагментарно, недостает материала для более детальной характеристики взаимоотношений философии и религии, особенно в период между III—VII и XII—XVII вв. (и особенно в Индии). Создается впечатление, что религия «поглощает» философию, однако непонятным остается механизм этого «поглощения», как необъясненными оказываются причины этого явления, если не сводить их к последствиям инерционных процессов социально-экономического бытия.

Таким образом, будучи рассмотрена с точки зрения источниковедческой базы, история проблемы философии и религии на Востоке подтверждает нашу характеристику ее как прежде всего незавершенную историю преодоления незнания. Но источниковедческий план выступает как бы материальной, объективной стороной в истории нашей проблемы. Определенное значение имеет и субъективная ее сторона, т. е. изменение исследовательских подходов к ней.

2. Подчеркивая субъективный аспект проблемы и связывая при этом вопрос о философии и религии с вопросом о границах наших знаний, мы хотим в первую очередь обратить внимание на то, что и постановка темы демонстрирует такое же постепенное преодоление незнания. Ученый, приступая к разработке своей темы, зависит и от источниковедческой базы и от состояния интерпретирующей данные источники мысли, от определенных для каждого большого периода устоявшихся представлений о содержательной их стороне — неотъемлемой части соответствующего культурного целого. Эти две предпосылки в исследовательской работе сопряжены; только значительное изменение объема источниковедческой базы в целом позволяет иначе взглянуть на ранее известные тексты и убедительно опровергнуть принятые трактовки.

Изучение истории философии и религии на Востоке уже на самых ранних этапах становления ориенталистики было осложнено тем обстоятельством, что почти одновременно появились две интерпретации, каждая из которых по-своему, однако, тормозила адекватное познание культуры Востока. Это интерпретация Ф. Шлегеля, одного из первых санскритологов, положившая начало одностороннему истолкованию восточной философии как идеалистической, и интерпретация Гегеля, при всех оговорках все же исключавшая философию Китая и Индии (как нечто предфилософское) из историко-философского процесса (кстати, его интерпретация возникла и как антитеза первой).

Известно, сколь большое влияние оказало гегелевское понимание философии Китая и Индии, а также арабоязычной средневековой философии (в ее представителях он видел лишь комментаторов Аристотеля) на последующие поколения европейских мыслителей. Объясняется это (наряду с другими причинами, в частности политико-идеологического плана), несомненно, тем, что выдвинутая Гегелем точка зрения обладала достоинствами

цельности, непротиворечивости, содержательности, аналитической глубины и аргументированности — в свете его общей концепции историко-философского процесса и современной ему источниковедческой базы по Востоку, которая, заметим особо, радикально изменилась лишь примерно к 20-м годам XX в.

Помня, что во времена Гегеля (первая четверть XIX в.) не был преодолен даже «порог незнания» и востоковедные науки находились в стадии становления, сегодняшний исследователь должен отдать должное Гегелю: он систематически, тщательно и вдумчиво проанализировал имевшиеся в тот период источники по Китаю и Индии и вообще литературу по Востоку (тогда это было еще под силу одному человеку). Но каковы были эти источники?

Так, Гегелю были известны «Законы Ману», сочинение, отражающее идеологию брахманизма. Однако он не был знаком, например, с таким несравненно более светским по духу и содержанию памятником, как «Артхашастра» (в научный оборот введен лишь в начале XX в.). Здесь Гегель мог бы найти неожиданные для себя строки: «Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств в учении о трех ведах — законное и незаконное, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать»⁷. Неожиданность заключается уже в том, что дано некоторое определение философии; кроме того, Гегель, несомненно, обратил бы внимание на различие в терминологическом обозначении философии: в «Артхашастре» речь идет об «*anvikshakti vidya*» (проверяющее знание), а не о «*darshana*» (видении), обычном названии индийских философских школ в историко-философской литературе.

Из источников по Китаю, к философской мысли которого Гегель относился особенно скептически, он мог ознакомиться с «Книгой перемен», весьма специфическим трудом, оформившимся в процессе мантической практики. Но ему не было известно такое, например, произведение, как «Хуайнаньцзы», сочинение II в. до н. э., где получили развитие в реалистическом направлении идеи древнего даосизма. В нем он обнаружил бы оформленный в соответствии с нормами научного исследования труд и мог бы прочесть, в частности, такое. Подводя итоги, авторы этого сочинения пишут о себе: «Исследуют и разбирают, обдумывают и сводят в роды, вещам находят мысленный образ и тогда преодолевают затруднения и преграды на пути познания. Человеческую мысль связывают с беспредельным и так постигают взаимодействие разных родов вещей... все это для того, чтобы люди могли дальше и глубже видеть»⁸. Или же: «Таким образом, все трактаты направлены к тому, чтобы освободить путь, устранить препятствия и помочь последующим поколениям познать то, что способствует всякой деятельности»⁹.

Иными словами, неполнота и односторонность современной Гегелю источниковедческой базы объективно приводила к соответствующим оценкам. Впрочем, и те источники, которые были доступны Гегелю, содержали много неточностей и ошибок. Не вполне точно, например, был переведен термин «бхакти» в «Бхагаватгите» («причастность в любви», «нераздельное благоговение») ¹⁰: он был представлен как «служение» (Dienst) и «почитание» (Verehrung) ¹¹, т. е. в этом переводе не было передано интимно-эмоциональное чувство к богу, означающее тем самым связь, общение с личным божеством ¹². Мы обращаем особое внимание на перевод этого термина потому, что в гегелевском истолковании соотношения философии и религии помимо всех прочих особенностей есть одна — по его мнению, только на уровне монотеистического понимания отношений божественного, человеческого и природного вообще возможно подлинно философское мышление. Это положение было для него определяющим при характеристике любого учения, претендующего на философичность.

Известно истолкование Гегелем всех восточных форм религиозности ¹³ как «религии субстанции», составляющих в совокупности — от «абсолютно пантеистической» религии Китая и ряда переходных форм (пантеизм монистического толка — брахманизм, дуалистический зороастризм и т. д.) — «естественные религии», т. е. верования, адепты которого не осознают еще себя носителями божественности в виде «духа», или «самосознания». Подобная трансформация сознания, согласно Гегелю, происходит лишь на определенной стадии развития религиозной идеи, а именно в «религиях духовной индивидуальности», к которым он относит иудаизм, греческую «религию красоты» и христианство — «религию истины и свободы».

Последнее слово вообще очень много значит для Гегеля — сама история есть для него «прогресс в понятии свободы». Первым же условием для созидания истории должна быть свобода по отношению к «миру природы». Внешнее выражение прогресса истории находит в формах религии и государственности, внутреннее же, на уровне индивида, в трансформациях сознания от первоначальной слиянности с природой через отрицание эффектов этой косной природы в форме чувств и воли (самое обычное чувство — страх) к «примирению» с ней в форме мысли, уже несущей в себе основу для истинности суждений обо всем, включая саму природу. На этом уровне речь должна идти, как полагает Гегель, не о сознании вообще, а о «духе», «самосознании», и лишь применительно к этому уровню вообще может возникнуть вопрос о свободе.

«Определение религии есть продвижение от природности к понятию» ¹⁴, сущностью же человека является «дух», важнейшая характеристика которого состоит «в его бытии для себя, в свободе, в том, чтобы противопоставить себе природное, вырваться из своей погруженности в природу, *разъединиться с*

природой и примириться с ней посредством и на основе этого раздвоения, примириться не только с природой, но и со *своей* сущностью, со своей истиной»¹⁵. Способом этого «примирения» с природой служит осознание того, что «человеческое есть в самом боге»¹⁶ — именно «таким образом человек знает человеческое как момент самого божественного и в своем отношении к богу является теперь свободным»¹⁷, примиряется со своей сущностью. Все это происходит, согласно Гегелю, только на уровне «религий духовной индивидуальности», т. е. монотеизма.

В текстах по индийской и китайской культуре, в переводах философских сочинений Гегель, вероятно, особо выделял форму религиозности, считая ее одним из существеннейших показателей степени философичности. Как отмечалось ранее, современный Гегелю уровень востоковедной науки был еще невысок с точки зрения филологии, сам объем источников также был недостаточен. «Роковой» или нет была ошибка с переводом термина «бхакти», но она не позволила Гегелю увидеть существенного сдвига в верованиях народов Индии. В его представлении развитие религиозной идеи здесь еще не преступило порога чувственно-непосредственного отношения к богу (или же она принимала форму чисто физической аскезы). Иными словами, поскольку для Гегеля определенная форма религиозности соотносится с определенным состоянием сознания и поскольку философия возможна только на стадии «духа» в трансформациях сознания, постольку ни в Китае, ни в Индии он не мог констатировать наличия подлинно философского мышления.

Другим показателем состояния сознания для Гегеля была форма государственности: «дух», «самосознание» как выражение свободы мысли не могут иметь места в обществе, в котором нет «действительной политической свободы»¹⁸. Деспотия, т. е. отсутствие «свободного строя», в принципе исключает философию.

Гегелевская интерпретация философии и религии Востока в отличие от восторженно-патетического истолкования «восточной мудрости» Ф. Шлегелем и его приверженцами была частью его большой работы по созданию концепции всемирного историко-философского процесса и в соответствии с ее логикой получила, как мы уже отметили, обычную для Гегеля основательность и феноменологическую полноту в своем выражении. В дальнейшем интерес к «восточной мудрости» в европейской философии XIX и начала XX в., если он и проявлялся, в решающей степени был связан не с собственно научными соображениями (которые преследовали бы цель позитивной и систематической разработки истории философской мысли Китая или Индии), а с выборочным отношением к материалам Востока в зависимости от личных пристрастий. Начало такому отношению в среде философов положил еще А. Шопенгауэр, младший современник Гегеля, который, как известно, усмотрел в упанишадах основоположения своей доктрины: истинная философия отправляется не от субъ-

екта с его мышлением, что составляет исходную установку идеализма, не от объекта, как это делает «реалистическая» философия, т. е. материализм, а от представления в качестве первого и самого истинного акта познания. В первом же параграфе своего труда «Мир как воля и представление» (1819) Шопенгауэр говорит о «мудрецах Индии», открывших вышеозначенную истину. «Индийская мудрость», «восточная мудрость» — именно так долгое время определяли философию Китая и Индии в европейском культурном мире, отличая тем подлинную науку от мудрости, — **весьма**, быть может, оригинального, однако не систематически-последовательного размышления о мире. Труд Ницше «Так говорит Заратустра» (1883—1884) с его броскими афоризмами в целом ничего не прибавил к позитивным знаниям философии Востока, — интересами историко-философской науки Ницше был озабочен в еще меньшей мере, чем Шопенгауэр.

Вплоть до первой мировой войны европейская философская мысль, расчленившись на множество течений и направлений, была занята своими проблемами, руководствуясь при их постановке не столько всемирно-исторической перспективой, сколько регионально ограниченными перипетиями трансформации буржуазного общества, вступившего в новую фазу развития. Труды же востоковедов не претендовали на создание широких историко-культурных концепций, которые могли бы соперничать с гегелевской и явились бы альтернативой ей; для ориенталистов это был период «собрания», накопления эмпирического материала. Благодаря их усилиям постепенно преодолевался тезис Гегеля об отсутствии философского мышления в Китае и Индии (впрочем, в среде востоковедов точка зрения Гегеля никогда не имела определяющего значения; уже А. Кольбрук, на труды которого опирался Гегель, анализируя источники по индийской философии, имел иное мнение). Источниковедческая база систематически расширялась, но интерпретация этих источников заставляла склоняться к мысли о восточной философии как преимущественно идеалистической, притом с сильным мистическим уклоном. Восторженная патетика Ф. Шлегеля сменилась прозаично и последовательно выраженной уверенностью М. Мюллера в том, что в идеалистической веданте «человеческое мышление достигло своего апогея»¹⁹.

Для философа, получавшего обычное специальное образование, т. е. не изучавшего параллельно восточные языки, общее представление о Востоке, формах его духовной культуры в наибольшей степени было обусловлено гегелевскими произведениями, соответствующими разделами его фундаментальных разработок всемирной истории культуры в различных ее сферах («Философия истории», «Философия права», «Лекции по философии религии», «Лекции по истории философии»). Здесь он находил сквозную в творчестве Гегеля идею свободы как преодоления природы; именно это преодоление — своего рода «акосмизм» мировосприятия, этот «антинатуализм» в соединении с «дейст-

вительной политической свободой» необходимы, согласно Гегелю, для становления философии, «мысли» как самосознания личности. Восточные же тексты и соответствующие их интерпретации свидетельствовали об иной ориентации сознания, не говоря уж о социальных реалиях: деспотия была почти синонимом общественного устройства Востока.

Теоретическим заслоном для позитивного исследования культуры Востока, несомненно, оказывалась и гегелевская концепция развития религиозной идеи. По словам одного из современных исследователей, «понятие абсолютной религии (Гегель) вобрало все исторические формы религий. Объективному их сравнению, способному предоставить право на существование не только христианству, это тоталитарное европоцентристское мышление не оставило места»²⁰.

Таким образом, предпосылки субъективного плана для адекватной постановки проблемы взаимоотношения философии и религии на Востоке в европейской философской мысли до примерно 20-х годов XX в. попросту отсутствовали. Суждения о философии Индии и Китая как об идеалистических системах с мистическим уклоном (это в лучшем случае, если таковая там вообще признавалась), восприятие ее как своего рода размышления о религии (Индия) или практического руководства в жизни человека и общества (Китай²¹) получили силу предрассудка для широких философских кругов.

Разрыв между отдельными предлагавшимися востоковедами трактовками индийской и китайской философии и устоявшимся представлением о культурных мирах Востока, основанными на гегелевском их понимании, был очень велик. В чем причина этого? К 20-м годам XX в. ориенталисты, конечно, владели несравненно более широкой источниковедческой базой. XIX век — век истории извлек из небытия массу материала, доступен, однако, он был только специалистам. Востоковеды проделали колоссальную работу по изданию и описанию первоисточников, предварительной систематизации и обобщению этого материала.

Очень больших успехов достигла арабистика, в частности в историко-философской сфере. Огромное значение для становления собственно научного понимания истории философского мышления в средние века на Арабском Востоке имела работа, проделанная с размахом и в традициях немецкой учености (т. е. фундаментально, скрупулезно, с вниманием к деталям, которые при этом лишь способствуют уяснению общего представления) немецкими арабистами, главным образом историками, но с серьезным интересом к философии. С именами Макса Штайншайдера и Фридриха Дитеричи связано начало систематического изучения философии в регионе Ближнего и Среднего Востока (на основе оригинальных текстов с использованием древнееврейских и латинских переводов), продолженного затем А. Пококом, А. Мюллером, М. Хортеном, Т. де Бууром, И. Гольдциером и др. Их усилиями позитивистское по сути и публицистическое по

форме мнение Э. Ренана о «неспособности семитических народов» к философскому мышлению было не только поколеблено, но и совершенно дискредитировано. Философская мысль стран Ближнего и Среднего Востока с тех пор навсегда попала в поле зрения европейских философов в качестве необходимого и полноправного предмета исследования. Разумеется, и здесь плюрализм мировоззренческих представлений и методологических принципов дает себя знать — были и есть крайности, однако они как бы «внутри» общей концепции историко-философского процесса, серьезный научный историко-философский анализ уже с необходимостью распространяется и на этот пласт всемирного развития философского мышления.

Применительно к китайской и индийской философии к 20-м годам XX в. ситуация сложилась иная. В отличие от Ближнего и Среднего Востока, с глубокой древности так или иначе связанного с западным культурным миром, Индия и Китай со своими зонами влияния, лишь эпизодически соприкасавшиеся (непосредственно и опосредованно, в виде духовных образований культуры) с Европой, казались загадочными и экзотичными. Такое впечатление лишь усугублялось трудами востоковедов. В них предстал какой-то особый мир, со своими принципами отношения к окружающему и человеческим взаимоотношениям, со своей древнейшей обособленной историей. Сам этот мир вырисовывался постепенно и фрагментарно; преимущественный упор делался на сферу духовной культуры, причем внимание сосредоточивалось на идеалистическо-мистических моментах и фрагментах материала. Конечно, были работы и другого плана, ставившие цель осветить и иные пласты культуры, а именно реалистически и рационалистически ориентированные учения и концепции. Это, например, признанный классическим в индологии труд Р. Гарбе «Философия санхьи. Рассмотрение индийского рационализма» (1894)²². Однако в целом преобладала идеалистическая интерпретация. Что касается синологии, то на всем протяжении XIX в. до работ А. Форке²³ внимание уделялось не философским, а религиозным аспектам китайской культуры. Исключение составляли труды И. Легга²⁴. Конфуцианство, даосизм и, вероятно, китайский буддизм понимались прежде всего как религия. (Лишь после появления трудов Ф. Щербатского²⁵ и О. Розенберга²⁶ буддизм, скажем, стал восприниматься и как философское учение.) Эта фрагментарность в подаче материала, мозаичность общей картины Востока (Индии и Китая) не способствовала возникновению какой-то иной картины, могущей явиться альтернативой гегелевскому видению проблематики Востока.

Существенным сдвигом нужно признать попытку С. Радхакришнана дать целостное представление об индийской философской культуре в его двухтомном труде «Индийская философия» (1922)²⁷. Огромная документация, обобщенная им систематически и последовательно по всем периодам истории Индии, обоб-

шение в пределах монографии не только фактического материала по истории, философии и религии, но в известной степени и интерпретирующего материала, тщательность, скрупулезность и в общем объективность анализа — все эти особенности труда С. Радхакришнана имели большое значение для индологии, поскольку наконец была создана необходимая целостная картина развития духовной жизни. И, действительно, начиная с 30-х годов заметно увеличивается число исследований по индийской философии. С тех пор (не без влияния фундаментальных работ П. Дейссена²⁸) изучение философии, религии и вообще духовной культуры Индии приобрело колоссальную широту.

После победы Великой Октябрьской социалистической революции происходят огромные изменения в социальном облике человечества, радикально меняется политическая карта мира, в движение приходят целые континенты — история действительно становится всемирной. Неудивительно, что проблематика Востока во всех аспектах — от собственно научно-теоретического до сугубо идеологически-прикладного — начала привлекать пристальное внимание. Закономерным в этих обстоятельствах явилось и радикальное изменение ситуации с позитивным исследованием темы взаимоотношений философии и религии на Востоке. К настоящему времени она получила большую и основательную документацию по всем регионам Востока, свидетельствующую о теоретической ошибочности восходящей к Гегелю европоцентристской точки зрения на всемирный историко-философский процесс. Проводимые повсюду исследования все более отчетливо демонстрируют своеобычность, самодостаточность и уникальность каждого регионально очерченного культурного мира, важнейшие особенности развития философии в них.

Думается, однако, нужно различать два уровня при изучении историко-философских феноменов в отдельных регионах: внутринаучную разработку специфики культуры каждого из них и деятельность по их целостной концептуализации на основе определенной методологической позиции. Вероятно, наиболее существенной стороной в изучении философии и религии на Востоке является именно методологическая. Прежде всего необходимо корректно поставить задачу — что искать и можно ли найти какие-то общие закономерности в отношениях философии и религии, рассматриваемых как генерализации определенных мировоззренческих позиций, в историко-культурном развитии столь различных стран, как Индия, Китай или государства Ближнего и Среднего Востока. Выполнить такую задачу в рамках специальных разработок, расчлененных предметно и позиционно, сколь бы глубоки и фундаментальны они ни были, думается, невозможно. Надо сказать, что в современной философской литературе целостное обобщение внутринаучных разработок (очень многочисленных, насыщенных конкретным материалом, получивших некоторое теоретическое освещение, но локально ограниченных в соответствии с предметом исследования) не про-

ведено. Ощутим разрыв между этими разработками в разных областях востоковедного знания и философско-методологической их концептуализацией в рамках единой теории²⁹.

Из крупных европейских философов Гегель был «первым и единственным», кто попытался систематически и последовательно произвести целостный анализ философской мысли на Востоке. На такую же серьезную работу по интеграции восточного философского материала, какую он в свое время провел, пока никто не решился. В XX в. среди крупных фигур на Западе интересом к Востоку выделяются А. Швейцер, К. Юнг и К. Ясперс. У нас нет возможности проследить особенности восприятия проблематики Востока каждым из этих мыслителей. Вкратце остановимся лишь на интерпретации Ясперса (1883—1969), наиболее, пожалуй, близкой к истории философии.

Творчеству этого мыслителя, крупнейшего представителя экзистенциализма, обладавшего собственным пониманием смысла и истории, и философии, посвящена большая литература³⁰. Здесь не место даже схематично воспроизводить воззрения Ясперса, тем не менее целесообразно констатировать некоторые принципиально важные положения. В отличие, например, от Шпенглера, с его принципиальным отвержением идеи общечеловеческой культуры и возможности связей локальных цивилизаций, Ясперс полагал, что история имеет некоторый общечеловеческий универсальный смысл, обуславливающий диалог времен и культур. Этот универсальный смысл Ясперс увязывает с содержанием понятия «осевое время» в жизни человечества, когда повсюду в мире возникло и выразило себя в мысли и слове ощущение личностного, экзистенциально окрашенного отношения к бытию, преодолевшее безличное, «до-осевое» пребывание в бытии. «Осевое время» — это период между 800 и 200 гг. до н. э.; тогда одновременно действовали первые греческие философы, израильские пророки, творцы зороастризма в Иране, основатели буддизма и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае. Их творения в совокупности составили некий всечеловечески значимый завет, общечеловеческую истину, периодически утрачиваемую и вновь обретаемую. Смысл философии заключается в обеспечении возможности обретения этой всечеловеческой истины, в каждую эпоху «являющуюся» со своим «шифром». Для Ясперса история философии как наука со своей теорией в принципе невозможна, она возможна лишь как история великих философов, которые «стоят во времени над временем. Величие не в том, что Великий постигает свое время в понятиях, мыслях, но величие в том, что касается вечности»³¹. Связь времен и культур осуществляется именно философией, которая вследствие близости общечеловеческой истине пролагает пути для «коммуникации» поверх всяких барьеров регионально-ограниченных культур.

Ясперс таким образом, несомненно, преодолевает европоцентризм, но это преодоление именно экзистенциалистского плана.

Ясперс сознательно не ставит задачи какого-либо обобщения историко-философского материала Востока, и он вошел в его концепцию философствования лишь под указанным выше углом зрения. Все же надлежит отдать должное Ясперсу: проведенный им конкретный анализ учений многих великих мыслителей Востока — Будды, Конфуция, Лао-цзы, Нагарджуны представляет их как философов. Анализ этот очень интересен именно с философской точки зрения и, бесспорно, стимулировал внимание европейского культурного мира к философским учениям Востока. Кроме того, Ясперс постоянно подчеркивает, что «рациональная позиция» в одинаковой степени свойственна и западной мысли, и восточной философской традиции, что мы должны стремиться к пониманию. «...В понимании мы ставим преграду нашей собственной объективирующей историчности, стремлению к единственной истине»³². Необходимо, пишет он, «избегать поспешности и ошибочно полагаемых окончательными суждений», как это нередко происходит с буддизмом, когда в нем видят плод мистического сознания; «мы должны утверждать, что все сказанное в буддийских текстах относится к нормальному бодрствующему сознанию и потому они, как таковые, должны быть поняты»³³.

О преодолении европоцентристского подхода к осмыслению всемирного историко-философского процесса в той или иной форме свидетельствуют и некоторые, правда немногочисленные, работы обобщающего характера³⁴. Однако теоретико-методологический аспект в трудах подобного рода не выражен достаточно определенно, теряется в эмпирии; в лучшем случае речь может идти о предпочтительности позиций философской антропологии³⁵.

Подобно Гегелю концептуально оформить весь материал по Востоку, непротиворечиво его интегрировать — эта, с необходимостью назревшая задача, по-видимому, не может быть поставлена при тех методологических принципах, которых придерживается современная буржуазная историко-философская наука (непризнание философии как явления развивающегося, взгляд на историко-философское развитие как на нисходящее явление, плюрализм, отрицание надобности и возможности теоретического обоснования историко-философского процесса и т. д.³⁶).

Марксистская материалистическая критика по справедливости отнеслась к теоретическому наследию Гегеля. Отвергнув идеалистическую основу его системы, удержала то ценное, что в ней заключено, — принцип историзма и идею диалектического развития. В области истории философии, отдавая должное заслугам Гегеля, она решительно порывает с присущей его творческим исканиям тенденцией к панлогизму теоретических построений и тесно увязывает вопросы историко-философского исследования с проблематикой реального общественного бытия.

Историю философии нужно не психологизировать (гегелевские «томления», «прояснения», «утомления духа» и т. п.), а со-

циологизировать, и в целом изучение философии состоит не в том, чтобы «наклеить» ярлык на данное конкретное учение, а в том, чтобы понять, какие общественные явления и каким образом обуславливают ту или иную направленность философского интереса к миру, каковы социальные императивы, выражаемые философией, каковы те социальные классы, из которых выходят философы, какова система образования, формирующая данный тип философствования, какова, наконец, определяющая структура познавательного процесса, в пределах и на основе которого строится каждое учение.

Марксистская материалистическая критика, социологизируя историко-философское исследование, тесно увязывая его с конкретным социокультурным состоянием данного общества, выявила ряд закономерностей историко-философского процесса, исходя при этом из общефилософского постулата единства мировой истории, но единства не линейно-однозначного плана (подобно гегелевской схеме), а в многообразии составных частей мирового целого. Первоосновы этого многообразия сложились в глубокой древности, в доисторическое время человечества. Они обусловили своеобразие культурно-исторического развития регионов и, естественно, наложили печать как на становление философии, так и на ее дальнейшее развитие. Эти констатации, безусловно, верны, однако, будучи выдвинуты в самом общем виде, не несут никакой информации, являются голыми абстракциями. Принципиальные методологические сложности возникают при попытках конкретизации данных положений, притом речь идет не об описании специфических черт культурно-идеологического развития каждого региона, а о стремлении выявить общие закономерности этого развития.

Сложности эти очень велики. Историко-философская наука не только в анализе материала, но и в своих логико-методологических построениях зависит от общего состояния разработок в смежных областях знания. Оно же, на наш взгляд, склоняет к утверждению, что предпосылки для систематической и последовательной интеграции источниковедческого и интерпретирующего материала по Востоку в рамках общей теории историко-философского процесса к настоящему времени находятся в стадии формирования.

Возникает вопрос о правомерности и причинах подобного обособления. Ответ впрямую подводит к необходимости констатировать специфичность процесса становления и развития философии в Индии и Китае. На эту специфичность уже обращалось внимание при первой попытке обобщить данные по Востоку в пределах курса «Истории философии»³⁷, а также во вступительных статьях к антологиям древнеиндийской и древнекитайской философской мысли³⁸. Отдавая должное стремлению ученых исследовать восточный материал на основе методологических положений марксистской историко-философской науки, нельзя не отметить, что именно своеобразие развития философской мысли

в Индии и Китае не было представлено достаточно четко и конкретно (впрочем, в те годы, на том уровне знания, много и не могло быть; вступительные же статьи к антологиям по своим задачам не претендуют на полноту освещения).

По-видимому, сейчас изучение культуры Востока в нашей стране, как и повсюду в научных центрах мира, обрело некоторые отличные от предыдущих этапов черты — повышенное внимание к деталям, углубление анализа, многоаспектность рассмотрения материала и т. д., т. е. черты, способствующие выявлению особенного и единичного³⁹.

Это, уже более масштабное и целенаправленное исследование должно показать на конкретном материале существо специфики развития философской мысли Индии и Китая. Необходимое же логико-теоретическое обобщение результатов проводимой работы, несомненно, расширит наше понимание предмета философии, сам его объем, даст пищу для осмысления факта многообразия способов философского подхода к бытию (наиболее сложен и проблематичен в этом плане, вероятно, буддизм), позволит поставить методологическую проблему значимости и пределов влияния специфичности культурно-исторического развития на понимание сущности философии как особой формы теоретического освоения действительности, а также, возможно, более определенно рассмотреть вопрос об уточнении категориальной сетки общей теории историко-философского процесса⁴⁰. Уже сейчас можно видеть по изучению, например, философской мысли Китая, что даосизм представляет, быть может, одну из наиболее глубоких в древности попыток монистического объяснения бытия, его единства: если даосские построения представить как конструкцию, как направленность мысли (т. е. без обычного для древности, и не только в Китае, этико-психологического обоснования), то они оказываются наиболее созвучными современному монистическому видению проблематики бытия.

Однако все это — дело будущего. К настоящему времени проблема философии и религии на Востоке в аспекте исторических форм их соотношения может рассматриваться лишь в общем виде. Если же ставить задачу выявления закономерностей в данном соотношении, приходится ограничиться констатацией, что религиозные воззрения, постепенно, по мере становления и упрочения социально-экономических реалий феодального общества, обретая характер системы догм, способствовали укреплению авторитарности и консервации общественного сознания в целом. Естественно, этот процесс повлиял и на ход развития философского мышления. Однако последнее очень различно в разных регионах (настолько, что под сомнение ставится сама возможность выявления общих закономерностей).

В Индии, по единодушному мнению специалистов, начиная примерно с XII в., происходит все более отчетливая ориентация философских умозрений в сторону собственно религиозных интересов. В древности, в системосозидающий период, она только

определялась: были учения, отрицавшие истинность религиозных воззрений, высказывались сомнения, ставились недоуменные вопросы, в целом наблюдались большое разнообразие точек зрения и резкая полемика⁴¹. Во многих философских школах (особенно в санкхье, ньяе, вайшешике, не говоря уж о локаяте) исследователи выделяют ранний период, для которого были характерны «отрицание бога-творца»⁴², объяснение креативного процесса как «возникновение мира из его материальной первоосновы»⁴³ (санкхья), или же наличие деистических мотивов, когда Ишвара (высшее божество) существует извечно и отдельно от практики (материи), не вмешиваясь в ее трансформации (вайшешика, ньяя и даже ранняя йога)⁴⁴, и последующие этапы развития с их постепенной утратой реалистических и рационалистических тенденций в философском подходе к миру.

Даже веданта, наиболее последовательно развивавшая идеалистические положения упанишад в отличие от указанных выше школ, обратившихся к реалистическим аспектам в многообразном содержании тех же упанишад, не была совершенно однообразной в истолковании проблем бытия. В XI в. в творчестве Рамануджи прослеживается стремление отойти от абсолютного идеализма автора «Брахма-сутры» (II в. до н. э.) и Шанкары (VIII—IX вв.). В понимании креативного процесса Рамануджа приближается к вайшешике и санкхье, что было обусловлено его обращением к тем положениям упанишад, которые отмечены тенденцией к реализму⁴⁵. Однако в дальнейшем «реалистические моменты его сочинений были преданы почти полному забвению и он почитался преимущественно как выразитель идеи бхакти»⁴⁶.

Состояние философской мысли Индии после Рамануджи С. Радхакришнан охарактеризовал как «декаданс»,—стали преобладать «религиозная софистика или религиозный мелочный педантизм той или другой школы догматического богословия»⁴⁷.

Особенностью философской мысли Индии является слабая связь с развивающимися естественнонаучными воззрениями (математика, астрономия, медицина). Вместе с тем общеизвестные достижения индийской математики (десятичный счет с нулем, символизм алгебраических построений, тригонометрические функции и т. д.) и сравнительно мало известные достижения в специальных разделах математики и астрономии свидетельствуют о высоком уровне развития отдельных научных дисциплин. Философия и наука существовали как бы параллельно и каждая сама по себе, хотя первоисточники той и другой ученые обнаруживают в ведах (которые являлись, видимо, энциклопедией жизни древнейшей Индии, поскольку в них можно найти материал почти по всем дисциплинам)⁴⁸. Мудрецы сосредоточивали свое внимание на проблемах бытия, происхождения мира, искали первоначала (идеальные или материальные), истолковывали их в этико-психологическом плане, разрабатывали проблемы мышления

(«познание о познании»), но все это было сугубо умозрительно, вне какой-либо связи с исследованием природы.

Индийской философии, исключая раннюю ньяю и вайшешику, в целом не была свойственна установка на эмпирическое познание мира — разгадку «тайн» реальности она искала на путях уяснения природы дхармы, это был именно «праведный путь», завещанный ведами. И в этом плане она глубоко традиционна. Способствовало этому и то, что монополия на производство, хранение и передачу знания была узурпирована жречеством. Вероятно, оно в целом неодобрительно относилось к какой-либо разработке естественнонаучного знания⁴⁹ (полагая веды источником и последним словом истинного знания). В дальнейшем ситуация могла лишь ухудшиться.

В историко-культурном развитии Китая ученые различают два больших этапа: первый — до становления конфуцианства в качестве государственной идеологии (II в. до н. э.) и второй, основной характеристикой которого, при всем многообразии социально-политических и социально-психологических изменений и трансформаций общественного бытия, является господствующая роль конфуцианства как официальной государственной доктрины. Основанием для подобного разделения, при котором политическая история (смена многочисленных династий, правление завоевателей) не совпадает с культурно-идеологической, служит специфика конфуцианства. Такого рода «выживание», когда перипетии социально-политической истории до определенного этапа развития базиса оказываются внешне несущественными для идеологии, ее реального функционирования, свойственно обычно религии. Этот засвидетельствованный всемирной историей факт подтверждается в случае с конфуцианством; оно, как известно, в некоторых отношениях резко отлично от всех прочих форм религиозности, однако сближается с ними в том плане, что снятие реальных противоречий общественного бытия переводится им во вневременную сферу отношений земного и небесного. Иными словами, если взглянуть на конфуцианство извне с точки зрения его влияния на культурно-историческое развитие Китая, то это учение предстает религией. Но таковым оно является и в собственно доктринальном своем содержании, и в онтологическом обосновании своих этико-социальных построений.

Специфичность конфуцианства как религии заключается в том, что в нем персонифицирован земной преемник божественного (т. е. император как единственный получатель «велений» Неба) и крайне абстрактно представлено божественное (Небо — воплощение природных закономерностей, создатель всего сущего и безличная сила, направляющая ход земных событий, податель принципов морали и всех добродетелей). Император — единственный посредник между земным и небесным, а все общество — одна большая, но иерархично построенная семья, император руководит ею согласно предписаниям Неба. Помощниками в этом руководстве выступают «совершенномудрые», т. е.

овладевшие знанием и всяческими добродетелями — они составляют основу административно-политической структуры государства. Установленная же система образования покоилась на канонизированных конфуцианских сочинениях (плюс система экзаменов).

Подобного рода патерналистская государственность, опиравшаяся на синтез религии, догматизированного знания и разветвленного аппарата привилегированных лиц, стоящих над массами, сложилась в Китае в эпоху Хань (II в. до н. э.), принималась императорами всех династий и в конце концов была главной причиной замедленного развития страны в определяющих сферах жизни общества, Если в предшествующий, доханьский период философская мысль демонстрировала большое разнообразие (период «ста школ»), то с эпохи Хань речь, по существу, идет уже только о конфуцианской философии. Правда, в период расцвета буддизма в Китае (V—IX вв.) она несколько утратила первенство, однако вскоре вновь воцарилась в области теоретического знания в форме неоконфуцианства.

Даосизм, возникший как философское учение, пережил свой расцвет в доханьскую эпоху: дальнейшее его развитие в этом плане было парализовано триумфом конфуцианства⁵⁰, а период возрождения (неодаосизм) был кратковременным (III—IV вв.), связан с ослаблением позиций конфуцианства (раскол империи Хань) и отмечен влиянием буддизма (концепция дао как «ничто»), с которым он вскоре и слился. Даосизм в собственно философском облике в какой-то мере возродился лишь в философских построениях конфуцианства X—XIII вв. (неоконфуцианство), войдя в качестве важного элемента в онтологию, в частности Чжу Си.

В целом же даосизм в послеханьскую эпоху развивался за счет выдвижения на первый план религиозных интенций классических даосских произведений (концепция бессмертия), сближавшихся с низшими пластами религии, так называемой народной религией, и выступавших как бы теоретическим истолкованием ее верований, обрядов и мифов, магии и мантики. Эти низшие пласты во все времена сосуществовали с конфуцианством, с его официальными культами Неба и императора («сына Неба»), а позднее и Конфуция.

Специальное внимание уделялось тем сферам жизни человека, которые тем или иным образом обращены к другим людям, семье и обществу. Конфуцием на основе принципов патриархальной семьи до мелочей были разработаны этико-правовые взаимоотношения человека и государства (и, естественно, отношения в самой семье) — неукоснительный авторитет старших, повиновение им, включая умерших (культ предков), абсолютное послушание родителям и т. д. Весь этот авторитарно ориентированный набор добродетелей дополнялся важным для конфуцианства положением, а именно: человеку надлежит жить, осознанно руководствуясь чувством долга. «Человек долга должен

быть прежде всего верным и преданным, не покладая рук и не жалея себя он должен служить и верой и правдой своему государю, отцу, старшему. Человек долга должен стремиться к совершенствованию. Всю жизнь он должен учиться, стараясь постичь мудрость древних, которые одни только обладали дао, т. е. истиной»⁵¹.

Иначе говоря, конфуцианство узурпировало именно обращенный к социуму пласт психики индивида, последовательно воспитывая консервативно-авторитарный тип личности, требуя выполнения твердо установленных обязательств перед обществом. Другие же пласты психики, эмоциональный мир человека, взывающий о помощи, сострадании, требующий подавления чувства страха и жаждущий воздаяния за понесенные утраты и т. п., оставались как бы отданными на откуп древним верованиям, локальным культам, суеверию и т. д. Низшие уровни религиозности были как бы недостойны «совершенномудрого». Однако они существовали, и конфуцианство с этим мирилось. Именно с ними вступили в контакт даосизм и проникавший в Китай с I в. буддизм⁵².

Даосизм принял окончательную форму религии лишь тогда, когда в стране распространился буддизм, т. е. примерно в V в.; последний уже «облачился в китайские одежды» и получил признание и в низах, и в верхах. Тогда же возникли предпосылки синтеза конфуцианства, даосизма, буддизма, которые в позднее средневековье оформились в «практически единую систему религиозного синкретизма»⁵³.

Хотя, как отмечалось, в философской мысли Китая в послеханьский период главенствующее положение заняло конфуцианство, это не исключало развития в некоторые периоды идей даосской и буддийской философии. Так, остов теоретических построений классической даосской философии (концепции дао, постулаты единства мира, призывы к сближению с природой, тенденции к гносеологическому интуитивизму, обращенность к внутреннему миру личности и вообще субъективизм как определенная философская позиция) навсегда вошел в духовный мир просвещенного человека. Переведенные же на китайский язык буддийские сочинения открыли перед ним новые горизонты мысли.

Конфуцианскую философию V—VIII вв., взятую в целом, отличали некоторая узость проблематики (преобладание социально-этической) и сугубо комментаторский характер философствования. Образованные слои китайского общества видели в буддийской философии выход к постановке онтологических, гносеологических и эстетических проблем, т. е. таких, которым официальная конфуцианская мысль уделяла мало внимания. В этот период (V—VI вв.) создаются школы китайского философского буддизма, просуществовавшие до VIII—IX вв. Затем они в результате общего ослабления роли буддизма, подвергшегося гонениям со стороны власти, прекращают свою деятельность. Од-

нако идеи, развивавшиеся на основе важнейших положений его философии, оказали определенное влияние на конфуцианскую философию последующих периодов. В частности, ученые отмечают воздействие школы Хуаянь на Чжу Си⁵⁴, а также опосредованное влияние, наряду с прямым, восходящим к Мэн-цзы (представитель раннего конфуцианства), на становление и развитие школ субъективно-идеалистического плана.

Наивысшего расцвета конфуцианство как философское течение достигло в эпоху Сун (960—1279). В социально-политическом плане эта эпоха характеризуется как бы вторичным (после эпохи Хань) укреплением конфуцианства в качестве официальной государственной доктрины; оно началось еще в предыдущий период и означало прекращение политических неурядиц, раздробленности и некоторой нестабильности культурно-идеологической ориентации правителей различных династий (при определяющей, однако, приверженности конфуцианским стандартам государственности). Как почти все течения философской мысли в Китае в древности и средневековье, неоконфуцианство (или «сунское конфуцианство») обосновывало свои теоретические положения внешним образом в форме возврата к «истине», возвещенной ранее, но утраченной впоследствии, т. е. в форме консервативно-традиционалистской. По сути же неоконфуцианство в лице наиболее известного своего представителя — Чжу Си отразило действительно новый этап в развитии данного течения и, видимо, его теоретическую завершенность.

Новизна заключалась в самом факте оформления конфуцианства в качестве развитой многоаспектной философской системы, в замене архаичного учения Конфуция учением систематически философского типа (т. е. со своей онтологией и гносеологией в добавление к максимально полно представленной социально-этической и социально-политической — если их применительно к конфуцианству можно разделить — проблематике). О завершенности же можно говорить в том смысле, что учение Чжу Си, будучи философской системой объективного идеализма, наиболее адекватно отразило существо конфуцианской доктрины в целом — ориентацию при решении проблем посюстороннего мира на авторитет древности и волю Неба как сверхприродного начала⁵⁵.

Параллельно с чжусианством получила развитие субъективно-идеалистическая тенденция китайской философской мысли, нашедшая ярчайшее воплощение в творчестве Ван Янмина (1472—1529). Были в Китае и мыслители материалистической направленности, не относившие себя ни к какой школе в собственно философском плане (например Ван Чун⁵⁶), или же оставшиеся в рамках конфуцианства (Сюнь-цзы, ранние неоконфуцианцы)⁵⁷. Были философы и более последовательно материалистической направленности, но уже на рубеже средневековья и нового времени, в XVII в., скажем Ван Чуаньшань⁵⁸. Иными словами, в истории китайской философии имели место все типы

философского мышления: при общем преобладании рационализма были и мистико-интуитивистски ориентированные мыслители, существовали свои концепции философии истории (помимо обычных, циклического типа и концепций возврата к древности Ван Чуаньшань, например, выдвинул идею истории как непрерывного прогрессивного движения), была и своя традиция скептицизма — короче говоря, в ней было все, что характеризует развитую философскую мысль. Все, кроме одного, а именно связи с естественнонаучным знанием.

Вопрос о развитии науки в Китае требует особого рассмотрения⁵⁹. В связи с проблемой взаимосвязи философии и религии проблемы науки рассматриваются здесь под определенным углом зрения. Конфуцианство, несмотря на его рационализм, в том числе и по отношению к собственно божественному, специалисты не напрасно полагают религией. Одна из характеристик последней состоит, как известно, в том, что она есть «остановившееся знание». Ведь религиозное сознание нельзя определить попросту как невежественное — оно обладает «знанием», притом целостным, законченным, универсальным: религия «знает» все — не только все о природе, космосе, но и о судьбе каждого индивида, возможных перипетиях истории, ее начале, назначении, смысле и даже конце. Это универсальное знание конфуцианство находило в своих канонизированных трудах. Они давали также отвечающую традиционалистско-авторитарному духу конфуцианства установку в выборе объектов познания. Не случайно наиболее развитой среди научных дисциплин древнего и средневекового Китая оказалась история. Культивируемая как наука, она, если опирается на солидный материал, волей-неволей способствует фиксации и описанию традиций. Если же она соответствующим образом ориентирована, то в известной мере может быть и оружием в манипулировании общественным сознанием и играть роль тормоза, стабилизации общества в определенном состоянии, как это и произошло в истории Китая.

Однако наиболее существенным для связи науки с философией оказалось то обстоятельство, что конфуцианство в ханьскую эпоху разделило науку на официальную и неофициальную и затем канонизировало в каждой отдельной отрасли знания то, что было признано официальным. Даже в математике «устанавливается официальная линия развития»⁶⁰, происходит догматизация математического знания, окончательно утвердившаяся в VI—VII вв. (математик Чжэн Луань составил канонический трактат «Искусство счета в Пятикнижье»), представляющий собой «кусочки текстов из конфуцианских трактатов, связанных с каким-либо вычислением или математическим термином»⁶¹. Иными словами, конфуцианство в данном случае объективно присвоило религиозную функцию догматизации познанного. Философы, получая в общем традиционное, основанное на каноне, воспитание, даже в случае неортодоксального истолкования традиционной проблематики, субъективно, видимо, не испытывали

желания и необходимости обращаться к естественнонаучному материалу.

Помимо причин идеологического плана подобное отношение было обусловлено и соображениями собственно философско-теоретического порядка. Дело в том, что в китайской философской традиции само познание закономерностей развития природы расценивалось как вмешательство в естественные процессы, как нарушение гармоничных отношений между «дао» (путем) природы и «дао» человека. Гармония же этих «дао» является гарантией общего нравственного порядка Вселенной и, следовательно, порядка в обществе. Такова была основополагающая точка зрения, наиболее ясно и определенно выраженная, как считают исследователи, Сюнь-цзы (313—238 гг. до н. э.): «Движение Неба обладает постоянством... Когда люди, стремясь соответствовать этому постоянству, соблюдают порядок, они счастливы, когда же в этом стремлении они допускают беспорядок, их постигает несчастье... Только тот может быть назван достигшим высшей мудрости, кто понимает разницу между человеком и небом.

То, что совершается без участия человека, и то, что он получает помимо своих желаний, составляет деятельность Неба. В этом случае совершенный человек, обладая глубокими мыслями, не затрачивает их на размышление там, где действует Небо; располагая большими способностями, не прилагает их к этой деятельности и, будучи способным тщательно наблюдать, не делает этого там, где действует Небо. Вот что называется не пытаться оспаривать у Неба его деятельность..

Великое умение заключается в том, чтобы не стремиться подменить собой деятельность Неба, а великая мудрость — в том, чтобы не думать о нем. Что касается того, что нужно знать о Небе, то людям достаточно запечатлеть отдельные небесные явления — и они смогут узнать последовательность движений небесных тел. Что касается того, что нужно знать о земле, то достаточно запечатлеть данные о ее пригодности — и люди будут возделывать эту землю в соответствии с ее условиями. Что касается того, что нужно знать о четырех временах года, то достаточно зафиксировать последовательность изменений в природе в течение четырех времен — и люди будут поступать в соответствии с временем года»⁶².

«Деятельность Неба» — это, согласно Сюнь-цзы, природные процессы. «Совершенномудрый» должен знать эти процессы в их «явленности», в их внешнем выражении и стремиться должным образом использовать их в интересах человека. Пытаться же идти в глубь этих явлений — значит «оспаривать у Неба его деятельность».

Через гармонию сил инь и янь «рождаются вещи, они получают от Неба все необходимое, чтобы существовать и совершенствоваться. Человек не видит совершаемого внутри, он видит лишь результат и поэтому называет его „происходящим от духа“. Человек знает лишь то, чего достигают вещи в своем со-

вершенствовании, и не представляет себе самих этих невидимых изменений, поэтому он называет их „небесными“. Лишь совершенномудрый, действуя, не стремится познать это „небесное“»⁶³.

Фрагмент интересен тем, что, во-первых, еще раз демонстрирует мнение Сюнь-цзы относительно познания природных явлений только в их внешнем выражении, во-вторых, тем, что в нем тесно увязывается познание и практическая деятельность. «Деятельность» человека, если проводить аналогию с «деятельностью Неба», заключается в познании того, «что следует делать и чего не нужно делать»: «Когда человек в своих действиях целиком поступает правильно, тогда он полностью и надлежащим образом обеспечивает себя всем необходимым для своего существования... это называется „познать Небо“»⁶⁴.

Но цитированный фрагмент примечателен еще в одном отношении — в нем можно почувствовать элемент полемики с теми, кто, по убеждению Сюнь-цзы, все же «стремится познать небесное». В истории ранней китайской философии, в период «шаньшань», были мыслители, задававшиеся целью именно «познать небесное», пойти в глубь явлений и выработать некую систему теоретических представлений, дабы закрепить эмпирию. Это — приверженцы даосизма и позднего моизма. Однако в дальнейшем возобладала та трактовка проблематики природы, которую дал Сюнь-цзы и которая не оставляла места теоретическому исследованию. Развитие философской мысли в Китае послеханьского этапа шло не за счет расширявшегося познания природы, оно, по сути, было результатом борьбы конфуцианства с буддийской философией и философским даосизмом; конечная же цель ее заключалась в утверждении основополагающих принципов конфуцианства, и среди них одного из главенствующих — принципа «невмешательства в дела природы».

На Ближнем и Среднем Востоке собственно философская мысль возникает в раннее средневековье (приблизительно с VIII в.). Период от VIII до XII вв. характеризуется многообразием философской проблематики, развитием — на базе тесной связи с естественнонаучным знанием⁶⁵ — достижений античной философии и идейной полемикой с ортодоксальной религиозной идеологией. В лице крупнейших своих представителей (аль-Кинди, аль-Бируни, Ибн Сина, Ибн Рушд и др.) философская мысль этого региона и этого периода, взятая как некое целое, являла собой очаг и средоточие, узловой пункт истинно философского мышления во всемирном масштабе, далекого и от эсхатологического и схоластического европейского философствования раннего средневековья, и от религиозно ориентированного видения проблем бытия в Индии в этот период, и от теоретического подхода к действительности в Китае, подхода, философичного в своей основе, однако сознательно устранившегося от осмысления естественнонаучного знания, в еще большей мере, чем в древности, умозрительного и направленного на осмысление и укрепление нормативных аспектов общественного бытия. Допу-

стимо утверждать, что средневековая философия Ближнего и Среднего Востока наиболее адекватно выразила потенции, реализацию и пределы философского мышления в специфическом социально-идеологическом климате феодализма — определенно-го этапа во всемирном историко-культурном развитии.

Созданную аль-Фараби и разработанную Ибн Рушдом концепцию двойственной истины⁶⁶ можно считать наиболее реалистичным и действенным выражением ситуации «пребывания» и «выживания» философского мышления в условиях преобладания религиозной идеологии — именно эта концепция, эта установка на гносеологическое разведение философии и религии при несомненном познавательном приоритете первой оказала большое влияние на развитие европейского философского мышления, унаследовавшего достижения арабоязычной раннесредневековой философии (а на первых порах в значительной степени и саму источниковедческую базу античной философии).

Однако социально-политическая обстановка, и прежде всего политическая нестабильность, которая в условиях феодального общества всегда способствует укреплению клерикализма (крестовые походы, монгольское нашествие XIII в. и т. д.), а также ряд других обстоятельств определили постепенное иссякание творческих потенций философии. Последним по времени крупным мыслителем светской ориентации был Ибн Халдун (1338—1406)⁶⁷.

Политическая «нестабильность и отсутствие альтернативы в культуре»⁶⁸ позднего средневековья приводят, по мнению Г. Грюнебаума, к усилению эсхатологических настроений в социально-психологическом климате эпохи, возникновению убежденности «в неизбежности упадка человечества, как это произошло в мусульманском мире в конце средних веков»⁶⁹. Закономерны в этих обстоятельствах обостренный поиск авторитета, укрепление консервативных сил общества, трансформации мировоззренческих ориентаций. «В условиях ислама на смену светской эпохе с присущим ей интересом к естественным наукам пришла пора, когда даже наиболее образованные люди прежде всего обращались к изображению всемогущества бога и полной зависимости человека»⁷⁰.

Как можно заметить по краткому и схематичному воспроизведению ситуаций с соотношением философии и религии в историко-культурном развитии Востока, они отнюдь не одинаковы. Китай и Индия с их зонами влияния, регион Ближнего и Среднего Востока — каждый из этих ареалов представляет особый культурный мир. Своеобычность и уникальность каждого из них в конечном счете связаны с разнообразием и многообразием в конкретном действии тех общих факторов, которые — в совокупности системного характера — обеспечивают гомеостаз любого общественного целого.

Факторов этих великое множество — и общекультурного, и политического, и внутреннего и внешнего порядка: эколого-гео-

графические и этнические, определяющие тип и направленность развития в древнейшие периоды; идеологические и социально-психологические, обуславливающие формы и способы социализации общества; социально-экономические, вызывающие радикальные изменения в надстройке, внешнеполитические (утрата политической самостоятельности) и т. д. Выделить среди них доминирующие в методологическом отношении весьма сложно, поскольку, признанные в качестве таковых, социально-экономические факторы не объясняют своеобразия культурно-исторического развития каждого из регионов Востока (базис в них в целом одного типа). Иными словами, объективная сложность и противоречивость историко-культурного или, что то же самое, исторического процесса в странах Востока не позволяет истолковать его в однозначной теоретической формуле. Именно введение в науку поставляемого историей и сегодняшним днем Востока обширного материала и его обобщение ставят на повестку дня задачу конкретизации и уточнения общей теории исторического процесса, «выдвигают проблему нового типа целостного многоаспектного изучения исторического движения человечества»⁷¹. Верная постановка этой проблемы, думается, во многом зависит от степени овладения материалом во всей его полноте.

К настоящему времени взаимоотношение философии и религии на Востоке, составляющее в значительной степени содержание историко-культурного процесса, может получить лишь описание и некоторое истолкование конкретно по каждому региону. Какие-либо генерализации, кроме чрезвычайно общих, представляются неубедительными. Целостное измерение и интерпретация историко-культурного развития стран Востока — дело будущего.

Тем не менее один вопрос, прямо связанный с нашей проблемой, должен все-таки получить некоторое освещение. Его трудно сформулировать, ведь всякая формулировка есть уже в известной степени и определение направления в его решении. В общем виде содержание этого вопроса касается особенностей взаимоотношения философии и религии в гносео-психологическом их измерении.

В гегелевской постановке вопроса (философия и религия, а не философия и мифология) преобладала, конечно, нота еще пограничного (между досекулярным и секулярным) видения проблем истории, в том числе истории философии. Советские исследователи делают акцент скорее на связи и в то же время на преодолении мифологического мировосприятия в процессе становления философского мышления, увязывая это становление с прогрессом научного знания и, конечно, с изменениями в уровне общественного развития. Речь должна идти именно о мифологии и философии, поскольку миф, будучи определенной целостно-мировоззренческой установкой, включает в нерасчлененном виде и рацию, и символизм, и нормативность по отношению к социуму и тем самым выходы и к философии и к религии. То или иное

соотношение этих составляющих, сопряженное с осмыслением конкретно-научного знания, и обуславливает своеобразие ранних этапов философской мысли в Греции, Индии и Китае ⁷².

Для развития же философской мысли в последующие периоды в Европе, Китае, Индии, на Ближнем и Среднем Востоке некоторое значение приобретают структурные различия форм религий, получивших распространение в этих регионах,—различия между религиями авраамитического типа, или богооткровенными (христианство, ислам), и религиями небогооткровенными (индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм). Сама идея возможной важности этого различия в связи с философией возникает при попытках объяснить ситуацию, сложившуюся к XVIII—XIX вв. во взаимоотношениях философии и религии в Европе и в указанных регионах. Известно, что в отличие от Европы, где философское мировоззрение постепенно «прорастало» ⁷³ сквозь религиозное, в остальных регионах религия продолжала доминировать в идеологическом климате общества.

Разумеется, общесоциологическое объяснение этого бесспорного факта ученые находят во взаимной причинной обусловленности традиционного способа производства (со всеми последствиями на социально-психологическом и собственно идеологическом уровнях) и консервативности общественной структуры, типа социальной практики, т. е. преобладании межличных отношений при исчезающе малой значимости в социальной сфере отношений вещных. Это объяснение верно, как верно и то, что в целом на Востоке не произошли кардинальные изменения в базисных явлениях и не сложились социальные слои, идеологически независимые от религиозно ориентированного воззрения на действительность. Однако эти параметры анализа могут быть дополнены и гносеологическим, скорее, гносео-психологическим, связанным с внутренними отношениями философии и данных форм религиозности.

Как известно, для религиозного сознания в принципе характерно то, что оно как бы «удваивает» бытие, создавая оппозицию «духовная первооснова всего сущего» (бог или божества) и «собственно материальный, визуально и чувственно данный мир». И если для массового религиозного сознания эта оппозиция всегда и везде (включая и небогооткровенные религии) психологически воспринимается в интенциях дающего и ожидающего, если для рядового верующего в его повседневной жизни бог есть просто нечто, отдельное от мира и великое, то для рефлектирующего религиозного и собственно философского сознания это соотношение — предмет специальных размышлений, имеющих результатом особые построения, разные для регионов распространения богооткровенных религий и ареалов, где сложились и функционировали религии небогооткровенные.

Идея некоей сверхчувственной реальности, которую религиозное сознание ассоциирует с богом, а философское сознание определяет как абсолютное бытие, существует повсеместно, однако

понимание ее кардинально различно в ареалах распространения богооткровенных и небогооткровенных религий. В первых бог абсолютно трансцендентен, это бесконечная божественная личность, творящая мир по акту собственной, абсолютно свободной воли⁷⁴. Человеку он «открывается» знанием о себе самом через свое «слово». В небогооткровенных религиях бог хотя и выступает духовным первоначалом, сверхчувственной реальностью, однако не является личностью, творящей мир и посылающей человеку «слово» о себе, здесь бог — высшая и высочайшая, но все же ступень бытия. В небогооткровенных религиях бог трудноуловим для понятия именно потому, что не отделен резкой гранью от природы; отсюда большое разнообразие этих религий (даосизм непохож на конфуцианство, брахманизм и индуизм — на даосизм, а все они резко отличны в понимании божественного от буддизма).

Надо сказать, что затронутая нами тема богооткровенных и небогооткровенных религий, их различий и в связи с этим различие философского умозрения в ареалах их распространения сложна, обширна и вполне могла бы стать предметом отдельного исследования. Мы хотели бы лишь обратить внимание на важнейшие следствия этого различия для общей интеллектуальной ситуации, и в особенности для отношений философии и религии.

Следствий этих по меньшей мере два. Первое связано с тем обстоятельством, что небогооткровенные религии не имеют теологии в том особом смысле, какой она приобретает в богооткровенных религиях. Понятие «теология» вообще употребляется в самых разных контекстах. Обычно ученые не стремятся различать объем содержания этого понятия, соответствующий догматике христианства, и иной объем этого же понятия, приближающийся к аристотелевскому пониманию теологии как синонима «первой философии», метафизики, пониманию, которое в теоретических построениях философов, живших в интеллектуальной атмосфере небогооткровенных религий Востока (Индия, Китай), оказывалось нередко в пограничье между философствованием и религиозным верованием (отсюда термин «философско-религиозное» учение). И в каком-то смысле эти ученые правы — для предмета большинства исследований различие в содержании этого понятия, думается, несущественно (если анализ ограничен локально и хронологически, ведется по персоналиям). Но нам это различие произвести полезно.

Мы не можем в настоящей работе излагать историю теологии в христианстве, нам важно подчеркнуть, что в собственно содержательном плане она здесь есть уяснение именно «откровения», сообщения бога, лично понимаемого и в то же время трансцендентного («Теология является методически направленным прояснением и развертыванием откровения бога, данного в вере и в имманентно ей высказанном знании и заданного для ответственного благовещания»⁷⁵). Она делится на «естествен-

ную теологию» (аналог «первой философии») и «богооткровенную теологию», предмет которой — внеразумные «истины откровения», сообщенные в слове божьем. Отсюда антиномия «природы» и «благодати». Одной из наиболее иррациональных «истин откровения» в христианстве является «истина», воплощенная в догмате троичности бога — в этом доктринальное отличие христианства как богооткровенной религии от строжайшего монотеизма двух других богооткровенных религий — ислама и иудаизма.

Такого плана теология в принципе не могла быть в религиях небогооткровенных — она попросту не нужна. Они как бы «естественны» — естественно вытекали из языческой космологии и приобретали черты религии по мере социализации мифа (присвоения регулятивных функций мифа). Иррационализм религии вообще здесь выступает в менее очевидной форме, и для философски ориентированного сознания (т. е. не авторитарного, не догматичного) идея безличного абсолютного бытия (что для религиозно ориентированного сознания представляется богом) в древности и средневековье отнюдь не была иррациональной.

Философия в регионе распространения христианства постепенно осознавала себя таковой в пределах теологии (имеется в виду средневековье); сама крайняя иррациональность христианской догматики наряду с другими факторами способствовала этому процессу. Иными словами, в пределах теологии, этой рационалистической апологии идеи откровения — стержня, структурного основания богооткровенной религии, философия находит, что критиковать, имеет некоторое, несхожее с собственным теоретическое пространство, отчетливо его обрисовывает и постепенно выявляет его ограниченность — ситуация, которой не знала философия в ареалах распространения небогооткровенной религии. Тут философия осознает себя не в преодолении иррационалистической, абсолютно «неестественной» идеи откровения, а на путях восприятия и осмысления иерархичной структуры бытия, а также критики типологически близких, но различающихся в понимании структуры этого бытия (и, конечно, других проблем) соперничавших школ и учений (конфуцианство против буддизма и даосизма, взаимная критика даршан — школ индийской философии, буддизм против вообще всех течений восточной философской мысли и т. д.).

Однако эта взаимная критика в конечном счете не способствовала необходимому расширению проблемного поля философствования — борьба, по сути, велась (если принять во внимание отсутствие специального интереса к естественнонаучному знанию) внутри хотя и широкого, но постоянного круга проблем. Философия, конечно, в основном развивается именно через критику, но ведь критика получает конструктивный характер лишь при выявлении новых путей решения мировоззренческой проблематики, т. е. новых способов, методов познания. Новое познавательное проблемное поле задается прогрессом общественных от-

ношений и наукой, поскольку только она имеет неограниченные возможности развития в отличие от религии, «остановившегося знания». Отсутствие же того проблемного поля, которое возникает при решении специфической задачи теологии — рационального истолкования иррационального откровения, создает для философски ориентированного сознания, коль скоро оно вообще существует в условиях идеологического и культурного доминирования религии, меньше возможностей уяснить собственные проблемы философии в ее отдаленности от религиозно ориентированного мировоспитания и способствует обострению интереса прежде всего к проблематике нормативных ценностей.

Второй род следствий различия богооткровенных и небогооткровенных религий для философии, а вернее, для способов теоретического восприятия действительности вообще, связан с особенностями отношения к природе в этих религиях. В богооткровенной религии иное — по сравнению с «естественной» небогооткровенной — отношение между божественным, природным и человеческим. Здесь человек находится как бы между двумя мирами: с одной стороны — сверхприродный, абсолютно трансцендентный бог, с другой — сотворенная им природа, человек же — между ними. Будучи также сотворенным, он сопричастен природе, но в то же время выше этой бездушной неверующей природы, он ее господин, поскольку своей верой соединен с творцом, предписывающим человеку руководящую роль по отношению к ней: «Бог не только положил на природе стихий знак их несовершенства, но и соизволил рабам своим — человекам повелевать»⁷⁶. Подобное отношение к природе если не стимулировало, то по крайней мере не препятствовало познанию природы, лишало ее того в известной степени магического ореола, которым она наделялась в небогооткровенных религиях. Позднее, начиная примерно с XIV в., это отношение обусловило сравнительную безболезненность восприятия идеи преобразования природы, предлагавшейся научным познанием.

В небогооткровенных религиях человек не «повелитель стихий», а их почитатель. Философская мысль в идее бога видела не абсолютную личность, а скорее воплощение природных закономерностей. Это, конечно, больше относится к китайской философии, но и в индийской, хотя ее монотеизм более личностно-го плана, почитание природы как воплощения божества все же исключало идею господства над ней и тем более ее преобразования; преобразовывать надо себя — так ставился вопрос в философии Индии и Китая во все периоды развития (а жить надо, «идя за солнцем»⁷⁷).

Выделяя вопрос о различиях догматической части богооткровенных и небогооткровенных религий, мы стремились обратить внимание лишь на некоторые существенные особенности взаимоотношения философии и религии на Востоке. Отсутствие теологии, которая своим иррационализмом раскрывала бы перед философией иррационалистическую сущность религии вообще, и

отмеченное выше созерцательно-почитательное (но не созерцательно-познавательное) отношение к природе сыграли, думается, не последнюю роль в том, что философия в регионах Востока, если брать ее в целом, оказалась несравненно менее критичной по отношению к религии и менее динамичной в своем развитии, нежели в Европе, начиная примерно с XIV в.

Однако как объяснить положение с соотношением философии и религии на Ближнем и Среднем Востоке, в регионе распространения ислама — религии богооткровенной? Ответ, на наш взгляд, нужно искать также в особенностях догматической части этой формы религиозности, в некоторых важных аспектах отличной от формы религиозности, представленной христианством. Догматика ислама характеризуется: 1) строжайшим монотеизмом (нет специфичного для христианства различения «богодухновенности» и «откровения» и нет проблематики догмата «тричности», т. е. комплекса проблем, связанных с соотношением «бога-отца», «бога-сына» и «бога — святого духа»; в исламе признается только «откровение», слово в слово переданное от Аллаха пророком Мухаммедом); 2) отчетливо и недвусмысленно выраженным идеалом теократии (отсутствует разделение «божьего» и «кесарева», религиозного и светского начал бытия общества), т. е. принципиальным недопущением возможности разделения религиозного и светского права; 3) преобладанием нормативных, регулятивных аспектов над собственно объяснительно-рационалистическими, что соответствует предписывающему и резко авторитарному содержанию Корана, а также, конечно, самому пути становления ислама (он с самого начала твердо заявил о своих государственно-правовых притязаниях).

Указанные особенности догматики ислама обусловили своеобразие интеллектуальной ситуации в регионах его распространения, а именно: резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов, прямо и недвусмысленно зафиксированное в Коране и суннах, строжайший монотеизм, исключаящий проблематику взаимоотношений божественного, человеческого и природного (важнейшая предпосылка становления теологии как системы умозрительной догматики) — эти две особенности ограничивали развитие теологии как рационалистического анализа священного писания. Вернее, теология именно такого плана в исламе в принципе не могла получить развития — догматика не могла концептуализироваться, переводиться на философский язык, оставаясь на уровне, зафиксированном в Коране и суннах.

В исламе в отличие от христианства то, что можно было бы назвать теологией, всегда стремилось совместить собственно религиозные и политико-правовые аспекты бытия общества. Развитие получила не теология как спекулятивное учение о догматах веры, а «фикх» — совокупность многочисленных мусульманских так называемых юридических школ. Специфика фикха — института, не имевшего аналогов в христианском культурном мире,

заключается в органичном для каждой данной юридической школы слиянии светского и религиозного права, поскольку единственной опорой в аргументации и отыскании прецедентов являлись Коран и сунна. Свод предписаний и запретов из этих источников составили всеобъемлющий канонический закон — шариат, действующий на всех уровнях бытия не только отдельного человека, но и общества в целом, по отношению к его внутренним и внешним аспектам жизнедеятельности.

Теократический идеал ислама обусловил и отсутствие института церкви как определенной иерархии духовенства со всеми последствиями и в этом плане прежде всего принципиальной невозможностью достижения (хотя бы формального, в виде установлений церковных соборов) повсеместного единообразия формул «истинной» веры, кроме единственной коранической: бог един, и Мухаммад — пророк его. Иными словами, и с точки зрения укорененности в обществе ислам не стимулировал развитие теологии как особого, а именно рационалистического анализа данных священного писания.

Думается, именно эти особенности теологии в исламе (т. е. ее слабость в качестве спекулятивного учения о догматах веры), наряду, конечно, с другими обстоятельствами, обусловили уникальный для средневековья характер философского мышления на Ближнем и Среднем Востоке — антиавторитарный, антидогматический, рационалистический и, самое главное, сугубо светски ориентированный, тесно связанный с естественнонаучным знанием. Для нас важно отметить, что не в последнюю очередь именно интеллектуальная независимость философии от теологии позволила философам арабо-мусульманского средневековья «прочувствовать» проблематику веры и знания в ее светском понимании и выразить в концепции «двойственной истины».

Мы специально, хотя, разумеется, очень кратко и схематично, остановились на особенностях интеллектуальной ситуации в регионах распространения ислама, желая подчеркнуть необходимость рассмотрения догматической части каждой данной формы религиозности, в том числе и в пределах одного типа религий, поскольку именно различия в догматике обуславливают своеобразие данных форм религиозности как в способах их существования в обществе (институализация или отсутствие таковой), так и в отношении к потенциям и направлениям развития рефлексии по поводу догм каждой данной религии (тип теологии). В конечном же счете мы хотели особо выделить теоретическую значимость специального исследования зависимостей между спецификой данной религиозной догматики и особенностями интеллектуальной ситуации, что, на наш взгляд, имеет — наряду с зависимостями социально-экономического плана — некоторое (и, возможно, существенное) значение для характеристики особенностей философского мышления в каждом данном регионе.

Взаимоотношения философии и религии как мировоззрений и в прошлом и в настоящем определяются уровнем социального и научного прогресса общества, неизбежно ведущего к преодолению архаичной картины мира, к созданию дифференцированного мира природы и дифференцированного мира человеческой деятельности. Лишь они в совокупности преобразуют философскую мысль, отрывая ее от осмысления извечной мифологической по сути картины мира, утверждаемой религией. И только активное научно-философское освоение действительности ведет к пересмотру человеческого отношения к ней — от инертного, пассивного и авторитарного, внедряемого религией, к активному, преобразующему и подлинно гуманистическому, апеллирующему к разуму и требующему знаний. Разумеется, прежде всего необходимы радикальные изменения на социально-экономическом уровне: именно они практически обеспечивают возникновение новых сфер производства, а значит, новых сфер общения, новых способов коммуникации, новых возможностей создания индивидуального социального опыта, т. е. реальные возможности критического отношения к религии с ее нормативами и предписаниями. Но чтобы человек мог работать в этой сфере, ему необходимы знания, образование как способ включения в новый тип социальной практики. Иными словами, лишь совокупное, целостное преобразование социально-экономических и общекультурных предпосылок становления личности создает условия радикальной элиминации религиозного мировосприятия на массовом уровне в пользу передового, научно-философского.

¹ Цит. по: Л. Е. Померанцева. Поздние даосы о природе, обществе, искусстве. М., 1979, с. 112.

² Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934, с. 211.

³ «Хуайнаньцзы» — коллективное творение, авторами которого являются «гости» хуайнаньского вана Лю Аня, т. е. лица самых разных профессий, и в том числе «знатоки философии», как бы «отдавшиеся под покровительство» правителя одного из царств Китая II в. до н. э. (Л. Е. Померанцева. Поздние даосы о природе, обществе, искусстве, с. 7—8).

⁴ Актуальные проблемы истории китайской философии. М., 1983, с. 5. По мнению специалистов, «можно с определенной долей уверенности утверждать, что только в самое последнее время, благодаря позитивным достижениям в области китайской филологии и лингвистики, перед синологической наукой открылась широкая перспектива для конкретизации, систематизации и обобщения накопленного материала» (с. 4).

⁵ С. Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1. М., 1956, с. 7.

⁶ По мнению Дж. Неру, «значительная часть материалистической литературы в Индии была уничтожена в последующие периоды жрецами и другими последователями ортодоксальной религии» (Дж. Неру. Открытие Индии. М., 1956, с. 99).

⁷ Артхашастра, или Наука политики. М.—Л., 1959.

⁸ Цит. по Л. Е. Померанцева. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве, с. 196.

⁹ Там же, с. 200.

¹⁰ Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М., 1980, с. 146.

¹¹ M. Hulin. Hegel et l'Orient. P., 1979, с. 84.

¹² «Ни через Веды, ни через подвиги, ни через дары, ни через жертвоприношения нельзя таким созерцать меня... Но нераздельным благовоением можно меня таким... познавать, созерцать воистину и достигнуть» (цит. по: Древнеиндийская цивилизация, с. 146). «Голос бога возвещает: „Я обещаю, что тот, кто любит меня, не погибнет“» (С. Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1, с. 478).

¹³ Исключая ислам, который вообще выпал из схемы развития религиозной идеи, представленной в гегелевских «Лекциях по философии религии». По логике этой схемы христианство («абсолютная религия») есть предел, итог развития религиозной идеи, абсолютное ее завершение; после него не могло возникнуть никакое вероучение. Лишь в связи с буддизмом упоминается «магометанство»; обе формы религии сравниваются по признаку простоты определения бога: «Просто нечто вечное составляет основное воззрение и определение внутренней глубины, и эта простота принципа сама по себе способна подчинить себе различные народы» (Гегель. Философия религии. Т. 1. М., 1975, с. 517). Несколько страниц посвящено исламу в «Лекциях по философии истории»; здесь он представлен как дальнейшее развитие идеи «Единого, сущего для мысли», впервые возникшей в иудаизме, т. е. должен был бы быть рассмотренным, согласно схеме «Лекций по философии религии», в группе религий «духовной субъективности» наряду с иудаизмом, греческой «религией красоты» и христианством. Однако Гегель этого не делает: получив распространение уже после возникновения и достаточно длительного существования христианства, ислам как бы не укладывается в сконструированную им схему развития религиозной идеи (см.: Гегель. Философия истории.—Сочинения. Т. 8. М., 1936, с. 335—339).

¹⁴ Гегель. Философия религии. Т. 1, с. 412.

¹⁵ Там же, с. 421.

¹⁶ Гегель. Философия религии. Т. 2, М., 1977, с. 123.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Гегель. Сочинения. Т. 9. Л., 1932, с. 89.

¹⁹ М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. М., 1901, с. 1.

²⁰ Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung. München. 1979, с. 49.

²¹ Даосизм при этом воспринимался как религиозная секта.

²² См. также: R. Garbe. Die Samkhya Philosophie. Lpz., 1917; он же. The philosophy of ancient India. Chicago, 1897.

²³ A. Forke. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927; он же. Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Hamburg, 1934. Статьи по китайской философии начал публиковать в конце XIX в. (П. Е. Скачков. Библиография Китая. М., 1960, с. 42—50).

²⁴ I. Legge. The Chinese Classics. Hongkong. 1961; он же. The Life and Teaching of Confucius. Philadelphia, 1867; другие труды, в частности первые переводы даосских текстов.

²⁵ Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1—2. СПб., 1903—1909.

²⁶ О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. Вторая часть его труда носит название «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам». Токио, 1916.

²⁷ В это же время начал издаваться фундаментальный труд С. Дасгупты (S. W. Dasgupta. A History of Indian Philosophy. Vol. 1—4. 1922—1949).

²⁸ P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Lpz., 1920; а также: A. Keith. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Gamburg, 1925.

²⁹ Как следствие этого разрыва нужно, на наш взгляд, рассматривать современное понимание феноменов духовной культуры в широких философских кругах: несмотря на, казалось бы, значительный объем материалов по истории философии Востока, даже в нашей стране не так уж редки публикации, свидетельствующие об убедительности для их авторов в методологическом плане гегелевской постановки вопроса. Можно указать, например, на статью В. Кобзаря, К. Сергеева «Особенности формирования философского языка доократиков», в которой проводится мысль (с цитатами из трудов Гегеля),

что философия в принципе не могла возникнуть на Востоке, поскольку «в отличие от эллинских, в восточных цивилизациях господствовал такой тип социального устройства, который естественным образом включался и уживался с мифологическим сознанием, стремившимся лишь к практической эффективности и совершенно не озабоченным вопросом об объективной истине. В такого рода условиях социального бытия человека формировалось сугубо утилитарное, эгоистическое сознание (1), озабоченное стремлением к привилегиям, богатству, интригам и разного рода тайнам» («Вестник ЛГУ». Сер. экономика, философия, право, 1983, № 5, с. 37—38). Это высказывание наводит на мысль, что авторы просто не читают современную литературу по Востоку, на всю жизнь проникнувшись впечатлениями от соответствующих разделов трудов Гегеля. Однако и обычное для нашей философской литературы общетеоретического плана почти полное отсутствие в аргументирующей части материалов Востока — явление, несомненно обусловленное в конечном счете именно отмеченным выше разрывом.

³⁰ П. П. Гайденко. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; она же. Современная буржуазная философия. М., 1977, с. 534—554.

³¹ K. Iaspers. Die Grossen Philosophen. München, 1957, с. 39.

³² K. Iaspers. Die grossen Philosophen, с. 1153.

³³ Там же. Вызывает интерес замечание Ясперса, относящееся к специалистам-востоковедам, которые иногда скептически воспринимают суждения о философии Востока, если эти суждения высказывают лица, не владеющие данным восточным языком. Ясперс специально оговаривает право философа судить о философии, опираясь на труды специалистов: «Надо знать все, что нам дали и дают грецисты и латинисты, знатоки Нового и Старого завета, арабисты, индологи и синологи. Никакого соревнования с филологами. Не исследование в их духе, а философствование с философами. Это нечто иное, чем то, что дает филология. Иногда следует без стеснения позволить ощутить дистанцию, которую знал Плотин: „Лонгин, правда, хотя и филолог, но никогда — философ“» (там же, с. 72).

³⁴ См., например: Philosophy East—Philosophy West.— A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy». Ed. by B.-A. Scharfstein. Oх., 1978.

³⁵ См.: F. Copleston. Philosophies and Cultures. Oх., 1980, с. 75, 165, 166.

³⁶ Подробнее см.: А. С. Богомолов, Т. И. Ойзерман. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983, с. 208—216.

³⁷ История философии. Т. 1—5. М., 1957—1961.

³⁸ Древнеиндийская философия. Собрание текстов. М., 1972; Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. 1972.

³⁹ Из работ общесоциологического и общеполитического характера, дающих некоторые ориентиры для выявления специфики историко-культурного развития регионов Востока, отметим: Б. С. Ерасов. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982; В. И. Павлов. К стадияльно-формационной характеристике восточных обществ в Новое время.—Е. Жуков, М. Барг, В. Павлов. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979; М. Т. Степанянц. Мусульманские концепции в философии и политике. М., 1982; Типы социальных отношений на Востоке в средние века. М., 1982 и др. В 70-е годы появился ряд историко-философских исследований, конкретизирующих наши представления об особенностях отдельных течений в восточной философской мысли: Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, конфуцианство). М., 1978; Дао и даосизм в Китае. М., 1982; А. О. Кобзев. О понимании личности в китайской и европейской культурах.— «Народы Азии и Африки», 1979, № 5; Л. Е. Померанцева. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве, М., 1979 и т. д.

⁴⁰ Еще в 1965 г. академик Н. И. Конрад в статье «Старое востоковедение и его новые задачи» ставил вопрос о необходимости привлекать материалы по Востоку, чтобы «реконструировать некоторые положения общей теории общественного развития, а тем самым и некоторые разделы науки об обществе в целом». В этом направлении, т. е. в области общей истории, определенная ра-

бота уже ведется. Вместе с тем Н. И. Конрад полагал, что материал восточных философских традиций, достаточно известный, если иметь в виду простое описание, в то же время мало используется для уточнения и расширения категориальной сетки теории историко-философского процесса; по его мнению, «моделирование основных философских категорий должно быть произведено путем сопоставления и оценки всего материала — и западного, и восточного» (Н. И. Конрад. Запад и Восток. М., 1966, с. 28, 30).

⁴¹ Возражая своим оппонентам, Будда, например, излагал 62 концепции о природе души (см.: Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация, с. 118).

⁴² Там же, с. 179.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, с. 186, 190, 193, 195.

⁴⁵ «Так, он утверждал, что мир создается „лишенной сознания праkritи“, существующей параллельно с Абсолютотом. Раскрывая свою изначальную природу, она разделяется на три элемента — огонь, воду и землю, связанные с тремя гунами; из их сочетания рождаются и живые существа, и неодушевленная природа» (там же, с. 204).

⁴⁶ Там же, с. 205.

⁴⁷ С. Радхакришнан. Индийская философия. Ч. 2. М., 1956, с. 695.

⁴⁸ См.: В. Г. Эрман. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980; Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация, с. 208—241.

⁴⁹ Непонятно, каким образом наука все же могла существовать и развиваться? Каковы были социальные предпосылки этого, какие классы или сословия и как практически поддерживали науку, какова вообще была система образования, что определяло классификацию наук — эти и еще множество вопросов, имеющих отношение к теме «наука и образование» в древней Индии, сегодня остаются без ответа. Нельзя сказать, что данные проблемы не интересуют исследователей, но пока они ограничиваются констатацией достижений; почти отсутствует социологический подход.

⁵⁰ Оформление конфуцианской философии в официальную государственную доктрину связано с деятельностью философа Дун Чжуншу (179—104 гг. до н. э.), ставшего министром императорского двора. В 136 г. до н. э. он предложил императору «искоренить сто школ и почитать только конфуцианство» (Ф. С. Быков. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу. — Китай, Япония. История. Филология. М., 1961, с. 118).

⁵¹ Л. С. Васильев. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970, с. 100.

⁵² Л. Е. Янгутов. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск. 1980, с. 11.

⁵³ Л. С. Васильев. Культы, религии и традиции в Китае, с. 274.

⁵⁴ Л. Е. Янгутов. Философское учение школы хуаянь, с. 64—66.

⁵⁵ «Чжу Си... встает на точку зрения объективного идеализма, отрицая имманентный характер закономерного развития объективного мира. В противоположном миру единичных вещей всеобщем принципе, который, определяя все конкретные формы существования, вместе с тем оставался чуждым, трудно усмотреть более утонченный аналог супранатурального неперсонифицированного конфуцианского божества» (В. В. Зайцев. О формировании философского учения Чжу Си. — Из истории китайской философии: становление и основные направления. М., 1978, с. 87).

⁵⁶ А. А. Петров. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.

⁵⁷ В. Ф. Феокистов. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976; Н. И. Конрад. Философия китайского возрождения (О сунской школе). — Н. И. Конрад. Восток и Запад, с. 201—235.

⁵⁸ В. Г. Буров. Мировоззрение китайского мыслителя 17 века Ван Чуань Шаня. М., 1976.

⁵⁹ Наши знания по этому вопросу, думается, пока еще недостаточны — как с точки зрения фактического материала, так и в особенности в плане истолкования теоретических основ развивавшихся наук. В настоящее время принято, например, считать, что ни в Индии, ни в Китае математика не разра-

ботала своей теории как системы доказательств (в обобщенном виде эти воззрения представлены в кн.: М. В. Попович, *Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте*. Киев, 1979). В то же время данные о достижениях и уровне развития математики в труде Э. И. Березкиной «Математика древнего Китая» (М., 1983) заставляют задуматься о правомерности такого утверждения. В самом деле, если китайскому математику «Чжао принадлежит первое в истории письменное доказательство в геометрическом виде теоремы Пифагора» (с. 22), если уже в раннеханскую эпоху (206—207 гг.) был известен помимо обычного математического инструментария (правил действий с дробями, правил извлечения корней, решений систем линейных уравнений и т. д.) «алгоритм Евклида» (с. 27), если книга VIII в. содержит задачи, решаемые с помощью правила, по идее близкого методу Гаусса (с. 32), если «самый оригинальный математик» средневекового Китая Лю Хуэй использовал методы, близкие к греческим, если еще в ханскую эпоху были созданы глобус и планетарий и «Чжан Хэн учил о сферичности Земли и безграничности Вселенной в пространстве и времени» (с. 20), если, как полагает Э. И. Березкина, древнекитайская математика развилась «сравнительно рано до уровня почти современной европейской» (с. 71), то закономерно возникает вопрос: как же эти достижения создавались и передавались? Э. И. Березкина пишет: «Можно предположить, что математическое доказательство в работах китайских ученых все же имело место» (с. 37). Однако, как видим, пока это еще только предположительно даже для специалиста. Преобладает точка зрения, что развитие теоретических основ естественнонаучного знания не имело выхода в философию (не было теории как системы доказательств), а это отразилось на несовершенстве аппарата логики в Китае и Индии. Исследователи, отмечая высокий уровень ремесленного производства, достижения химии, медицины и других наук в Индии, в то же время делают вывод, что все отрасли естественнонаучного знания постепенно «начали проявлять признаки упадка из-за отсутствия надлежащей концептуальной установки» (*A Concise History of Science in India*. Ed. D. M. Bose, N. S. Sen, B. N. Subharaayappa. Delhi, 1971, с. 347).

⁶⁰ Э. И. Березкина отмечает, что «именно ее в основном характеризует сохранившаяся литература» (*Математика древнего Китая*, с. 20).

⁶¹ Там же, с. 24.

⁶² Цит. по: *Древнекитайская философия*. Т. 2. М., 1973, с. 167.

⁶³ Там же, с. 168.

⁶⁴ Там же, с. 169.

⁶⁵ См.: Е. А. Фролова. Между умозрением и гипотетико-экспериментальным способом исследования.— *Ибн-Сино и средневековая философия*. Душанбе, 1981; Е. А. Фролова. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

⁶⁶ См.: А. В. Сагадеев. Учение Ибн Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби.— *Аль-Фараби. Научное творчество*. М., 1975.

⁶⁷ Ибн Халдуну принадлежит не только знаменитая социологическая концепция движущих сил развития общества, но и очень важная для изучения интеллектуального климата мусульманского средневековья классификация наук. Он делит их на философские и традиционные. Критерий разделения — отношение к разуму. Философские науки — логика, физика, математика, метафизика — опираются на разум, ибо «человек может постигнуть их по природе своего мышления, идти в них правильным путем, руководствуясь своими органами познания»; науки, основанные на традиции, — это такие, «в которых место разуму находится только в выведении частных вопросов из уже заданных основ» (цит. по: А. Игнатенко. *Ибн Халдун*. М., 1980, с. 36).

⁶⁸ Г. Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет. М., 1981, с. 195.

⁶⁹ Там же, с. 200.

⁷⁰ Там же, с. 215.

⁷¹ И. К. Пантин. «Российские сюжеты» в творчестве Маркса. История и современность.— *Вопросы философии*. 1983, № 5, с. 86.

⁷² В наиболее четком и полном виде это понимание отражено в статье А. С. Богомолова «Возникновение философии» (А. С. Богомолов, Т. И. Ойзерман. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983, с. 83—141).

⁷³ А. П. Миддлер. Философия и религия.—Философия и ценностные формы познания. М., 1978, с. 267.

⁷⁴ В данном контексте мы намеренно обращаемся к «официальному» догматическому истолкованию богооткровенных религий и оставляем в стороне попытки преодоления трансцендентности бога в различных пантеистических учениях.

⁷⁵ Определение теологии в статье «Theologie» (Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 10. Freifurg, 1965, с. 67).

⁷⁶ Творения Иоанна Златоуста. Т. 2, кн. 1. СПб., 1896, с. 126.

⁷⁷ Л. Е. Померанцева. Поздние даосы о природе, обществе, искусстве, с. 198.

М. Т. Степаняц

РЕЛИГИИ ВОСТОКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Втягивание колониальных и зависимых стран Азии и Африки в систему мирового капиталистического хозяйства, ломка в них традиционных социально-экономических отношений, развитие капиталистического уклада, рост национальной буржуазии и пробуждение политического самосознания, национально-освободительные бури, сокрушившие колониализм, и становление молодых независимых государств — основные вехи переломной эпохи XIX — XX вв. в истории народов Азии и Африки.

Известно, что «с каждым великим историческим переворотом в общественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях»¹. Эта закономерность общественного развития в полной мере проявилась в духовной эволюции афро-азиатских народов за последние сто лет.

Нет сомнения, что время постоянно «корректирует» положения той или иной религии, но далеко не всякая «поправка» влечет за собой кардинальные перемены, в частности в социальной направленности вероучения. Принципиальные изменения в религиозной догматике или по крайней мере в ее интерпретации наблюдаются только тогда, когда это диктуется необходимостью приведения идейных воззрений, в данном случае религиозных, в соответствие с трансформирующейся системой общественного производства, а следовательно, и общественных отношений.

Радикальные экономико-политические сдвиги в афро-азиатских обществах, сопряженные с социальным прогрессом, возможности которого раскрылись перед обретшими суверенитет народами, «бросили вызов» вероучениям, освящающим традиционные феодальные и даже еще более примитивные структуры. Естественно, что ответ на этот вызов не является однозначным и определяется общей позицией верующего по отношению к идее социального развития и путях его осуществления. В зарубежной и отчасти отечественной литературе² реакция религиозного сознания на «вызов времени» нередко квалифицируется как приверженность к двум полярным направлениям — традиционализму и модернизму. При такой упрощенной схеме оказываются скрытыми коренные идейные разногласия классового характера применительно к самому понятию «прогресс» и средствам его реализации. Более дифференцированной и адекватно отражающей классовую специфику религиозного сознания представляется ти-

пологическая схема, включающая четыре вида конфессиональных течений — ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество.

К ортодоксам относятся те, кто с помощью религиозных догм отстаивает необходимость сохранения общественного статус-кво, тем самым стремясь к консервации средневековых социально-экономических и политических институтов. Этими противниками социального развития являются прежде всего представители феодальных кругов и наиболее реакционной части духовенства. Квалификация данного идейного течения как ортодоксального, а не как традиционалистского кажется более точной, поскольку о верности традициям говорят не только противники перемен, но и их сторонники. Религии и духовное наследие в целом демонстрируют разного рода традиции, все дело в том, к каким из них апеллируют сегодня религиозные идеологи. Важно также, как интерпретируется та или иная традиция. Ортодоксы в целях противодействия социально-политическим переменам берут на вооружение наиболее консервативные из них и настаивают на средневековом толковании большинства догматов религии.

Мусульманские ортодоксы, например, утверждают, что идея социального прогресса вообще чужда исламу и противоречит его принципам. Они ссылаются на догмат о «конечности» пророчества Мухаммада. Сура Корана, гласящая, что он — «посланник Аллаха и печать пророков» (33:40)³, трактуется как свидетельство совершенства проповеди мусульманского пророка, не требующей каких-либо добавлений, а тем более исправлений.

Ортодоксы указывают на хадис — предание, согласно которому Мухаммад однажды заявил: «Мое отношение к длинной цепи пророков может быть понято через притчу о дворце: дворец был построен наилучшим образом. Все было закончено в нём, не хватало только одного кирпича. Я заполнил это пустое место, и тем самым строительство дворца завершено»⁴. Поскольку ислам, на их взгляд, последнее и самое совершенное из посланий божьих, нет никакой возможности и тем более необходимости в его изменении. Точно так же нет потребности в улучшении освящаемого исламом общественного правопорядка: он идеален и универсален.

Идея социального прогресса как следствия коллективных усилий несомнима и с фаталистическим учением ислама: нужно ли говорить об общественном прогрессе, если судьба людей и их поведение predeterminedены волей божьей. Абсолютное принятие ортодоксами принципа трансцендентной телеологичности допускает толкование прогресса лишь в качестве «процесса реализации заранее установленной божественной цели»⁵.

Ссылками на соответствующие догмы своих вероучений оправдывают негативное отношение к радикальным общественным переменам также буддийские и индуистские ортодоксы. Согласно основополагающим для их религий принципам «сансары» и «кармы», идеалом мыслится не более высокая стадия социаль-

ного развития (потому не ставится задача совершенствования общества в целом), а более высокое положение в следующем рождении, зависящее от индивидуального поведения, поступков («закон кармы»).

Идея поступательного развития отвергается в соответствии с концепцией цикличности, общество движется не по восходящей, а по нисходящей линии, причем новый цикл начался во времена весьма отдаленные. По буддийской традиции, монах Нагасена в беседах с царем Менандером (Милиндой) предсказывал три стадии деградации буддийской сангхи: сначала никто не сможет достичь нирваны; затем перестанут соблюдать заповеди Будды, наконец, предадут полному забвению содержание священных текстов. В V в. Буддхагхоша разработал теорию о пяти стадиях деградации дхармы с интервалом в тысячу лет между каждой ⁶.

Естественно, при подобной трактовке религиозной традиции общественный прогресс воспринимается непредусмотренным, более того, иллюзорным с точки зрения вероучения, ему противопоставляются индивидуальные усилия, направленные на достижение личного «спасения», если не нирваны, то по крайней мере более высокого статуса в новом существовании или рождении в «чистой стране», где господствует будда Амитабха (Амида).

Неприятие ортодоксами любых общественных перемен, а тем более новых интерпретаций религиозной догматики, объясняет их фанатичную ненависть к научному знанию, к философии, рассматриваемых как недопустимое, греховное свободомыслие.

Нужно иметь в виду, что консерватизм, реакционность позиций ортодоксии слишком очевидны и неприемлемы для подавляющего большинства населения афро-азиатских стран. Поэтому ортодоксы воздерживаются сегодня от откровенного противодействия прогрессу. Но «в более пассивной форме, не сокрушающей, а игнорирующей сторонников сдвигов, эта реакция на стремление трансформировать афро-азиатские общества по-прежнему сохраняется» ⁷. В наши дни по ряду причин (о чем речь пойдет ниже) религиозные течения, отвергающие социально-экономические и политические перемены, выступают нередко в форме так называемого возрожденчества (в его регрессистской разновидности).

Как уже говорилось, значительная часть населения стран Востока сознает необходимость радикальных преобразований традиционных обществ. Несомненно, однако, что представления о характере этих преобразований и путях их осуществления весьма различны.

Самым выраженным антиподом ортодоксии является *модернизм*. Поскольку он представляет собой весьма широкое явление, надо оговориться, что в данном тексте под модернизмом понимается определенный тип религиозного сознания, которому присуща тенденция к сужению сферы влияния религии, сведения ее к делу личной совести.

Как это ни парадоксально, но модернисты для обоснования своих позиций часто апеллируют к тем же догмам, что и ортодоксы, однако делают противоположный вывод — поскольку та или иная «восточная» религия не призывает к переменам и даже противодействует им, нужно отказаться от нее как от регулятора общественных отношений, взяв на вооружение ценности западного буржуазного мира, способные обеспечить прогресс и процветание. Модернизм (если он не сводится к «христианизации» восточных религий) равнозначен секуляризму с его нацеленностью на отделение религии от государства, развитие светского образования, усвоение научных знаний. На ранних этапах национально-освободительного движения он в значительной мере был тождествен просветительству, которое, впрочем, было движением более широким, ибо включало отчасти и религиозное реформаторство.

По мнению многих ориенталистов, на Востоке в отличие от Европы, где эпохи Реформации и Просвещения разделяются несколькими веками, по ряду исторических причин просветительские идеи практически совпали и переплелись с идеями буржуазной реформации религии. Раммохан Рой (1772—1833) и Сайид Ахмад-хан (1817—1898) стоят у истоков индуистского и мусульманского реформаторства и просветительства одновременно. Оба идеолога были своего рода «религиозными националистами», ратовали за осмысление положений своих вероучений в соответствии с духом времени, считая вместе с тем жизненно важным для возрождения индусов и мусульман освоение современных научных знаний. Отчасти идеализируя Запад и европейскую буржуазную культуру, эти деятели в известной степени являлись модернистами, однако доминирующими в их системе взглядов и деятельности были реформаторские идеи.

Хотя четко отграничить реформаторское просветительство от модернистского нередко весьма затруднительно, можно сказать, что на Арабском Востоке Мухаммад Абдо (1834—1905) был просветителем-реформатором, а Саты аль-Хусри (1880—1968) — модернистом; на Шри Ланке буддийского реформатора Джеймса де Альвиса допустимо сопоставить с модернистом Ч. А. Лоренцом, в Китае реформаторов Фэн Гуйфэня (1809—1874) и Кан Ювэя (1858—1927) — с модернистами Жун Хуну (1828—1912) и Ван Тао (1827—1897).

О кредо модернистов-просветителей дает представление высказывание Саты аль-Хусри. Этот «философ арабизма» писал: «Нам срочно необходимо обновление во всех областях — духовной, материальной, а также социальной. Обновление во всем: в языке и литературе, воспитании и нравах, в науке и искусстве, в политике и культуре, в сельском хозяйстве, промышленности и торговле... Обновление повсюду — дома и в школе, в деревне и городе, на улице и во дворе. Словом, обновление всегда и во всем должно стать нашим лозунгом»⁸. Но если религиозные реформаторы видели путь к обновлению в переинтерпрета-

ции догматов вероучения, то аль-Хусри наиболее эффективным средством считал «заимствование цивилизации (западной буржуазной. — М. С.) в ее наиболее прогрессивных формах и из лучших источников»⁹.

Модернизм — тип религиозного сознания, свойственный буржуазии (прежде всего компрадорской), бюрократии и интеллигенции, получившей западное образование. Первоначально он, будучи разновидностью просветительства, нес в себе значительный позитивный заряд. Со временем однако, он превращается во все большей степени в идеологию космополитизма, слепое копирование западного буржуазного образа жизни (в наиболее прагматичных его аспектах) при полном забвении национальных традиций.

В развивающихся странах социальная база его довольно узка; все очевиднее становится бесперспективность попыток решать социально-экономические проблемы, следуя курсу «догоняющего развития», которое оборачивается созданием общества «зависимого капитализма». При всем том в определенных условиях именно это направление общественной мысли может оказаться превалирующим. Свидетельство тому — история Японии и Турции.

В обеих странах в конце XIX — начале XX в. монархия была столь неразрывно связана с религией (в Японии с синтоизмом и буддизмом, в Турции — с исламом), что светская власть воспринималась как тождественная духовной, сосредоточенная в одном и том же лице (в первом случае императора, во втором — султана-халифа). В такой обстановке набиравшая силу буржуазия и все оппозиционные средневековому правопорядку социальные силы склонны были противопоставить религиозной ортодоксальной идеологии правящих кругов, по существу полностью контролировавших и подчинивших себе сословие священнослужителей, идеологию модернистского секуляризма.

Новые идеи, выраженные в терминах и понятиях, заимствованных у западного мира, в целом не нашли широкого отклика у масс. Гораздо более привлекательными и эффективными оказались *религиозно-реформаторские* идеи.

Индуизм, буддизм, ислам — религии, имеющие многовековую историю, несомненно, и в прошлом испытывали на себе воздействие перемен. Но поскольку до включения афро-азиатских стран в систему мирового общения базисные сдвиги в целом не были столь радикальными, чтобы изменить традиционные структуры, в духовной сфере не наблюдалось коренной трансформации мировоззрения. Только ломка традиционных укладов жизни, зарождение и развитие капиталистических отношений вызвали настоятельную потребность в пересмотре всей догматики и приведении ее в соответствие с новыми принципами и установками, т. е. потребность в реформации.

Религиозная реформация есть определенный, исторически ограниченный тип реформаторства, связанный с процессом «обур-

жуазивания» религии¹⁰. Характеристика переживаемых «восточными» религиями процессов как реформационных, естественно, вызывает ассоциацию с Реформацией в христианстве. Между тем подобная аналогия принимается отнюдь не всеми. Против нее возражают религиозные ортодоксы, отвергающие какие-либо изменения в своих верованиях, которые кажутся им универсальной и непреходящей истиной. Известный иранский философ Сайид Хоссейн Наср утверждает, например, что в «мусульманской цивилизации» отсутствует «склонность к переменам и адаптации», что ее символом является не «текущая река, а куб Каабы, стабильность, олицетворяющая постоянство и неизменяемость ислама»¹¹. Отсюда делается вывод, что феномены, подобные «Возрождению, Реформации, контрреформации... никогда не отмечались в мусульманском мире»¹².

По-иному аргументируют свою позицию западные буржуазные ученые. Они считают Реформацию уникальным европейским явлением, связанным со спецификой христианства. «Восточные» религии в противоположность ему изображаются косными, консервативными системами, невосприимчивыми к кардинальным сдвигам и несущими ответственность за отставание афро-азиатских народов.

Наиболее четко эту точку зрения выразил Макс Вебер. Немецкий социолог утверждал, что ислам, индуизм, буддизм, джайнизм, конфуцианство, т. е. все так называемые популярные религии Азии, «не содержат мотивов или ориентации рационального этического моделирования мира в соответствии со святыми заповедями». Все они в отличие от протестантизма «принимали этот мир как извечно данный, а значит, наилучший из миров» и послужили основным препятствием развитию в странах Востока капитализма — «импортированного продукта Запада»¹³.

По мнению современного компаративиста Х. Смита, Запад верит, что этот мир с течением времени может быть преобразован и тем самым спасен; Восток убежден, что надежде нет места и что мир спасти нельзя¹⁴. В таком же духе высказывается С. Л Гулик: «То, что промышленная революция произошла на Западе, а не на Востоке,—убедительное подтверждение тезиса, согласно которому Запад экстравертен, а Восток интравертен»¹⁵. Американский ученый считает, что первый подчеркивает значение эмпирического мира, а последний — его нереальность, незначительность. Запад символизирует усилие, завоевание, достижение; Восток — отрешенность, бездеятельность, покорность.

Безусловно, «восточные» религии оказывали тормозящее воздействие на ход общественного прогресса. Но это справедливо и применительно к другим верованиям, в том числе к христианству: консерватизм присущ любой религиозной идеологии. В то же время история народов Востока дает немало примеров выступлений политического протеста под религиозной оболочкой. И это, как отмечал В. И. Ленин, «есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития»¹⁶.

Тезис об отсутствии в «восточных» религиях элементов «этического моделирования мира» тоже весьма тенденциозен: без наличия таковых ни буддизм, ни ислам не стали бы мировыми религиями, а индуизм не смог бы сохранить на протяжении более двух тысячелетий свое доминирующее влияние на сотни миллионов жителей Индостана, несмотря на попытки других вероучений, в частности христианства, вытеснить его.

Когда же традиционные этические принципы начали утрачивать свою мотивирующую силу, не соответствуя новым тенденциям общественного развития и даже вступая с ними в противоречие, тогда возникла потребность в их переосмыслении. В религиях Востока этот процесс задержался не столько из-за их специфики, сколько из-за особенностей исторического развития афро-азиатских народов (своеобразие социально-экономической системы, колониальное господство и т. д.).

В научной литературе понятие «реформация» используется в узком и широком смысле. В первом случае имеется в виду Реформация (с большой буквы) как антикатолическое движение в Европе XVI в., которое привело к расколу христианской церкви. Во втором — более длительный процесс, начинающийся с ересей, продолжающийся вплоть до XVII в. и направленный на «обуржуазивание» христианского учения. Это был крайне сложный процесс, особенно в XVI в.; не случайно последний называют «веком реформации (или реформаций во множественном числе), а не только веком Реформации»¹⁷. Хотя многие изменения, отмечавшиеся в «восточных» религиях в XIX—XX вв., в ряде моментов идентичны христианской Реформации, более уместно применять по отношению к ним термин в его широком смысле.

Правомерность оценки современных процессов в указанных религиях в качестве реформационных признается многими советскими (Л. Р. Полонская, А. И. Ионова, М. В. Малюковский, Р. Б. Рыбаков, Э. Н. Комаров, О. В. Мезенцева, И. В. Всеволодов и др.) и зарубежными ориенталистами (У. К. Смит, У. Ф. Вертхейм, Б. С. Тёрнер и др.). Показательно, что и ряд афро-азиатских идеологов склонны характеризовать реформаторство в исламе, индуизме и буддизме как явление, аналогичное христианскому. «Сегодня мы переживаем время,—писал М. Икбал,—сходное со временем протестантской революции в Европе...»¹⁸. Поэт-философ употреблял в своих работах термин «арабский протестантизм», видел в бабидском движении «не что иное, как персидскую рефлексию арабского протестантизма» и т. д.¹⁹.

Рассматривая христианскую Реформацию в гносеологическом плане, Гегель считал, что она вызвана разделенностью объективного и субъективного. Признание священного внешним по отношению к верующему порождало необходимость в соединяющем звене — посреднике. «В этом смысле в-себе-сущее единство божественного и человеческого отрицается, так как человек как

таковой признается неспособным познать божественное и приближаться к нему»²⁰. Церковь, взявшая на себя роль посредника, учила, что освобождения от кары божьей можно добиться внешними действиями: слушанием мессы, выполнением обетов, паломничеством и т. п. Более того, эти внешние действия разрешалось возложить на других — «из избытка добрых дел, приписываемых святым, купив себе некоторые, и таким образом приобрести спасение»²¹.

Реформация преследовала цель устранить это противоречие христианства, освободить человека от посредничества церкви, от засилья духовенства. Лютер отверг концепцию благодати, как кощунственное торгашество с богом и противопоставил ей идею спасения верой, тем самым отменив «внешнюю религиозность, превратив религиозность во внутреннюю сущность человека»²². Кальвин пошел еще дальше, утверждая предназначенность одних людей к спасению, других — к вечному проклятию в полном соответствии с божественным приговором. Христос принес себя в жертву ради избранных. Свидетельством «избранности» является поведение человека. Следовательно, каждый христианин мог рассматривать себя наделенным божественной благодатью и объявлять свои поступки действиями «метлы божьей»²³. Идея предопределения при таком толковании оказывалась религиозным обоснованием индивидуальной активности.

Христианская Реформация не смогла уничтожить разъединенности объективного и субъективного, ибо не посягала на ее источник — отчуждение в реальном бытии, отчуждение, коренящееся в разделении труда и частной собственности. Не упразднив религиозного отчуждения, она тем не менее объективно способствовала приспособлению христианского вероучения к новым общественным отношениям. Ее сущность, по словам Ф. Энгельса, заключалась в том, что эта «первая, еще робкая и смутная попытка противодействия средневековой, — вызвала социальный переворот, превращение крепостных в „свободных“ работников»²⁴.

Реформационный процесс в «восточных» религиях также должен устранить противоречие, выражающееся в разъединенности объективного и субъективного, «приблизить» верующего к богу, для того чтобы «раскрепостить» человека, развить в нем индивидуальную инициативу, соответствующую общему частнопредпринимательскому духу буржуазных отношений.

Замена «внешней» религиозности «внутренней» осуществляется в каждой религии по-своему, с учетом специфики вероучения и «церковной» организации. Общая тенденция к демократизации культа, упрощению ритуала проявлялась в индуизме в призыве отказаться от обрядов подношений (цветов, плодов и т. п.), пожертвований богам, произнесения священных мантр, паломничества к святым местам и т. п.

Родоначальник реформации индуизма Раммохан Рой при переводе на английский язык и комментировании упанишад стре-

мится акцентировать их антиобрядовую сторону. При этом он отходит достаточно далеко от текста оригинала. Так, начало и второй раздел первой части «Катха-упанишад» звучит в переводе Роя следующим образом: «Знания и обряды предлагают себя человеку; тот, кто мудр, серьезно обдумав их сущность, отличает первое от второго и выбирает веру, не думая о воздаянии; а глупец во имя благополучия и наслаждения выбирает обряды»²⁵. Р. Б. Рыбаков, сравнивая перевод Раммохана с переводом того же отрывка, сделанным С. Радхакришнаном²⁶, отмечает, что первый «упрощает и конкретизирует язык упанишад (причем конкретизация носит явно тенденциозный характер), несколько гиперболизируя антиобрядовую направленность сочинений...»²⁷.

Последователь Раммохан Роя Дебендранатх Тагор (1817—1905) ввел для членов руководимого им реформаторского общества «Брахмо самадж» присягу, которая обязывала их не участвовать в идолопоклоннических церемониях и почитать бога только любовью и «угодными ему делами»²⁸. Руководитель более радикального «Бхаратваршия Брахмо самадж» Кешобчондро Сен (1838—1884) «демократизировал» индуизм через обращение к формам народного поклонения, типичным для средневекового оппозиционного движения бхакти, в частности для секты последователей Чайтаньи (1485—1534). К. Сен вынес богослужение на улицы, устраивая процессии с народной музыкой, пением и т. п.²⁹.

Основатель реформаторского «Общества великого дерева Бодхи» ланкийский просветитель Анагарик Дхармапала (род. в 1864 г.) в противовес каноническим правилам отправления буддийского культа в храмах, удаленных от жилищ мирян, призывал сингалов к поклонению Будде у домашнего алтаря «Будуге»³⁰.

Открытый антиинституциональный характер имеет учение японской секты тэнсё котай дзингу кё (возникла в 1945 г.), относящееся к так называемым новым религиям. Из-за особенностей исторического развития Японии, в том числе и свойственного ей религиозного синкретизма, многовекового сосуществования и одновременно противоборства синтоизма и буддизма, в равной степени рассматриваемых в качестве традиционных вероучений, своеобразие религиозной реформации здесь выразилось в появлении «новых религий», зачастую сочетающих в себе элементы буддизма и синтоизма (не без некоторого влияния христианства).

Тэнсё котай кё не является массовой (насчитывает около 300—400 тыс. членов), но отличается демократизмом. Она объединяет главным образом сельских жителей. Основательница тэнсё крестьянка Китамура Саё выступала против храмов и духовенства. «Оглянитесь на прошлое... — говорила пророчица XX в. — Духовенство... идолы, храмы и красивые соборы присваивали деньги и имущество верующих... Проповедуется заgrabная

жизнь. Как люди могут идти за духовниками, если те не в состоянии предложить им ничего, кроме иллюзий и фантазии?»³¹.

Члены секты произносят всего лишь две молитвы (сочиненные Китамура), заменяют синтоистско-буддийский ритуал массовыми «танцами» в людных местах (тонсё потому иногда называют «одору сукё» — «танцующая религия»), доводящими порой исполнителей до экстатического состояния, которое, по их убеждению, избавляет от злых духов и превращает их в ангелов, а тех «бог использует для установления своего царства на земле»³².

В исламе по сравнению с индуизмом или буддизмом культовая практика в принципе значительно проще. Тем не менее и здесь реформация проявилась в отказе от излишней обрядности. Под вопрос была поставлена даже необходимость вознесения ежедневной пятикратной молитвы, что считается одним из основных предписаний ислама. Так, по мнению Сайид Ахмад-хана, человек не должен возлагать надежд на сверхъестественное, на исполнение просьб и желаний, высказанных в молитве: она приносит утешение, не более. Законы природы и морали не могут быть никем, в том числе и богом, изменены, поэтому бессмысленно просить о чем-либо: все должно совершаться по навечно установленным законам, а не по воле творца.

Наблюдается тенденция к отказу от соблюдения двух других обязательных предписаний — от поста в месяц рамазан и паломничества (хаджж) в Мекку. В Тунисе, например, официальную кампанию против поста и паломничества возглавил сам президент Хабиб Бургиба. В феврале 1960 г. он огласил «фетву» об отмене поста: «Если религиозная практика противоречит решению жизненно важных проблем, она должна быть изменена... Как глава мусульманского государства я также могу говорить от имени религии... Поскольку даже молодые... не способны совмещать работу и пост... Пусть нарушают его с чистой совестью. Это моя фетва»³³.

Столь же открытым было выступление Х. Бургибы против хаджжа: «В качестве духовного главы мусульман этой страны я заявляю, что каждый из вас выполняет по меньшей мере столь же достойный долг, когда отдает деньги, в которые ему обошлось бы паломничество, на дело социального подъема и вкладывает их в промышленные предприятия. Подумайте над этим хорошо: эти старые религиозные обряды не полезны ни для здоровья, ни для нашего платежного баланса»³⁴.

Свидетельством демократизации религии является перевод Корана на национальные языки и признание права чтения на них молитв, что с точки зрения ортодоксального ислама, утверждающего несотворенность слова божьего, переданного людям на священном арабском языке, считается недопустимым.

За общей тенденцией упрощения культа скрывается характерное для реформационного процесса стремление освободиться от посреднической роли духовенства. Хотя в буддизме, индуиз-

ме и исламе отсутствует церковная централизация, здесь имеется своя система иерархии (особенно в буддизме) и действует механизм подчинения верующих через «практику посредничества» между богом и мирянами. Отсюда и своеобразие форм протеста против засилья «духовенства», организованной церкви.

Поскольку в индуизме, скажем, духовная власть брахманов санкционируется кастовой системой, реформаторы говорили о несправедливости привилегий по «праву рождения» и вели борьбу против кастеизма (последняя, конечно, была не только антибрахманской, а связывалась со значительно более широким комплексом социальных проблем). Монопольное право брахманов на знание священных текстов, на их посредническую роль отвергалось. «Вселенная — это собор, — заявлял К. Сен, — природа — высший жрец, каждый имеет доступ к своему Отцу — безграмотный крестьянин и образованный философ, коронованный монарх и одетый в лохмотья нищий»³⁵. Не ограничиваясь словесной полемикой с ортодоксами, реформаторы подкрепляли свою позицию, устраивая богослужение для членов всех каст (Д. Тагор), вручением брахманского священного шнура неприкасаемым («Арья самадж») и т. п. Антиинституционализм получил наиболее последовательное выражение в деятельности Свами Вивекананды (1863—1902): «Если вы хотите быть религиозным, не входите в храмы какой-либо организованной религии. Они делают в сто раз больше плохого, чем хорошего, ибо препятствуют индивидуальному развитию человека»³⁶. Вивекананда заявлял о «религиозной чистоте» всякого, кто готов к моральному совершенствованию, «даже если он не прочитал ни одной религиозной книги, даже если никогда не был ни в одном храме, ни в одной церкви»³⁷.

В исламе отсутствует категория лиц, принадлежащих от рождения к жреческому сословию или же официально рукоположенных. Здесь функции духовенства выполняют муллы, муэззины, кади и т. п., но прежде всего улемы — богословы-законоведы, обладающие правом толковать слово и закон божий. Неудивительно, что мусульманское реформаторство выдвинуло в качестве одного из основных лозунгов «открытие дверей иджтихада», т. е. отказ от обязанности следования «таклиду» (установок четырех правовых школ — мазхабов) и предоставление права на самостоятельное суждение (иджтихад). Выступая против навязываемой теологами слепой веры в догмы, Мухаммад Абдо писал: «Вера в авторитет без разума... характерна для безбожника, потому что верующим становятся только тогда, когда религиозное учение осознается разумом»³⁸. Ведь в Коране сказано: тот, кто, не размышляя, следует примеру отцов и предков, глух, нем и слеп (2:17).

Упрощение обрядности, демократизация культа, преследующие цель устранения церковности и в конечном счете «раскрепощения» личности (которое в буржуазном обществе сводится к свободе частной инициативы, предпринимательства), сочета-

ются и подкрепляются «теоретически» обоснованным толкованием соотношения бога и человека в его онтологическом, гносеологическом и этическом аспектах. Главное в этой переинтерпретации — доказательство допустимости и даже необходимости определенной степени свободы воли человека.

Реформаторская трактовка концепции бога в индуизме проявляется прежде всего в отказе от политеизма, от наделения бога антропоморфными чертами, от идолопоклонства, поскольку оно справедливо оценивается в качестве самой «рабской» формы религиозного почитания. «Практикуемое нашими соотечественниками идолопоклонство... должно с великим ужасом восприниматься здравым смыслом как ведущее прямо к аморальности и разрушительное для общества»³⁹. Продолжая линию Раммохан Роя, Дебендранатх Тагор, Кешобчондро Сен, Дайянанда Сарасвати категорически отвергли идолопоклонство. Последний, обращаясь к соотечественникам, говорил: «Бог не имеет формы и вездесущ, а потому невозможно его изобразить». Не идолы, сотворенные самим человеком, а природа — земля, горы, вода, воздух, огонь, растения и животные должны напоминать о существовании творца⁴⁰.

Начав с осуждения идолопоклонства и тем самым освобождая людей от позорного пристрастия к древним представлениям, которые, по словам К. Маркса, приводили к тому, что «человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьяной Ханумани и перед коровой Сабалой»⁴¹, реформаторы перешли к акцентированию особой роли человека в мироздании. По-новому интерпретируя положения веданты, Свами Вивекананда не только утверждал, что человек есть величайшее из всех существ, ибо душа его — частица божества, а потому обладает «божественной потенцией», но, по сути, провозглашал тождество бога и человека. «Зачем искать бога,—говорил он. — Разве не боги все эти бедные, несчастные, слабые? Почему не молиться им сначала?»⁴². Философское кредо Вивекананды может быть сведено к тезису: «Земля выше всех небес»⁴³, а потому «человек должен прежде всего верить в себя, а затем в бога, ибо тот, кто не верит в себя, не может верить и в бога»⁴⁴.

В том же гуманистическом ключе переосмысливается концепция бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. Весьма произвольно интерпретируя ашаритскую атомистику, рассматриваемую в качестве онтологической основы ортодоксального ислама, Мухаммад Икбал заявил, что, хотя все тела и составлены из атомов, есть «разные уровни субстанции».

Бог — «Эго» с большой буквы, порождающее множество «эго» различных ступеней, каждое из которых служит его выражением. «Мир во всех его проявлениях — от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в „эго“ есть выражение „великого Я“»⁴⁵. Нивысшего уровня оно достигает в человеке. «Вот почему,—заклучал Икбал,—Коран учит, что конечное „Эго“ ближе к человеку,

чем артерия на шее»⁴⁶. И далее: «Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца»⁴⁷.

Оставаясь в целом на религиозно-идеалистических позициях, реформаторы признают бога всесоздателем, но они склонны не принимать присущего религиозной ортодоксии супранатуралистического детерминизма и заменяют абсолютный фатализм его смягченным вариантом — провиденциализмом или отводят творцу исключительно роль «первотолчка».

Буддийские реформаторы в Бирме (У Отама и его последователи) явно отошли от канонических установок, утверждая, что «эпидемии, засухи, землетрясения, опустошительные войны, охота за рабами в Африке, линчевание негров в южных штатах США... несправедливое распределение богатств... уничтожение слабых народов более сильными — все это должно заставить мыслящего буддиста сомневаться в том, что судьбами мира руководит разумный и движимый любовью создатель»⁴⁸.

Столь же далек бог мусульманина Сайид Ахмад-хана «от старого бога — творца неба и земли, вседержателя, без которого ни один волос не может упасть с головы»⁴⁹. Все вещи и явления связаны цепью причинности; в конце цепи — причина всех причин, или первопричина, — бог⁵⁰, который, подобно часовому мастеру, создал механизм, работающий по определенным законам. Как совершенный механизм не требует вмешательства мастера, так и мир не нуждается во вмешательстве всевышнего, поскольку здесь действуют вечные, неизменные законы природы. В области морали бог — творец добра и зла⁵¹. Человек сам делает выбор между ними. Награда и наказание не зависят от воли творца, они воздаются в соответствии с законами истинности и лжности⁵².

Реформаторская интерпретация онтологического аспекта концепции бога дает основания для нового, соответствующего духу времени, толкования проблемы места и роли человека в мироздании. Признание за ним определенной степени свободы воли не только оправдывает самостоятельность человеческих усилий, направленных на преобразование земной жизни, но возводит их в моральный, религиозный долг. Не мирская отрешенность, аскетизм, поиск индивидуального спасения, а активность, действенность в борьбе за переустройство общества на новых (гуманистических по сравнению с прошлым) началах являются главными этическими принципами религиозных реформаторов.

В буддизме и индуизме пересматриваются концепции «кармы», «майи», «нирваны», «мукти» и др. Мера радикальности этого пересмотра, разумеется, неодинакова. Раммохан Рой, Дебендранатх Тагор вообще не принимали их, считая логически необоснованными. Рамакришна Парамаханса (1836—1886) и его последователи видели в индивидуальном «просветлении» — мукти необходимую ступень на пути «спасения» других (как ва-

гоны поезда могут достичь пункта назначения только при условии, если их тащит паровоз) ⁵³. Бирманские реформаторы У Отама, У Лун, У Тимисара полагали, что усилия к достижению нирваны допустимо считать оправданными лишь после земного «спасения»: «Нирвана — освобождение от посмертного рабства, от колеса рождений, но как можно стремиться к ней, если на самой земле нет свободы? Поунджи молятся о нирване, но, как известно, раб никогда не может достичь нирваны, следовательно, поунджи должны молиться об освобождении от рабства в этой жизни» ⁵⁴.

Вивекананда утверждал, что забота о личном спасении вообще греховна: «Коль скоро вы ищете спасения для себя, Ваш путь лежит в ад! Добивайтесь спасения для других, если хотите достичь Наивысшего! Убейте в себе желание личного мукти!» ⁵⁵.

Соответственно меняется отношение к религиозной аскезе, монашеству. Если раньше «анагарик» (букв. «бездомный») — бродячий аскет воспринимался ланкийскими буддистами как святой из-за полной отрешенности от мирских дел, то, согласно толкованию Анагарика Дхармапалы, «анагариком» следует считать человека, занимающего промежуточное положение между монахом и мирянином, не только строго соблюдающего предписания буддийского канона, но и отдающего свои силы общественной деятельности (прежде всего пропаганде буддизма и борьбе с христианством) ⁵⁶. Более того, даже за буддийским «монахом», которому традиция запрещает заниматься политикой, признается право участвовать в жизни общества. В 60—70-х годах XX в. буддийские реформаторы в Кампучии настойчиво проводили идею, что «если политическая деятельность служит справедливости, прогрессу и процветанию кхмерского народа, то она находится в полном соответствии с принципами буддизма, так как Будда наказывал делать добро людям. Монахи же должны жить ради народа, а следовательно, помогать ему и в социально-политической деятельности, только тогда они выполняют наказ своего учителя» ⁵⁷.

Еще радикальнее позиция тех реформаторов, которые, подобно Вивекананде, противопоставляют аскезе «работу в миру» как более высокую форму проявления религиозного служения: «Бессмысленно утверждать, что человек, отрешившийся от мира, более велик, чем тот, кто живет в нем. Значительно труднее жить в миру и чтить бога, чем отказаться от всего и вести беспечную жизнь» ⁵⁸.

В начальный период реформации в качестве высшего нравственного долга рассматривалось участие в национально-освободительном движении. Для религиозных реформаторов, выражавших прежде всего интересы набиравшей силы национальной буржуазии, было естественным стремление покончить со средневековыми правопорядками, расчислить путь социальному прогрессу, которому противодействовали традиционный уклад

жизни и колониальный режим. На этом этапе интересы буржуазии в известной степени совпадали с общенародными и ее деятельность несла в себе немалый заряд прогрессивности.

Национализм — кредо буржуазной идеологии представлял чаще всего в религиозном облике: здесь, как и в средневековой Европе, «чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»⁵⁹. Дело доходило до прямого отождествления национализма и религии, что позволяло требовать от каждого верующего служения делу национального освобождения. «Национализм,—говорил Ауробиндо Гхош (1872—1950),—это религия, ниспосланная богом»⁶⁰. Нацию он квалифицировал «как воплощение одного из аспектов божественного начала»⁶¹, любовь к родине отождествлял с поклонением богу, Индию — с богиней Кали, с «Божественной Материнской силой», во имя спасения которой от «вампира» — колониализма должно бороться и проливать кровь.

Желая обеспечить большую доходчивость идей буржуазного национализма для «вскормленных религиозной пищей» масс, реформаторы «обмирщают» традиционные религиозные понятия. В итоге «мая» воспринимается в качестве либеральной иллюзии относительно роли англичан в Индии, «яджной» именуется бойкот английских товаров, священной «мантрой» становится гимн «Банде матарам», «шакти» превращается в стремление к национальному освобождению и т. п.⁶².

Но, пожалуй, более всего трансформируется кардинальная для буддизма и индуизма концепция «ахимсы». Согласно интерпретации Вивекананды, ненасилие — это хотя и прекрасный, но весьма отдаленный идеал, достижение которого лежит через волевое сопротивление злу. Реформатор призывал соотечественников не слушать «глупости о непротвлении», а, напротив, действовать, бороться, «бить наотмашь» как духовное, так и физическое зло. «Только когда накопятся силы для сопротивления, добродетельно станет непротвление»⁶³.

Принципиальную допустимость и даже неизбежность насильственных методов борьбы признавали и Ауробиндо Гхош и, конечно же, лидер левого крыла Индийского национального конгресса Бал Гангадхар Тилак (1856—1920). Однако по ряду причин (получивших детальный анализ в отечественной литературе) своеобразной политической платформой антиколониального движения в Индии стало более умеренное гандистское понимание ахимсы. По-новому интерпретируя один из самых авторитетных источников индуизма, «Бхагавадгиту», Ганди толкует этот принцип не в традиционном смысле — как пассивное смирение, непротвление злу, а как принцип *активного, деятельного* подхода и в личной и в особенности в общественно-политической жизни. «Сатьяграха» (букв. «упорство в истине»), выразившаяся в бойкоте правительственных учреждений, неподчи-

нении колониальному законодательству и т. п., представляла собой «ненасилие сильных», полных решимости к самопожертвованию в борьбе за национальную независимость.

В Индии ненасильственное сопротивление оказалось достаточно эффективным способом мобилизации масс на выступления против колониальных властей, способом, в то же время позволяющим национальной буржуазии регулировать и при необходимости сдерживать напор народного протеста. В других же странах реформаторы предпочли более радикально пересмотреть принцип ахимсы. Так, У Отама полагал, что непротивление по индийскому образцу для Бирмы неприемлемо и «если придется во имя интересов народа обратиться к насилию, то это насилие нельзя осуждать»⁶⁴. Позднее премьер-министр У Ну ссылаясь на пример самого Будды, который якобы в прошлых рождениях прибегал к силе, чтобы спасти друзей от страданий и защитить от врагов⁶⁵.

В мусульманских странах нравственное обоснование борьбы против колониализма реформаторы усматривали в джихаде. «Священная война» была лозунгом массовых сектантских движений, стоявших у истоков исламской реформации. Лидер и идеолог суданского махдизма Мухаммад Ахмад (1834—1885) даже возвел джихад в разряд одного из шести основных установлений ислама (арканов). Под лозунгом «Священная война» против феодалов и чужеземцев развернулось бабидское движение в Иране в 40—50-х годах XIX в.

Учитывая противоречивость предписаний Корана относительно джихада, идеологи реформации стремились придать этому принципу антиколониальное звучание, используя его в целях объединения масс и организации сопротивления иностранным поработителям.

В трактовке Абул Калам Азада, первого министра просвещения независимой Индии (1947—1958), джихад — средство достижения божественного атрибута справедливости. «Всякие труд и бремя, всякие боль и страдания (душевные и физические), — писал он в журнале „Аль-Хилал“, — короче, принесение в жертву жизни или собственности, всякое служение словом или пером — все это, совершаемое во имя истины и справедливости, есть джихад»⁶⁶. В этой борьбе Азад считал возможным применение насилия. «Я думаю, — заявил он в речи на суде в 1921 г., — что ответ насилем на насилие вполне соответствует естественным божьим законам»⁶⁷.

Философское обоснование революционной активности Мухаммад Икбал пытается найти в реформаторской интерпретации исламского понимания добра и зла. Поэт-философ привлекает библейскую легенду о грехопадении человека и изгнании его из рая (в Коране аяты 10—24 суры 7). Испушенный Сатаной, Адам совершает грех, но, покинув рай, становится хозяином земли. Так зло породило добро. Икбаловский Иблис-Сатана символизирует деятельный дух, который привлекателен для

поэта тем, что, подобно гётевскому Мефистофелю, он — «часть вечной силы, всегда желавшей зла, творившей лишь благо». Не будь Сатаны, жизнь лишилась бы динамизма, в ней восторжествовала бы мертвящая пассивность. В поэме «Покорение природы», обращаясь в всевышнему, Сатана говорит:

Ты создал тела звезд, я дал им вращение,
Я — душа мира, я — его сокровенная жизнь.
Ты вдохнул в тело душу, я же возбудил в ней волнение,
Ты останавливаешь людей покоем,
Я толкаю их вперед беспокойством.

Икбалу импонировало признание объективного характера зла. Это позволяло объяснять социальные трудности не субъективными причинами, а наличием реально существующей несправедливости. Отстаивая тезис о диалектической связи добра и зла, об их взаимопревращении, он тем самым доказывал необходимость и закономерность выступлений против общественного порядка, который породил вло.

С обретением колониальными странами политической независимости, положившей конец игу колониализма, меняется этическая установка религиозного реформаторства. В качестве главной цели выдвигается борьба с препятствиями на пути создания «общества всеобщего благоденствия». Отныне для сторонников социального прогресса, мыслимого по буржуазной модели, докапиталистические уклады, а также санкционирующие их традиционные обычаи и институты становятся символом общественного зла.

Конечно, и на первом этапе национально-освободительного движения в качестве конечной цели присутствовала идея создания «царства божьего на земле», но эта идея имела абстрактный эгалитаристский характер. Будда и Мухаммад, Рама и Кришна представляли провозвестниками всеобщей справедливости, не признававшими расовых, национальных, религиозных, кастовых перегородок и даже классового деления. «Учение Будды... — утверждал У Отама, — показывает, что все равны, а различия придуманы самими людьми»⁶⁸. В том же духе высказывался Раммохан Рой — существует один бог, которому «подчинены его творения без различия каст, чинов и богатств»⁶⁹.

После достижения независимости потребовались конкретизация, а главное, практическая реализация идеала общества всеобщего благоденствия. И тогда стала ясной условность, ограниченность буржуазно-реформаторского понимания идеи общественного равенства и справедливости.

Правда, буржуазные религиозные идеологи выступили против самых консервативных институтов социального неравенства, ликвидация которых диктовалась задачами капиталистического развития. В Индии к таким институтам относится прежде всего кастовая система. Она подвергалась критике еще со времен Р. Роя; последовательную борьбу против нее вел Махатма

Ганди, считавший, что «она должна исчезнуть, чтобы индуизм в Индии мог жить и развиваться»⁷⁰.

Хотя сегодня кастовая дискриминация запрещена конституцией и карается законом, ее практическое уничтожение потребует еще немало усилий: корни кастеизма слишком глубоки. Этим обусловлен антикастовый протест религиозных реформаторов спустя десятилетия после образования Республики Индия. Лидер движения «бхудан» — добровольного пожертвования земли крестьянам — Виноба Бхаве (1895—1982) резко критиковал неприкасаемость, утверждая, что наделение земель наиболее бесправных и неимущих членов индусской общины — религиозный долг индуса. Он отрицал различия между низшими и высшими варнами, проповедал идеал «варнашармы», члены которой руководствовались бы едиными нормами морали и пользовались бы одинаковыми правами⁷¹.

Одно из самых антигуманных установлений мусульманства — полигамия. Естественно, что с самого зарождения реформаторского направления в исламе вопрос о положении женщины был объектом острой полемики. Сила этой консервативной традиции столь велика, что даже Мухаммад Абдо и Икбал не считали возможным прямо и безоговорочно осудить полигамию или шариатскую практику развода. И все же голоса в защиту женщин раздалось. Вождем борцов за их освобождение считается на Арабском Востоке египтянин Касим Амин (1856—1908). Видный идеолог турецкого национализма Зия Гёкальп (1876—1927) настойчиво напоминал единоверцам, что женский вопрос неразрывно связан с проблемой общественного развития в целом. «До тех пор пока не будет уважаться достоинство женщины, жизнь нации остается неполноценной. Пока женщина считается половиной мужчины при наследовании и четвертью его в браке, ни семья, ни страна не смогут возродиться»⁷².

Обосновывая необходимость признания равноправия женщин, реформаторы пытаются переосмыслить ряд аятов Корана (1:4, 4:123, 4:36 и др.). Профессор Сингапурского университета Хусейн Алата, например, старается доказать, что «женщина в исламе не считается низкой по своей природе. Ее права и обязанности в обществе такие же, как и у мужчины»⁷³.

Если по вопросу о ликвидации консервативных институтов религиозные реформаторы в принципе проявляют единодушие, то в их представлениях о путях национального возрождения, социального прогресса такого единообразия не наблюдается. Хотя следует признать, что при всей дифференцированности точек зрения обнаруживается общее для религиозных реформаторов всех направлений критическое отношение к капитализму в его западном варианте и стремление аргументировать возможность собственного, соответствующего национальным и религиозным традициям пути развития. Отсюда обращение к тем институтам или предписаниям, которые мыслятся способными обеспечить общественное равноправие и справедливость. В буддизме аб-

солютизируются принципы построения монашеской сангхи; в индуизме переосмысливается содержание терминов «дана», «яджна», «тапас» для обоснования движения бхудан, рассматриваемого в качестве первого этапа на пути к «сарводаё»; в исламе — «закат» (налог в пользу бедных), «риба» (запрет на ростовщичество) и шариатский порядок наследования толкуются как «столпы» исламской социально-экономической системы, «ограничивающие злоупотребления собственностью».

Апелляция к религиозным положениям, в определенной степени несущим в себе гуманистическое, эгалитарное начало (характерное для всех вероучений, особенно в период их возникновения), вызвана различными мотивами. В одних случаях — это не что иное, как попытка «протащить» капитализм, облаченный в национально-религиозные «одежды», дабы преодолеть, приглушить антикапиталистические настроения. Не исключено, однако, и другое — искреннее, хотя и наивное, желание избежать «издержек» западного капитализма путем «улучшения» его с помощью ряда традиционных институтов.

Принимая во внимание коренные изменения, происшедшие в мире, учитывая влияние идей социализма, их популярность в массах, реформаторы нередко именуют предлагаемые ими программы национального пути развития соответствующей разновидностью «религиозного социализма». Это далеко не всегда чистый камуфляж, зачастую делаются попытки действительно использовать отдельные элементы социалистических преобразований (планирование, расширение государственного сектора и т. п.), но во всех случаях без ущерба частнособственническим интересам. Независимо от субъективных намерений религиозных реформаторов объективно их социально-экономические и политические воззрения свидетельствуют о том, что они отдают предпочтение буржуазному пути развития. Наиболее убедительное подтверждение этого — их отношение к частной собственности, классам и классовой борьбе. Они не понимают или намеренно искажают причины социального неравенства. Для буддистов и индуистов типично утверждение, что социальное положение людей связано исключительно с их кармой, т. е. поступками и деяниями в прошлом рождении. Отсюда путь уничтожения социального неравенства видится им в соблюдении религиозных предписаний, накоплении «заслуг» и улучшении кармы. Вместо радикального изменения производственных и общественных отношений, ликвидации частной собственности на средства производства предлагается их «этизация», через главным образом развитие филантропии. Милосердие имущих — вот, что якобы должно помочь национальному возрождению. В Кампучии Народом Сианук, выступавший до государственного переворота в марте 1970 г. с программой «буддийского (или кхмерского) социализма», постоянно подчеркивал принципиальное различие между «марксистским» социализмом и буддийским. «Марксизм советует „слабым“ разгромить сильных и устано-

вить „пролетарскую“ диктатуру... Буддизм же рекомендует находящимся у власти уважать подчиненных, воспитывая в них чувства доброты и сострадания»⁷⁴. Сианук заявлял, что преобразования должны осуществляться в соответствии с основными принципами «буддийского социализма», а это значит, что «истинно буддийскому государству чрезвычайно трудно, чтобы не сказать невозможно, проводить национализацию частных предприятий без справедливой компенсации или же экспроприировать собственность имущих классов при отсутствии доказательств их нечестно нажитого богатства»⁷⁵ (согласно буддийскому учению, насильственная экспроприация приравнивается к краже).

Неприкосновенность частной собственности утверждается и исламскими реформаторами. Подобно буддийским и индуским «собратьям», они допускают частичное ограничение и национализацию лишь феодальной и иностранной собственности. «Основание» к ликвидации помещичьего землевладения они находят в истолкованном по-новому исламском тезисе «бог — верховный собственник». Идеолог «исламского социализма» египтянин А. М. Шумейс, ссылаясь на «слова» пророка «Люди — компаньоны в трех вещах: воде, пастбище и огне», делает вывод: «Учитывая потребности современного общества, право владения всем этим должно принадлежать обществу... а не одному лицу или группе»⁷⁶.

Экспроприация иностранной собственности допустима постольку, поскольку она относится к разряду «неистинной»: раз с нее не уплачивается закат, она «не служит делу ислама»⁷⁷.

В целом же социальное неравенство рассматривается как установленное богом. Он, считает пакистанец Х. А. Хаким, «не захотел создавать мертвого равенства и не желает, чтобы человек установил его силой»⁷⁸. Не ликвидация частной собственности, а «улучшение» отношений между рабочими и предпринимателями, ограничение злоупотреблений собственностью с помощью заката и рибы составляют основу «исламского пути развития», или «исламского социализма».

Позиция религиозных реформаторов по вопросу о социально-экономическом и политическом устройстве молодых суверенных государств не исключает и достаточно радикальных, прогрессивных идей. Радикализм присущ деятелям, выражающим интересы средней и в особенности мелкой буржуазии, страдающей от конкуренции с крупным национальным и еще больше — иностранным капиталом и потому склонной приветствовать государственное регулирование экономики, меры по ограничению произвола большого бизнеса и т. п.

Но если говорить о мелкой буржуазии в целом (мелкие предприниматели, ремесленники, крестьяне и т. п.), то наиболее характерным для нее типом религиозного сознания является не реформаторство, а «возрожденчество». Апелляция к прошлому в надежде найти в раннем учении религии средство для решения

современных проблем свойственна именно тем слоям населения, которые из-за своего общественного положения неоднозначно относятся к социально-экономическим сдвигам. Ощувив на себе тяготы феодальных и дофеодальных форм эксплуатации, они испытывают к ним ненависть, вместе с тем, страдая от издержек буржуазной системы, не приемлют и капитализма. Жажда перемен и вместе с тем неудовлетворенность ими, когда они выливаются в формы обычного капиталистического правопорядка, определяют колебания мелкой буржуазии, примыкающей то к противникам буржуазных преобразований — условно «возрожденцам-регрессистам», то к сторонникам радикальных преобразований — «возрожденцам-прогрессистам».

Активизация «возрожденческих» течений в общественной мысли афро-азиатских, прежде всего мусульманских, стран, наблюдаемая в последние годы, не означает свертывания религиозной реформации, как утверждают некоторые западные востоковеды. Пессимистическая оценка ее перспектив вытекает из сведения «возрожденчества» к контрреформационному варианту, игнорирования факта появления «прогрессистских» концепций, свидетельствующих о расширении и углублении реформационного процесса, в который постепенно вовлекаются широкие слои населения, о его демократизации и радикализации.

«Регрессистское возрожденчество» — идеологическое течение, смыкающееся с ортодоксией. Их общая цель — противодействие социальному прогрессу, консервация докапиталистического уклада. Ортодоксы делают это открыто, «возрожденцы» же вроде бы ратуют за перемены, обращая при этом взоры не к будущему, а к идеализированному прошлому, видя спасение в «очищении» религии, в восстановлении институтов ее «золотого века».

Идеология «Джан сангх» и «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС) в Индии, «Джамаат-и-ислами» в Пакистане, Афганистане и Индии, ассоциации «Братья-мусульмане» в странах Арабского Востока, несмотря на различие религиозных доктрин, специфику национальных условий, характеризуется общими типологическими чертами, позволяющими квалифицировать эти организации как регрессистско-возрожденческие. Все они претендуют на роль хранителя «чистоты» веры или борцов за ее «очищение». По словам бывшего лидера «Джан сангх» Д. Упадхайи, большинство партий в Индии не способно ориентироваться на «основные духовные ценности индуизма», только «Джан сангх» и РСС «черпают свое вдохновение в вечных ценностях бхаратской культуры и жизни»⁷⁹.

Общим для «возрожденцев» этого толка является приверженность теократии. Религия и политика рассматриваются ими в неразрывной связи, а потому категорически отвергается секуляризм, отстаивается необходимость создания теократического государства. Глава «Джан сангх» в Андхра-Прадеше А. Венкатасвами заявляет: «Человека и общество нельзя делить на ча-

сти, из которых одна является секуляристской, а другая — священной». При всех обстоятельствах прогресс без религии невозможен, более того «чтобы общество двигалось по пути прогресса, государство должно уступить приоритет религии»⁸⁰.

С идеологами, выступающими за превращение Индии в «хинду-раштра» (государство индусов), по сути смыкаются сторонники «дар-уль-ислама» (государство ислама). По словам Хасана аль-Банна, основателя организации «Братья-мусульмане», «в исламе исключен характерный для Европы конфликт между духовными и светскими началами, между религией и государством... Христианская идея „богу — богово, кесарю — кесарево“ здесь отсутствует, поскольку все принадлежит всемогущему Аллаху»⁸¹.

Установление теократии предполагает признание верховным сувереном бога, а общественными законами — предписания религии. Лозунг «Братьев-мусульман» так и гласит: «Коран — наша конституция». Раскрывая смысл этого девиза, пакистанский «возрожденец», председатель «Джамаат уль-улема-и Пакистан» Абул Хасан Ата, говорит: «Ислам — совершенное вероучение, дающее законы, которые регулируют всю деятельность, и потому не санкционирует то, что на современном языке может быть названо законодательством»⁸².

Идеалом исламского государства, согласно «возрожденцам-регрессистам», является государство, где верховная исполнительная власть сосредоточена в руках халифа или имама (главы религиозной общины), где действуют законы шариата, право толкования их принадлежит исключительно богословам-улемам, а правосудие вершится шариатскими судьями-кади⁸³.

Социально-экономические воззрения этих идеологов демонстрируют их стремление консервировать докапиталистические правопорядки. Они откровенно выступают за сохранение помещичьего землевладения, кастовой системы, полигамии, настаивают на строгом соблюдении предписаний, тормозящих развитие буржуазных отношений. Они фанатичны и нетерпимы к инакомыслию. Ссылаясь на тезис о «конечности» пророчества Мухаммада, мусульманские «возрожденцы» заявляют о превосходстве ислама по сравнению со всеми другими религиями. Не меньшее упорство проявляют индусские «возрожденцы». «Индийский народ, — утверждал лидер „Раштрия сваямсевак сангх“ М. С. Голвалкар (1906—1973), — располагает дхармой, не имеющей себе равных»; индуизм — «единственная религия в мире, достойная этого высокого звания»⁸⁴. Индусские и мусульманские фанатики требуют лишить адептов других религий основных гражданских прав. В истинно «исламском государстве», согласно их убеждению, следует восстановить институт «зимми», в соответствии с которым немусульмане обязаны платить государству специальный налог, не должны носить оружие и т. д. Индусские коммуналисты настаивают на том, что в «хинду-раштра» «неиндусам надлежит принять культуру и язык индусов, почитать индуист-

ских богов и благоговеть перед индуизмом... полностью подчиниться индусской нации, не требуя никаких привилегий и даже гражданских прав»⁸⁵.

«Возрожденцев-регрессистов» всех мастей роднит откровенный антикоммунизм. В марксизме они видят для себя главную опасность, а потому призывают «свободный мир» к борьбе против «растущей угрозы коммунизма»⁸⁶. Не случайно именно, скажем, «Братьев-мусульман» и членов «Джамаат-и-ислами» используют в борьбе с левыми силами даже в тех странах, где формально эти организации находятся вне закона.

Принципиальное отличие «прогрессистского» возрожденчества от его «регрессистского» варианта — в мнимости ревайвализма первого. Формально ратуя за восстановление «чистоты» раннего учения, «прогрессисты» фактически интерпретируют его сообразно своим социальным устремлениям.

Пакистанский «возрожденец» Гулям Ахмад Парвез (род. в 1903 г.) призывает молодое поколение мусульман отвергнуть прошлое, за исключением периода жизни Мухаммада и четырех «праведных халифов», ибо все дальнейшее было, по его мнению, «эпохой темноты, у которой нечему учиться». Он считает, что средневековое мусульманское право и теология ложны и противоречат истинному духу ислама, отраженному в Коране. Отрицает он и священное предание, утверждая, что «хадисы не были частью религии»⁸⁷. Беды современных мусульман вызваны якобы тем, что в исламском обществе существуют две «взаимно исключаящие системы». Одна, базирующаяся на Коране, другая — на хадисах. Все, что есть плохого в мусульманстве, — продукт ложной религии традиционалистов.

А. Г. Парвез умалчивает о коранических положениях, освящающих классовое неравенство, акцентируя и произвольно интерпретируя те аяты, которые могут быть истолкованы как заветы равенства и справедливости. Истинно исламское государство, по его мнению, гарантирует каждому гражданину «право на труд, удовлетворение главных жизненных потребностей и условия для развития личности». Чтобы обеспечить указанные права, оно должно сосредоточить в своих руках все средства производства⁸⁸.

Восстановление «естественного» закона, отождествляемого с законом религии, рассматривается автором «Зеленой книги» (зеленый цвет — цвет ислама) М. Каддафи как единственная возможность построения общества справедливости. Закон божий не признает классового или социального деления, а потому ливийский лидер выдвигает лозунг: «Партнеры, а не наемники», означающий отмену эксплуатации посредством экспроприации крупной собственности, ограничения деятельности частных предпринимателей, создание кооперативов, введение самоуправления на предприятиях и т. п.

Точно так же индуисты-возрожденцы подчеркивают непогрешимость вед, их непревзойденный авторитет, отвергая более по-

здние религиозные источники и традиции. Призыв вернуться к «золотому веку» религии служит способом утверждения, а главное — обоснования эгалитаристских взглядов. Достижение социальной справедливости в современном обществе посредством возвращения к идеализированному прошлому, попытка найти в нем ответы на проблемы сегодняшнего дня — утопическая позиция, характерная для представителей этого течения в целом.

Правоверный гандист Виноба Бхаве ратует за создание «общества всеобщего благоденствия», отождествляемого им с Рамараджьей — идеальным индусским государством при царе Раме (земное воплощение Вишну). Желая «уничтожить неверные идеи»⁸⁹, он называет движение бхудан «дхарма-чакра-правартан» (букв. «поворот колеса дхармы»), что означает возврат к истинной религии.

Во многом прогрессистско-возрожденческий характер носит «Сока гаккай» — одна из наиболее влиятельных в Японии «новых религий», основанная школьным учителем Макигути Цунэсабуро. Зародившись в 1930 г., в трудный период мирового экономического кризиса, она отразила настроения главным образом мелкобуржуазных слоев японского общества — служащих, мелких и средних предпринимателей, рабочих, интеллигенции. Их привлекает критика капиталистического правопорядка, обещания грандиозных социальных реформ и идея установления «общества, обеспечивающего счастье и процветание человека». Подобно возрожденцам других религий, приверженцы «Сока гаккай» выдвигают идеал «третьей цивилизации» (отличной и от капитализма, и от социализма), где равенство и справедливость будут естественным следствием гармонического слияния политики и религии. В «хорошей», «истинной» религии (под которой понимается «чистый» буддизм) видят они ключ к созданию «просвещенного государства». В основу философии «Сока гаккай» положено «возрожденное» Нитирэнэом⁹⁰ учение Будды в его «первозданной чистоте».

Прогрессистское возрожденчество неизменно утопично и эклектично, его представители не способны понять законы общественного развития, их идейные позиции шатки, неустойчивы (колебания от революционного демократизма до национал-социализма).

Рассмотренные выше основные типы религиозного сознания свидетельствуют не только о классовой его детерминированности, но и о разной степени эволюции традиционных вероучений. Существуют многочисленные показатели их трансформации, причем наиболее важным, особенно учитывая тему нашего труда, является мера рационализации религиозной догматики. При ортодоксальном типе сознания эта рационализация минимальна, если вообще не сведена к нулю. Вера в догму, в абсолютную истинность святого писания, в невозможность постижения слова божьего определяет негативное отношение к науке в целом и к

философии в особенности. Научное знание считается «законным» только постольку, поскольку подчинено Sapientia — божественной мудрости. «Scientia — человеческое знание, — утверждает С. Х. Наср, — истинно лишь до тех пор, пока не стремится утвердить независимость своих принципов»⁹¹.

Модернисты склонны умалять значение рационалистических традиций собственной национальной культуры. На их воззрения немало влияет европоцентристская оценка места и роли философии в наследии народов Востока. Развитие научного знания они связывают с обращением к источникам западной мысли⁹².

Религиозные реформаторы признают, что в социально-экономическом и культурном отставании афро-азиатских народов «повинны» их вероучения. Аль-Афгани, например, на вопрос о причинах упадка арабо-мусульманской цивилизации отвечал: «В этом целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему всячески потворствовал деспотизм»⁹³.

В то же время реформаторы настаивают на том, что в *принципе* традиционные вероучения не антагонистичны научному знанию. Более того, по утверждению индусов и буддистов, конфликт между философией и религией — феномен западной культуры; их же учения отличаются полной гармонией, нерасчлененностью форм общественного сознания. Председатель Индийского философского конгресса К. Сатчидананда Мурти заявляет, что Индия никогда не знала «разделения между философией и религией»⁹⁴ и оно неизвестно ей и по сей день. Мусульмане предпочитают говорить о сосуществовании философии и религии при разделе сфер влияния («теория двойственной истины»).

Для реформаторского подхода характерно стремление к переинтерпретации положений своих учений в целях приведения их в соответствие с достижениями современного научного знания. При этом наблюдается тенденция к своеобразному синтезу «восточной» и «западной» философии или по крайней мере к нахождению общих точек соприкосновения. Естественно, что абсорбция элементов западной философии избирательна. Усваивается то, что в какой-то мере созвучно религиозной идеологии и может сочетаться с ней (объективно-идеалистические идеи, интуитивизм, экзистенциализм и т. п.). Так, в трактовке каламовской атомистики (М. Икбал, М. М. Шариф и др.) ясно прослеживается влияние монадологии Лейбница, а в современном толковании этики — идей А. Бергсона и т. д.

Возрожденцы обоих направлений склонны негативно относиться к науке. Их идеализация «чистой» религии проявляется в утверждении, что последняя предвосхитила достижения современного знания⁹⁵, что обращение к разуму не способно духовно обогатить человека, а напротив, порождает в нем сомнения, подрывает веру в божественную истину.

Нужно, однако, иметь в виду, что антирационализм не всегда является безусловным показателем консервативности общей

идеологической позиции. Дело в том, что отрицательное отношение к «свидетельствам разума» может свидетельствовать об оппозиции по отношению к официальной теологии. Г. А. Парвез отвергает рационализм, поскольку он сводится, на его взгляд, к интерпретации слова божьего, интерпретации неадекватной, ложной, всегда субъективной. Мир стал «адам на земле» именно потому, что человек не внемлет «истинному божественному наставлению», заключенному в Коране, полагается на руководство толкователей. Спасение мусульман в отказе от «ложной религии традиционалистов»⁹⁶ — продукта разума и в обращении к Корану — истинному источнику откровения.

Антирационализм возрожденцев-прогрессистов в чем-то сходен с позицией христианских реформаторов, отвергнувших авторитет церкви и поставивших на его место Библию. Оценивая этот факт, Гегель комментировал: «То, что теперь сама Библия стала основой христианской церкви, в высшей степени важно; теперь каждый должен сам учиться по ней; каждый должен иметь возможность, руководствуясь ею, определять свою совесть. Это огромная принципиальная перемена; вся традиция и вся церковная система становятся проблематическими, и принцип авторитета церкви отвергается»⁹⁷. Таким образом, антирационализм возрожденцев-прогрессистов оказывается столь же мнимым, как и весь их ревайвализм.

В XX в., в эпоху научно-технической революции, роль научных знаний в осуществлении социального прогресса столь очевидна, что отрицать ее решаются немногие, пожалуй, только самые фанатичные, невежественные и политически недалководные. Большинство понимает необходимость освоения достижений науки во имя национального возрождения. Открытых ее противников немного, но это не значит, что столь же невелико число противников философии. Поскольку она является «наукой наук» и имеет дело с общемировоззренческими проблемами, в ней усматривают угрозу авторитету веры.

Неудивительно, что религиозные идеологи если не отвергают ценность философского знания, то принижают его по сравнению с откровением.

В рамках религиозной идеологии рационализм не может не быть философским идеализмом. В этой связи уместно напомнить высказывание классиков марксизма о том, что «все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую»⁹⁸. Но, относя религиозную философию к единому с теологией фидеистическому комплексу, нельзя, однако, не видеть того, что даже столь ограниченный рационализм объективно содействует созданию предпосылок для развития научного мышления и в конечном счете способствует социальному прогрессу.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Рецензия из «Neue Rheinische Zeitung Politisch-Ökonomische Revue», № 2,— Т. 7, с. 211. Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даны по второму изданию Сочинений.

² См., например: Зарубежный Восток и современность. Т. 1, гл. V. М., 1974, с. 265; Н. Н. Бектимирова. Буддийская сангха в независимой Кампучии, М., 1981, с. 38; А. В. Малашенко. Официальная идеология современного Алжира, М., 1983.

³ При цитировании Корана здесь и далее указываются номера сур и аятов по русскому переводу И. Ю. Крачковского (М., 1963).

⁴ Цит. по: А. А. Маудoodi. Towards Understanding Islam. Delhi, 1961, с. 89.

⁵ M. Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962, с. 54.

⁶ См.: В. И. Корнев. Тайский буддизм. М., 1973, с. 21.

⁷ Religion and Progress in Modern Asia. Ed. by R. H. Bellah. N. Y., 1965, с. 206.

⁸ Цит. по: Т. П. Тихонова. Секуляристское течение в арабском национализме.—«Народы Азии и Африки». 1981, № 2, с. 80.

⁹ Там же.

¹⁰ В. И. Корнев пишет: «В XIII в. начинается процесс реформации этой религии (буддизма.—М. С.) в области морально-этических представлений» (Тайский буддизм, с. 21). В комментарии к трактату Газали «Воскрешение наук о вере» В. В. Наумкин говорит о попытке Газали создать новую идеологическую систему социального регулирования «путем реформации мусульманской религии» (М., 1980, с. 82). По нашему мнению, в обоих случаях правильнее было бы употреблять термин «реформаторство», а не «реформация».

¹¹ S. H. Nasr. Science and Civilization in Islam. [Б. м.], 1968, с. 21.

¹² Там же, с. 27.

¹³ M. Weber. The Sociology of Religion. L., 1965, с. 269.

¹⁴ См.: А. В. Сагадеев. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии.—Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983, с. 19.

¹⁵ S. L. Gulick. The East and the West. A Study of their Psychic and Cultural Characteristics. Rutland, 1963, с. 41.

¹⁶ В. И. Ленин. Проект программы нашей партии.—Т. 4, с. 228. Работы В. И. Ленина даны по Полному собранию сочинений.

¹⁷ The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 7. N. Y.—L., 1972, с. 99.

¹⁸ M. Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought..., с. 163.

¹⁹ Там же, с. 152.

²⁰ Гегель. Философия истории.—Сочинения. Т. 8. М., 1935, с. 356.

²¹ Там же, с. 357.

²² К. Маркс. Экономически-философские рукописи 1844 года.—Из ранних произведений. М., 1956, с. 581.

²³ См.: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967, с. 358.

²⁴ Ф. Энгельс. Положение Англии. Восемнадцатый век.—Т. 1, с. 604.

²⁵ Цит. по: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, с. 23.

²⁶ «И благое, и приятное приходят к человеку; разумный по размышлению различает их. Разумный предпочитает приятному благое, неразумный же ради мирского благополучия выбирает приятное» (The Principal Upanisads. Transl. & Ed. by S. Radhakrishnan. L., 1953, с. 608).

²⁷ Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма, с. 23.

²⁸ См.: J. N. Farquhar. Modern Religious Movements in India. Delhi, 1967, с. 40.

²⁹ См.: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма, с. 52.

³⁰ См.: Э. Д. Талмуд. Цейлон—Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX—начало XX в.), М., 1973, с. 224.

³¹ Цит. по: Н. Thomsen. The New Religions in Japan. Tokyo, 1963, с. 216—217.

³² С. А. Арутюнов, Г. Е. Светлов. Старые и новые боги Японии. М., 1968, с. 143.

- ³³ Цит. по: Н. И. Ворончанина. Культурные преобразования в современном Тунисе. М., 1978, с. 56—57.
- ³⁴ Там же, с. 38.
- ³⁵ Цит. по: M. U. Parikh. Brahman Sri Keshab Chandra Sen. Delhi, [б. г.], с. 36.
- ³⁶ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 1. Calcutta, 1964, с. 474.
- ³⁷ Там же, с. 93.
- ³⁸ Цит. по: Ch. Adams. Islam and Modernism in Egypt. L., 1933, с. 132.
- ³⁹ Цит. по: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма, с. 13.
- ⁴⁰ См. там же, с. 64.
- ⁴¹ К. Маркс. Британское владычество в Индии.—Т. 9, с. 136.
- ⁴² The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 5. 1964, с. 51.
- ⁴³ Там же, с. 94.
- ⁴⁴ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 1. с. 38.
- ⁴⁵ M. Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought..., с. 71.
- ⁴⁶ Там же, с. 72.
- ⁴⁷ Там же, с. 72.
- ⁴⁸ Цит. по: M. Sarkisianz. Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution. The Hague, 1965, с. 132.
- ⁴⁹ Ф. Энгельс. Диалектика природы.—Т. 20, с. 515.
- ⁵⁰ Сайид Ахмад-хан. Тахзиб уль-ахлак (Цивилизация). Т. 2. Лахор, 1913, с. 206.
- ⁵¹ В соответствии с каноническим исламом добро от бога, а зло — от человека: «Что постигло тебя из хорошего, то от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя» (4 : 1).
- ⁵² См.: Сайид Ахмад-хан. Тахзиб уль-ахлак, с. 170—172.
- ⁵³ См.: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма, с. 101.
- ⁵⁴ Цит. по: И. В. Всеволодов. Бирма: религия и политика. М., 1978, с. 149.
- ⁵⁵ Цит. по: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма, с. 101.
- ⁵⁶ См.: Э. Д. Талмуд. Цейлон, с. 225.
- ⁵⁷ Цит. по: Н. Н. Бектимирова. Буддийская секта в независимой Кампучии, с. 50.
- ⁵⁸ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 1, с. 42.
- ⁵⁹ Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—Т. 21, с. 314.
- ⁶⁰ Sri Aurobindo. Speeches. Pondicherry, 1952, с. 6.
- ⁶¹ Цит. по: В. С. Костюченко. Интегральная веданта. М., 1970, с. 46.
- ⁶² См.: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма, с. 116.
- ⁶³ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 1, с. 39.
- ⁶⁴ См.: И. В. Всеволодов. Бирма: Религия и политика, с. 151.
- ⁶⁵ E. Sarkisyanz. Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, с. 171.
- ⁶⁶ «Аль-Хилал». 1.01.1913 (урду).
- ⁶⁷ Цит. по: M. Desai. Maulana Abul Kalam Azad. A Biographical Memoir. L., 1941, с. 56.
- ⁶⁸ Цит. по: M. Collis. Into Hidden Burma. L., 1953, с. 130.
- ⁶⁹ Цит. по: Зарождение идеологии национально-освободительного движения, с. 169.
- ⁷⁰ Цит. по: Дж. Неру. Открытие Индии. М., 1955, с. 129.
- ⁷¹ См.: О. В. Мезенцева. Место и роль индуизма в идеологии движения бхудан.—Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983, с. 227.
- ⁷² Цит. по: H. A. R. Gibb. Modern Trends in Islam. Chicago, 1950, с. 91—92.
- ⁷³ H. Alatas. The Democracy of Islam. The Hague—Bandung, 1956, с. 26.
- ⁷⁴ N. Sihanouk. Notre socialisme bouddhique. Phnompenh, 1965, с. 8.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Иштракнатна аль-арабия (Арабский социализм). Каир, 1961, с. 56—57 (араб.).
- ⁷⁷ См.: А. И. Ионов. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. М., 1972, с. 166.

- ⁷⁸ Н. А. Наким, *Islam and Communism*, Lahore, 1953, с. 185.
- ⁷⁹ Цит. по: А. Г. Бельский. К вопросу о религиозно-философских основах концепции «истинного национализма» индусских коммуналистов.—Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971, с. 11.
- ⁸⁰ Там же, с. 18.
- ⁸¹ Цит. по: R. P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers*. L., 1969, с. 244.
- ⁸² Report of the Court of Inquiry Constituted under Punjab Act II of 1954. Lahore, 1954, с. 102.
- ⁸³ Попытка реализации этого идеала предпринята в конституции Ирана 1979 г.
- ⁸⁴ Цит. по: А. Г. Бельский. К вопросу о религиозно-философских основах концепции «истинного национализма»..., с. 20.
- ⁸⁵ Цит. по: Ahmad Nafis. *The Jana Sangh and the Muslims*. Delhi, [б. г.], с. 17.
- ⁸⁶ «Organiser», 20.10.1960, с. 7.
- ⁸⁷ Г. Парвез. Селим ке иам (К Селиму). Т. I. Карачи, 1953, с. 74 (урду).
- ⁸⁸ G. A. Parwez. *Islamic Ideology*, с. 23.
- ⁸⁹ Цит. по: О. В. Мезенцева. Место и роль индуизма в идеологии движения бхудан.—Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983, с. 213.
- ⁹⁰ Нитирэн (1222—1282) пытался «очистить» буддизм, наставляя на безусловности авторитета сутры Лотоса.
- ⁹¹ S. H. Nasr. *Science and Civilization in Islam*. [Б. м.], 1968, с. 27.
- ⁹² Знарок и почитатель европейской буржуазной культуры А. Гупта утверждает, что «Запад поставял и всегда будет поставял учителей по всем областям знания» (цит. по: А. Д. Литман. *Философская мысль независимой Индии*. М., 1966, с. 43).
- ⁹³ J. Afghani. *Response d'al-Afghani à Renan*.—J. Afghani. *Refutation des matérialistes*. P., 1942, с. 184.
- ⁹⁴ K. S. Murty. *Evolution of Philosophy in India*. Waltair, 1952, с. 276.
- ⁹⁵ См., например: Krishna Raghuvir. *The Sacred Science*. Jamuna Nagar, 1957, с. 94, 95, 108.
- ⁹⁶ Цит. по: S. McDonough. *The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburg, 1970, с. 46.
- ⁹⁷ Гегель. *Философия истории*.—Сочинения. Т. 8. М., 1935, с. 389—390.
- ⁹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. *Немецкая идеология*.—Т. 3, с. 536.

І. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА (онтологический и этический аспекты)

А. В. Сагадеев

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ В АРАБСКИХ СТРАНАХ

В эпоху арабского возрождения — Нахды, когда на Арабском Востоке возникло самостоятельное реформаторское движение, страны Магриба находились в колониальной зависимости от Франции, а Египет, Сирия, Ливан, Палестина, Ирак, Аравия так или иначе подчинялись Османской империи с султаном-халифом во главе.

В первой группе стран проводимая Францией политика «прямого управления» и ассимиляторства определила однозначную, исламистскую ориентацию массового сознания и идеологии освободительного движения, между тем как в Египте, Сирии и Ливане, где особенно активно возрождались общественная мысль, дело обстояло намного сложнее. Местная буржуазия и интеллигенция здесь оказались под действием своеобразного магнитного поля, каждый из полюсов которого и притягивал их к себе и отталкивал. Европа привлекала научно-техническими достижениями, идеалами свободы и демократии, однако отталкивала своими империалистическими притязаниями; с Высокой Портой как с оплотом антиимпериалистического панисламизма связывались надежды на избавление от колониального господства, но она же олицетворяла «восточный деспотизм», культурную стагнацию и отсталость. Именно тогда, по словам М. А. аль-Алима, в сознании и идеологии арабской буржуазии появился «дуализм земли и неба», который и поныне воспроизводится в общественной мысли Арабского Востока, «ибо отсталость докапиталистических структур, смешанных с зависимыми капиталистическими структурами,—со времен Нахды главная черта современного состояния арабских стран»¹.

Вызов «земли» в рамках ислама приняли последователи аль-Афгани, задавшиеся целью «рационализировать» веру соответственно с требованиями эпохи. Рационализации религии способствовало возрождение интереса к забытому, казалось бы, философскому наследию. В 1857 г. в Каире было опубликовано «Введение» Ибн Халдуна, после чего арабские читатели получили возможность приобретать печатные издания трудов аш-Шахрастани, аль-Газали, Ибн Рушда, Мискавейха, Ибн Сины, аль-Фараби. Особенно был велик интерес к Ибн Рушду, которо-

му посвящалось и первое монографическое исследование по истории арабо-мусульманской философии — книга Фараха Антуна «Ибн Рушд и его философия» (1902). Хотя в трактовке философских взглядов андалусского мыслителя арабские просветители находились под заметным влиянием Э. Ренана и допускали подчас грубые ошибки, эти взгляды во многом определили и рационалистический метод толкования священных текстов и проблематику сочинений первых реформаторов — вопросы вечности мира, причинности, свободы воли и т. п., которые рассматривались, однако, не как самостоятельные философские темы, а, по существу, как часть экзегетики.

Арабские реформаторы («муслихун», от глагола *аслаха* со значением «исправлять», «улучшать»), разумеется, не ставили перед собой цель исправлять или реформировать ислам как определенную систему догм. Мухаммад Абдо, Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, Рашид Рида, Абдаллах Недим и другие, напротив, призывали своих единоверцев вернуться на путь «праведных предков» (ас-салаф ас-салих), очистить ислам от позднейших наслоений, превративших его в набальзамированный труп, «исправить» мусульман, а тем самым и положение дел в мусульманской общине, находившейся в плачевном состоянии, в чем одинаково повинны и европейцы и жертвы колониальной экспансии. Они были убеждены в том, что фундаментальные положения ислама актуальны для всех времен и исповедующих его народов. В исламе нет ничего, говорили они, что противоречило бы требованиям современной цивилизации, и задача состоит в том, чтобы истолковать его непреходящие принципы применительно к сегодняшнему дню, отказавшись от механического перенесения интерпретаций, приспособленных к иным историческим условиям. Их практические рекомендации в общем сводились к одному — сделать все, чтобы научно-технические достижения Запада стали достоянием мусульманского Востока, но при этом сохранить верность духовным и нравственным принципам ислама, обогатив их идеями конституционализма, парламентаризма и социальной справедливости.

Хотя лозунгами реформаторов вдохновлялись многие общественные и политические деятели (включая лидера египетской революции 1919 г. Саада Заглула), отсутствие в этом движении организационного единства, недостаточная широта социальной базы и неуклонная секуляризация общественно-политической жизни вели к отеснению их идеологии более разработанными и конкретными программами. «Тезисы реформаторов, касающиеся социально-экономических проблем, были или слишком робкими, или ничего не значащими в глазах передовых представителей общества, которые оказались вовлеченными в борьбу за политические, социальные и экономические преобразования и вдохновлялись не столько ссылками на Коран, сколько национальными хартиями, политическими программами и экономическими планами»².

После достижения арабскими странами независимости и укрепления в них капиталистических отношений лозунги религиозного реформаторства, первоначально направленные против средневековой отсталости, на развитие общества на началах свободного предпринимательства и утверждение самобытности перед лицом отождествляемого с христианством западного империализма, оборачивались апологией сложившегося положения вещей, утверждением исключительности ислама и противодействием проникновению «посторонних» идей, в особенности же марксистских. «Салафизм», призыв возвратиться к ценностям и нормам жизни «праведных предков», для передовых умов послеколониального арабского мира стал синонимом ретроградства и обскурантизма.

К крупнейшим представителям апологетического течения в мусульманской мысли, или, как его иногда именуют, «нового калама»³, относится Сайид Кутб. Он отстаивал в своих работах тезис о превосходстве ислама над христианством, превосходстве, обусловленном тем, что первый не делает различия между мирской и духовной сторонами человеческой жизни и потому является подлинно гуманистической религией. Это, пишет Кутб, «реалистический идеализм», или «идеалистический реализм», который в отличие от христианства никогда не выступал против науки и от которого, наоборот, берет начало опытная наука в Европе.

Естественно, что ислам как самодостаточная система, по убеждению Кутба, никогда не нуждался и ныне не нуждается в каких-либо дополнительных философских идеях. «Ни у Ибн Сины, ни у Ибн Рушда, ни у аль-Фараби, ни у кого еще из так называемых философов ислама не чувствуется подлинно исламского миропонимания, ибо их философия — не что иное, как чуждая ему по духу тень древнегреческой философии. У ислама есть свое цельное и самобытное миропонимание, раскрывающееся в его истинных основоположениях, в Коране и хадисах, в житии пророка и его практических наставлениях»⁴. Мало того, всякое философское учение, если его элементы так или иначе проникнут в ислам, может только привести к порче его, так же как любая посторонняя деталь, попади она в какой-нибудь точный механизм, способна привести его в негодность. «Я останавливаюсь здесь на этом потому, — объясняет Кутб, — что многие из тех, чья культура и мысли содержат в себе посторонние элементы, заимствованные из чужеродных систем, полагают, будто, насыщая ислам такими элементами, они придают ему новую силу. Но это глубочайшее заблуждение, ведущее только к порче ислама и лишаящее его дух дееспособности, иллюзия, за которой таятся не признаваемые открыто пораженческие настроения»⁵.

Идеологические взгляды Сайида Кутба и близкие им апологетические идеи Мухаммада аль-Газали оказались перекликающимися с теоретическими установками ассоциации «Бра-

тья-мусульмане», основанными на синтезе панисламизма и арабизма, и таких представителей исламизма, как Мухаммад аль-Бахи, который в книге «Современная исламская мысль и ее отношение к западному империализму» (1957) обрушивается на марксистов, логических позитивистов и приверженцев иных философских направлений, считающих религиозные верования предрассудком, а равно на мусульманских модернистов и реформаторов, трактующих учение ислама, подобно Мухаммаду Икбалу, с помощью «западных методов» и в свете западной философии или использующих «западные» средства литературного анализа при изучении священных текстов Корана, как это делал Таха Хусейн.

В противоположность этим авторам, отличающимся доктринальной нетерпимостью, другие мусульманские мыслители, количественно уступающие апологетам, высказывались за резкое уменьшение числа «вечных» богооткровенных истин, за секуляризацию общественной и политической жизни и отмену опеки над ней религии. Первым с подобными призывами выступил Али Абд ар-Разик. Через четверть века его идеи были подхвачены Халидом Мухаммадом Халидом, выступившим как пропагандист гуманистической философии в рамках откровения. Отцом этой философии он считал Сократа, который своим призывом познать себя подготовил теоретическую базу для распространения гуманизма в богооткровенных религиях — христианстве и исламе. Миссия Иисуса и Мухаммада писал Халид Мухаммад Халид, заключалась в том, чтобы наставить человека на путь избавления от невежества и таклида, к осознанию своего величия безотносительно к тому, к какой расе или нации он принадлежит. Иисус провозгласил человека центром Вселенной, а Мухаммад освободил его сознание от предрассудков и помог ему понять свое право вести мирские дела по собственному усмотрению.

Точку зрения Халида Мухаммада Халида можно считать промежуточной между исламистски ориентированной мыслью и нейтральной в вероисповедном плане религиозной философией, первым шагом к которой было выведение из сферы религии мирского существования, поскольку ислам не только мировоззрение, но и определенный «образ жизни», сакрализованная форма регуляции межчеловеческих отношений. Конфессионально индифферентные формы религиозной философии, особенно характерные для Ливана с его смешанным, христианско-мусульманским населением и буржуазной интеллигенцией, ориентированной и на Запад и на Восток, представлены рядом имен, таких, как Камаль Юсуф аль-Хадж, Аббас Махмуд аль-Аккад, Осман Амин, Юсуф Карам. Большинству из них свойственны пристальное внимание к проблеме человека в его земном и «трансцендентном» измерении, провозглашение гуманистических принципов, утверждение активного начала личности, попытки примирения разума и веры, разума и интуиции и доказатель-

ства бытия бога с помощью рациональных доводов и данных современной науки.

Проблема соотношения религий, с одной стороны, и научно-го философского знания — с другой, особое решение получает в работах «мусульманских левых», концентрирующихся в 80-х годах вокруг издаваемого в Каире периодического сборника «Аль-Ясар аль-ислами» («Мусульманские левые») и выпускаемого в Тунисе журнала «футурологической» мусульманской мысли под названием «21—15» (указание на грядущий и только что начавшийся века по христианскому и мусульманскому летосчислению). «Мусульманские левые», исходя из факта глубокой религиозности народных масс и «инструментализации» ислама различными социальными группами, ставят своей задачей сознательное использование религии для достижения демократических целей, освобождения трудящихся от гнета эксплуатации и на этой основе выражают готовность сотрудничать и вступить в диалог со всеми демократическими и патриотическими силами, включая марксистов.

Решая указанную проблему, «мусульманские левые» отправляются от тезисов, сформулированных одним из их иранских единомышленников, Али Шариати. Интеллектуал, писал он, пытающийся вести мусульманское общество куда-то на атеистической основе, оттолкнет массы, и те окажутся в объятиях реакции и империализма, выдающих себя за защитников религии. «Если ты историк или философ, можешь как угодно интерпретировать религию и рассматривать ее с какой угодно позиции. Но если ты интеллектуал, ты не должен рассматривать ее с чисто интеллектуальной и научной точки зрения. Ты сам обязан определить особую для твоей религии социальную роль, ибо твоя ошибка будет не оплошностью некоего автора, а ошибкой общественного деятеля... ошибкой продолжателя дела пророка»⁶.

Интеллектуалу, работающему в среде верующих, надлежит, по убеждению Али Шариати, активизировать «исламское протестантское движение», покончить с застоем, в котором повинны люди, выступающие от имени религии, дабы 1) в качестве культуртрегера очистить культурные ценности от наслоений, ввергших общество в состояние стагнации; 2) довести до сознания общества наличие социальных и классовых противоречий; 3) сблизить интеллигенцию и массы, поставив религию на службу земной жизни; 4) выбить из рук реакционных и империалистических сил оружие религии, используемое ими в своекорыстных целях; 5) ликвидировать факторы, приведшие к застою, и использовать те же факторы для самоутверждения и отпора культурной экспансии Запада; 6) через «исламское протестантское движение» изжить традиционалистский дух, отравивший религию масс, и воспитать в них дух критический и оппозиционный. «Массам нужна сознательность, а интеллектуалу у нас нужна вера»⁷.

«Мусульманские левые», отдавая себе отчет в том, насколько трудно или даже невозможно поднять погрязшие в невежестве и религиозных предрассудках массы на революционные действия с помощью философских теорий, доступных лишь узкому кругу интеллигенции, решают проблему коммуникации между массами и революционной интеллигенцией примерно так же, как решали вопрос о взаимосвязи «аль-хасса» и «аль-амма», философски образованной элиты и широкой верующей публики передовые мыслители мусульманского средневековья. Речь идет об использовании самой же религиозной символики для создания общественных условий, благоприятствующих достижению человеком «гражданского» и «интеллектуального» счастья, в частности освобождению его от пут превратного, религиозного мировоззрения и переходу к мировоззрению философскому, научному. Только коммуникация эта, полагают «мусульманские левые», установится не в будущем идеальном обществе, а в ходе революционного действия масс, об особых интересах коих средневековые философы не думали. Что же касается веры интеллектуала, о которой говорил Али Шарияти, то в интерпретации одного из ведущих идеологов рассматриваемого идейного течения, Хасана Ханафи,—это «вера в прогресс и благо народов. Потому и европейский атеизм был подлинной верой, коль скоро он вел к благу чаще, чем религия»⁸.

Конечно, о мировоззренческих установках «мусульманских левых» нельзя судить на основании буквального понимания их высказываний в печати, ибо здесь они как раз и вступают в контакт с широким читателем и, подобно средневековым арабским философам, вынуждены следовать ими же самими разработанным «правилам игры». Что предельной их целью является ликвидация социальных условий, питающих религиозное мировоззрение, а значит, и самого этого мировоззрения, можно выявить, лишь учитывая употребляемые ими иносказания.

Перечисленные выше типы религиозной мысли, перераставшие в религиозную философию, допустимо объединить в одно направление, характеризующееся относительно эндогенным развитием. Относительно эндогенным потому, что оно взаимодействовало с европейскими философскими системами или будучи реакцией на них, или воспринимая отдельные их положения и понятия. Другое направление представлено учениями западного происхождения, перенесенными на арабскую почву и приспособленными к местным реалиям.

В начале текущего столетия, а также в немалой мере и в период между двумя мировыми войнами для развития на Арабском Востоке профессиональной философии, особенно западных ее вариантов, не было соответствующих объективных условий — ни современных философских кадров, ни должным образом подготовленной читающей публики. Идеи Дарвина, поднятые до уровня философской значимости и оказавшие революционизирующее действие на общественное сознание арабов,

идеи Спенсера, Руссо, Ницше и некоторых других европейских ученых и мыслителей популяризировались писателями и публицистами, не имевшими специальной подготовки. Единственным университетом, где велось преподавание философии в современном ее понимании, стал открывшийся в 1925 г. государственный Каирский университет.

Положение существенно изменилось после окончания второй мировой войны и обретения арабскими странами политической независимости. Отделения философии в рамках гуманитарных факультетов были созданы в Дамаске, Багдаде, Аммане, Бенгази, Рабате, Хартуме, Кувейте и Алжире. В Ливане, Сирии, Тунисе, Алжире, Марокко, где система просвещения была построена по французскому образцу, преподавание философии было введено даже в средних учебных заведениях. Иной стала и читающая публика — более светски образованной, с более широким кругозором и более высокими интеллектуальными запросами. Со второй половины 30-х годов наряду с продолжавшейся, но уже на уровне современных, критических изданий публикацией памятников средневековой арабо-мусульманской мысли стали появляться переводы образцов западной философии — трудов Аристотеля, Декарта, Лейбница, Бергсона, Дьюи, Рассела и др., монографии по всеобщей истории философии и об отдельных мыслителях.

Поскольку вся арабская философия так или иначе идеологически «ангажирована», это второе ее направление в более или менее явной форме примыкает к идеологии арабского национализма (то же относится частично и к первому направлению, хотя большинство его приверженцев «по определению» выражает идеологию исламизма). Некоторые из пропагандистов западных учений претендуют на то, что именно они разрабатывают подлинно арабскую «национальную» философию, а поскольку ислам считается важнейшей частью национального наследия, уже одно это обстоятельство побуждает их учитывать в своих теоретических построениях религиозный фактор.

Общественная мысль арабских стран включает все три главные направления современной буржуазной философии: объективно-идеалистическое, антропологическое и позитивистское. Наименьшей популярностью здесь пользуется первое, ибо к западной философии либеральная арабская интеллигенция обращается в поисках того, чего не может дать «доморощенная» философия религиозной ориентации, — предельных оснований свободы личности и научного знания, а объективный идеализм в этом отношении способен предложить не намного больше, чем религиозная философия.

Среди представителей объективного идеализма можно назвать неогегельянца Имама Абд аль-Фаттаха Имама. В книге «Диалектический метод Гегеля» (1968) и более поздних статьях он пытается доказать актуальность и революционность гегелевской диалектики и опровергнуть марксистскую философию как

чуждую всякой революционности разновидность эмпиризма и позитивизма. Ближайшим же образом его критика направлена против «распространенного в арабской литературе вообще и философской особенно тезиса, который сводится к тому, что прогрессивен только материализм, тогда как идеализм реакционен и консервативен»⁹.

Чтобы доказать противоположный тезис, Имам Абд аль-Фаттах Имам обращается к работе Г. Маркузе «Разум и революция», вдохновляясь содержащейся в ней критикой эмпиризма как метода, не способного привести к отрицанию существующих общественных порядков и аргументировать необходимость революционных действий. «Недостаточный радикализм» диалектики Маркса арабский неогегельянец объясняет влиянием буржуазного «конформистского» позитивизма и потому считает себя вправе ставить на одну доску Локка, Юма, современных позитивистов и марксистов и говорить о «материализме всех оттенков» как едином течении, абсолютизирующем эмпирическую реальность и тем обнаруживающем свой социальный консерватизм.

Связь объективного идеализма Гегеля с национальной философской и религиозной традицией Имам Абд аль-Фаттах Имам устанавливает таким образом: гегелевская концепция абсолютной идеи как предельной реальности, могущей быть ограниченной только самой же этой идеей, соответствует религиозной концепции бога, в частности той, которая разрабатывалась в арабо-мусульманской философии, где она передавалась термином «чистый разум». Иными словами, рассуждает ученый, религия выступает опорой идеализма, ибо мир, с религиозной точки зрения, есть неистинное бытие, он конечен и представляет собой не нечто предельное и абсолютное, а только внешнее обнаружение истинного бытия — бога.

Философия Гегеля, однако, не пользуется сколько-нибудь заметной популярностью у либеральной арабской интеллигенции. У последней она ассоциируется с глобальной схемой движения анонимного и бесстрастного абсолютного духа, в котором исчезают уникальные человеческие судьбы и ситуации и необходимость которого сродни неумолимому «кисмету» старорелигиозной идеологии. В гораздо большей степени умонастроениям этой интеллигенции соответствуют учения антропологического направления, прежде всего философия экзистенциализма; импульсом для ее распространения в арабских странах послужили катастрофы второй мировой войны, драматические перипетии общественной и политической жизни внутри арабского мира, противоречивые чувства, порожденные столкновением старой культуры с культурными установками и ценностями современности.

Самым известным представителем экзистенциальной философии на Арабском Востоке является Абд ар-Рахман Бадави. Следуя в «аналитике человеческого бытия» за Хайдеггером и

некоторыми другими западными экзистенциалистами, Бадави противопоставляет неистинному бытию объектов истинное бытие субъекта, проявляющееся в «творческой активности» индивида в форме свободного выбора. Оно описывается как «непроницаемое», изолированное от других небытием, которое выступает конституирующим моментом бытия-в-мире, образуя основу бесконечных возможностей и их свободного выбора. Связь с другими устанавливается только через действие, необходимое для осуществления возможностей. Свой бытийный статус, экзистенцию он постигает в эмоциях и актах воления, исходящих из свободы выбора, особенно когда последний сопряжен с риском, сопутствующим иррациональным или нецеленаправленным действиям. Опираясь на экзистенциальную диалектику, философ конструирует систему «категорий интуиции», относящихся к сферам эмоции и воли, в каждой из которых эти категории образуют триады, состоящие из тезиса, антитезиса и их напряженного единства (страдание — радость — радостное страдание и т. д.).

Абд ар-Рахман Бадави — экзистенциалист атеистического направления. Более того, он автор одной из самых смелых в арабской историко-философской литературе книг, «Истории атеизма в исламе» (1944), запрещенной египетскими властями вскоре после ее выхода в свет. Египетский философ характеризует атеистический экзистенциализм как основу «нового арабского гуманизма» и в то же время пытается найти его аналог в средневековом суфизме, очищенном от религиозной «скорлупы». К главным же принципам гуманизма он относит: 1) убеждение, что человек есть мера всех вещей и единственный критерий ценности; 2) провозглашение разума основным орудием познания, помогающим человеку подчинить себе природу и начать штурм неба — царства божества; 3) культ природы, в которой человек видит отражение своей духовной сущности; 4) веру в непрерывный прогресс человечества; 5) обостренное чувство прекрасного. Все эти принципы изначально присущи средневековой арабо-мусульманской культуре, заявляет Бадави, отвергая противоположный тезис ряда западных авторов. В этом он прав, да вот беда — в полной мере перечисленные принципы были свойственны арабо-мусульманским философам (фаласифа), но не суфиям.

Экзистенциализм Абд ар-Рахмана Бадави вызвал в религиозных кругах яростное возмущение. И это неудивительно: философ открыто выступал против «бессмысленных средневековых форм подавления личности» в лоне религии, отрицал существование бога (а оно в исламской мысли трактуется как вневременно-вечное) на том основании, что противопоставление вневременной вечности времени есть плод болезненной фантазии, с помощью которой человек пытался отогнать от себя страх перед своей конечностью и историчностью. К тому же Бадави изучал житие пророка Мухаммада методами психоанализа.

Религиозный экзистенциализм представлен работами Закария Ибрахима. Человек, полагает он, стоит перед лицом враждебного ему «другого» — объективированного мира. Однако это «на руку» человеку, ибо он осознает себя именно через отрицающее его и противостоящее ему «другое». Противоречие между ними снимается тем, что индивид трансцендирует свою конечность, осуществляя переход к богу, который раскрывается перед ним благодаря свободе и конечности. Индивид, таким образом, есть по природе существо религиозное, хотя религиозность свою он может трактовать как атеизм. В частности, и марксизм есть род религии, стремящейся создать на земле бесконечную райскую жизнь.

Начиная с 50-х годов, когда популярность экзистенциализма достигла апогея, стали появляться исследования, авторы которых пытались восстановить в правах общественно-исторические определения человеческой деятельности, выносимые экзистенциалистами «за скобки» и даже не упоминаемые Бадави при перечислении принципов гуманизма. Появление этих исследований, разумеется, стимулировалось прежде всего большими общественно-политическими задачами, вставшими перед арабскими странами в послеколониальный период, но часть из них по своему содержанию отталкивалась от экзистенциализма и старалась преодолеть его субъективистскую ограниченность, обращаясь к философии персонализма.

К таким исследованиям относятся работы Мухаммада Ази-за Лахбаби. Его «реалистический персонализм» не признает жизни субъекта вне общества: оно предшествует личности и формирует ее с самого рождения. Однако Лахбаби отрицает и возможность концептуального ее познания, поскольку она пребывает в постоянном процессе персонализации, охваченная «порывом к освобождению», жадной идеала — Человека как воплощения доминирующей ценности эпохи. Вместе с тем и среда у него описывается лишь как конгломерат личностей, объединенных верой в определенные духовные ценности, преимущественно нравственные и эстетические. Критикуя иррационалистический субъективизм экзистенциалистов за стремление обнаружить подлинное бытие человека вне его конкретного исторического существования, Лахбаби постулирует единство внутренней и внешней деятельности; но речь здесь идет не о практическом отношении человека к миру, а о внутренней духовной работе индивида, о сознательном опыте Я, постигающего себя в своих измерениях».

Решение проблемы отчуждения философ ищет в преодолении крайностей толкования свободы Бергсоном («чистая субъективность») и экзистенциалистами («субъективность, объективированная в проекте»), с одной стороны, и марксизмом («чистая субъективность предвидения») — с другой, в русле персонализма, который «пытается осветить „проект предвидения“, всячески стараясь спасти участие духа». В действительности же

все сводится к деятельности духа, а пренебрежение политико-экономическим и социологическим анализом социальных отношений превращает его концепции «персонализированного общества» и «персонализированной цивилизации» в утопические мечтания. «Персонализированное общество» Лахбаби не отменяет частную собственность, а лишь гуманизирует ее, оно охвачено «порывом к освобождению», который совпадает с гегелевским «прогрессом в сознании свободы», и объединяемо «религией союза личностей».

Игнорирование базисных причин порождаемых капитализмом противоречий не позволяет марокканскому персоналисту понять и истинную природу ненавистного ему колониализма. Последний характеризуется как результат «раздвоения личности» общечеловеческой цивилизации, приведший к тому, что ее внутренняя, духовная жизнь сосредоточилась на Востоке, а внешняя, материальная — на Западе. Выход из этого положения Лахбаби видит в проведении реформ морального и социального порядка во всемирном масштабе, в «персонализации» человечества, устанавливающей равновесие между материальными и духовными сторонами цивилизации, и соблюдении всеми народами наряду с «классическими» нормами нравственности (возлюбить ближнего и т. п.) моральных требований современности (противоборствовать расизму и шовинизму, защищать мир и т. д.). Мухаммад Азиз Лахбаби при этом подчеркивает, что ислам наряду с иудаизмом уже много веков «сеет зерна персонализма», и указывает на те места в Коране, где утверждается «персоналистское правило непрерывной реадaptации», предусматривающее установление полного равновесия между духовной и материальной жизнью, и излагается концепция общества как «коллективной личности», или «личности личностей».

Ливанский персоналист Рене Хабаши, критикуя атеистический экзистенциализм Сартра, пытается преодолеть чувство абсурда, отчуждение Я от «другого» с помощью религиозной морали, призывами к состраданию, которое он рассматривает как один из главных двигателей исторического прогресса. В мировоззренческой области он предлагает сочетание экзистенциализма с эссенциализмом средневековой философской и религиозной мысли Арабского Востока, обеспечивающее одновременно равновесие между современностью и прошлым. В культурологическом плане Хабаши всемерно акцентирует общность цивилизаций, возникших в районе Средиземноморья, и, подобно некоторым другим мыслителям Ливана,—генетическое родство арабов с народами Европы в сфере духовного производства.

Третье направление современной западной буржуазной философии отражено в творчестве египетского логического позитивиста Заки Нагиба Махмуда. Свое философское кредо этот мыслитель считает лучшим средством если не для преодоления, то для оправдания расколотости сознания у современного ара-

ба «дуализмом земли и неба», обозначающим также дуализм западных и восточных начал, настоящего и прошлого. В противоположность теоретикам, исходящим из тезиса, что если первый член этих оппозиций связан с современным, но не арабским, то второй — с арабским, но не современным, и пытающимся поэтому признать одно и отвергнуть другое, Заки Нагиб Махмуд причисляет себя к тем, кто «нащупывает путь к формированию культуры, способной обеспечить сосуществование западной науки и ценностей арабского наследия или такой их симбиоз, при котором они образовали бы некое органическое единство»¹⁰. У него это означает прежде всего симбиоз знания и веры. Примирение же их достигается Заки Нагибом Махмудом на основе положения, согласно которому принцип противоречивости применим только к научным, чувственно верифицируемым суждениям, тогда как ценностные суждения (к ним философ относит не только нравственные и эстетические суждения, но и те, коими оперирует религия) выходят за рамки науки и зависят исключительно от образа жизни того или иного общества.

Отвергнув право религиозных, как и всяких метафизических, суждений претендовать на истинность, Заки Нагиб Махмуд, естественно, вызвал на себя огонь теологической критики, обличавшей позитивиста в том, что он «губит и религиозные, и этические, и эстетические ценности, поскольку, ограничивая истинность рамками непосредственного опыта, превращает их в бессмыслицу»¹¹. Из духовного наследия арабов египетский позитивист берет за образец мутазилизм с его рационалистическим методом и ашаризм с его скептическим и агностицистским отношением к «метафизическим» проблемам.

Выбор этот вполне понятен и наглядно демонстрирует место, занимаемое логическим позитивизмом в борьбе по поводу соотношения научного и религиозного мировоззрения на современном Арабском Востоке. Поучительно сравнить его с выбором, сделанным «мусульманскими левыми». В вопросах религии, говорят они, мы следуем мутазилизму, поскольку выступаем «за рационализм, свободу, господство над природой и демократию», а в философии — Ибн Рушду, ибо этот мыслитель «не поступает своей преданностью разуму ради мистицизма, как это делается в наши дни, и не готов верить в нарушение законов природы ради признания потусторонних сил, как это бывает у нашего поколения»¹². «Мусульманские левые» борются за то, чтобы вывести массы из плена религиозных предрассудков, мешающих их освобождению, и помочь им выработать позитивное мировоззрение, в котором потусторонним силам практически не оставалось бы места. Заки Нагиб Махмуд же, изгоняя эти предрассудки из сферы науки, позволяет им заполнять мировоззрение в форме ценностных суждений и в то же время отказывает в праве на существование научному мировоззрению как «метафизическому предрассудку».

В 1905 г. в работе «Социализм и религия» В. И. Ленин писал: «Было бы нелепостью думать, что в обществе, основанном на бесконечном угнетении и огрубении рабочих масс, можно чисто проповедническим путем рассеять религиозные предрассудки»¹³. Эти слова для последователей научно-материалистической философии в арабском мире звучат тем актуальнее, что религиозные убеждения в массовом сознании здесь занимают гораздо более значительное место, чем в России начала XX в. Вот почему арабские марксисты заявляют: «Суть вопроса с точки зрения марксизма состоит не в критике неба, а в критике земли»; «борьба... ведется не по вопросу о боге, она должна быть в основном борьбой против дьявола — дьявола невежества, отсталости, эксплуатации, империализма и сионизма»¹⁴. В позиции арабских марксистов по отношению к религии главное внимание уделяется борьбе против использования ислама внутренней и внешней реакцией, изучению и пропаганде материалистических тенденций и традиций свободомыслия в духовном наследии, равно как развертывавшихся под знаменами ислама народных движений за национальное и социальное освобождение. Вместе с тем они предпринимают немало усилий для критики идеалистической философии и социологии, защиты диалектического и исторического материализма от нападок буржуазных теоретиков и распространения идей марксизма-ленинизма в широких кругах арабской общественности.

¹ М. А. Е1 Alem. Le dualisme «terre—ciel» dans la pensée arabo-musulmane contemporaine.— «Pensée». 1982, № 229, с. 90.

² А. Мерад. Reformism in Modern Islam.— «Cultures». 1978, vol. 4, № 1, с. 125.

³ М. Фахри. Дирасат фи-ль-фикр аль-арабийй (Исследования по арабской мысли). Бейрут, 1977, с. 247.

⁴ С. Кутб. Аль-адала аль-иджтимаийя фи-ль-ислам (Социальная справедливость в исламе). [Б. м.], 1969, с. 20—21.

⁵ Там же, с. 97—98.

⁶ А. Шариаги. Аль-муфаккир ва-масулиййатуху фи-ль-муджтама (Интеллектуал и его социальная ответственность).— «Аль-Ясар аль-исламийй». 1981, № 1, с. 92—93.

⁷ Там же, с. 95.

⁸ Х. Ханафи. Сакафатуна аль-муасира байна-ль-асала ва-т-таклид (Наша современная культура: самобытность и эпигонство). «Аль-Адаб». 1970, № 5, с. 152.

⁹ И. А. Имам. Савриййат джадалиййат Хегел (Революционность гегелевской диалектики).— «Аль-Хикма». 1976, т. 1, № 1, с. 162.

¹⁰ З. Н. Махмуд. Тадждид аль-фикр аль-арабийй (Обновление арабской мысли). Бейрут, 1971, с. 271.

¹¹ М. А. Аль-Алим. Идейные бои. М., 1974, с. 54.

¹² Х. Ханафи. Маза йани аль-ясар аль-исламийй? (Что такое «мусульманские левые?»).— «Аль-Ясар аль-ислами». 1981, т. 1, с. 14, 16.

¹³ В. И. Ленин.—Т. 12, с. 146.

¹⁴ М. А. Аль-Алим. Аль-ислам ва-с-савра. (Ислам и революция).— «Аль-Ясар аль-араби». 1979, № 7, с. 25, 26.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сложившиеся в I тысячелетии до н. э. веданта, йога, вайшешика, санкхья и др. выступают одновременно как самостоятельные философские системы и как коррелятивные элементы господствующей в Индии религии — индуизма. Причем наиболее адекватно, теоретически развернуто и оформленно идейно-мировоззренческая сущность индуизма нашла выражение в веданте, самой влиятельной по сей день мировоззренческой системе страны.

Круг современных авторов, разрабатывающих философскую проблематику в русле ведантистских традиций, достаточно широк. В него входят и так называемые профессиональные философы (представители академических кругов) и различного рода религиозные деятели (свами, садху, саньяси и пр.), руководители религиозных движений и организаций.

Центральное место в философском творчестве ведантистов занимает проблема человека. Повышенный интерес к ее разработке вызывается необходимостью осмысления процессов, проходящих в новой ситуации, которая сложилась после достижения независимости, ситуации, сопровождающейся ломкой привычных норм жизни, утратой устоявшихся представлений, верований. Отсюда стремление обосновать новую систему ценностей, найти более или менее твердые критерии при подходе к явлениям и событиям современности. Нужно учесть также, что онтологически-этический аспект проблемы личности традиционно выделяется в веданте из-за присущей ей ориентации на индивидуальное «спасение», «освобождение человека от круговорота перерождений» как конечной цели жизни.

Однако уже в прошлом веке убежденность ведантистов в возможности «полного изменения личности и прекращения всех видов страданий» путем углубленного духовного самопогружения и праведного поведения была заметно поколеблена. Мыслители XIX — первой половины XX в. (Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Махатма Ганди и др.) интерпретировали ряд главных теоретических положений веданты, в том числе и идеи индивидуального устремления человека к единению с Абсолютом. Они не только уделяли внимание антропологической проблематике вообще, но и предложили на базе собственных концептуально-теоретических разработок проблемы человека пути политического и социального преобразования индийского общества. В социальном плане подход мыслителей и общественно-политиче-

ских деятелей Индии нового и новейшего времени заключался прежде всего в идейно-теоретическом обосновании методов и средств антиколониальной борьбы. Эта трактовка мировоззренческих структур ведантизма во многом определила и перспективы развития данной системы и ее роль в философской жизни страны.

Допустимо сказать, что в воззрениях современных ведантистов, несмотря на обилие точек зрения, можно выделить в целом две линии. Одна демонстрирует стремление исследовать проблемы человеческого существования в русле трактовок, приближенных к традиционной веданте, другая — тенденцию, продолжающую традицию переосмысления веданты и направленную в своей основе на поиски путей общественных преобразований, что связывается с созданием новой модели личности.

При всем различии подходов к разработке названной проблемы представление об абсолютном духе как первичной реальности принимается всеми ведантистами. Доминирует традиционное для индийской идеалистической мысли мнение, согласно которому человек определяется в качестве «микрокосма, крошечной копии природы»¹. Повторяя в своем строении макрокосм, он включает в себя все ступени бытия и содержит все элементы, из которых состоит феноменальный мир. При этом индивид рассматривается не просто как механический конгломерат составных параметров (биологических, психических и пр.). Хотя признается многообразие природных и нравственно-психологических проявлений человека, он представляется органической целостностью и не может быть сведен к какому-либо одному из них². В отличие от иных «материалов вселенной» он наделен душой, под которой понимается субстанциальный дух, не подверженный уничтожению и изменению и лишь принимающий определенные образы и формы в феноменальном мире. «Сущность человека никогда не была рождена, потому она не подвержена смерти. Рождение и смерть лишь „эпифеномен“, внешняя видимость. Рождается и умирает только тело»³.

Главным в структуре личности ведантисты объявляют именно духовное начало. Для С. Радхакришнана она — неразрывное единство двух взаимосвязанных основ: «конечного», под которым понимается предметный, материальный мир, где человек предстает «эмпирическим, физическим, природным, биологическим и пр.», и бесконечного, где он предстает как спиритуальный феномен. «В самой сердцевине личности есть нечто более глубокое, чем интеллект, есть то, что сродни наивысшему»⁴. Аналогична точка зрения и бывшего директора Центра по изучению философии адвайты в Шантиникетоне К. Бхаттачарьи: для него из двух тесно связанных компонентов человека (природно-антропологического и духовного) «дух считается наивысшим»⁵.

Индивид — своеобразная эманация Брахмана, субстанция, наиболее совершенная по своей сути и наиболее приближенная

к духу. «В философском плане,—пишет П. Т. Раджу,—он (человек. — О. М.) служит связующим звеном между Высшим — Сущим бытием и природой — внешним бытием. В теологическом плане он являет собой арену деятельности богов в универсуме, тем агентом, с помощью которого Верховное божество намерено контролировать деятельность низших божеств. Мы можем игнорировать теологический аспект этой доктрины. Ее же философское значение... чрезвычайно важно... Человек — центр мира»⁶.

Положение, когда «на место *действительного индивидуального человека*» ставится «*самосознание*», или «*дух*»⁷, характерно для современных ведантистов. Тем не менее это не исключает возможности дифференцированного решения таких вопросов, как смысл и цель жизни, свобода и необходимость и др.

Для ряда ведантистов, прежде всего руководителей религиозных организаций, при определении смысла и цели жизни характерно обращение к категории «мокша», или «мукти». Под последней понимается слияние с богом, просветление, индивидуальное «освобождение» трансмигрирующей души от уз сацсары, традиционно понимаемой как скитание индивидуальных душ в конкретно-эмпирическом мире. «Управляя всем миром силой своей майи, он (бог. — О. М.) находится в сердцевине всего сущего... Осознание бога — вот к чему нужно стремиться»⁸, — писал М. С. Голвалкар. Сведение смысла жизни к самопостижению, в основе которого лежат теологические спекуляции, свойственно и профессору Мадрасского университета Т. М. П. Махадевану, придающему этой категории особо важное значение. Он называет ее неотъемлемым элементом практически всех мировоззренческих систем Индии: «Каждая школа индийской философии, кроме чарваков, рассматривает освобождение как конечную цель философского поиска»⁹.

Для представителей академических кругов при определении конечной цели жизни, призвания и назначения человека наиболее типично оперирование понятиями «постижение духовности», «осознание истинной сущности», «созерцание подлинного бытия». Так, профессор философии в Шантиникетоне Д. М. Датта называл смыслом жизни непрерывное нравственное самосовершенствование, в основе которого лежит признание неразрывной связи конкретного индивида с Абсолютом¹⁰. Своей системой «вечной религии» С. Радхакришнан ставил целью преимущественно не адекватное объяснение сущности бытия и места личности в нем, а раскрытие ее «божественной» природы, реализацию имманентных ей идеалов истины, добра и пр., которые виделись в духовном, нравственном самосовершенствовании, опять же долженствующем привести к окончательному слиянию с богом¹¹. В отличие от М. С. Голвалкара, Т. М. П. Махадевана и многих других С. Радхакришнан не связывал достижение высшего духовного совершенства с каким-либо конкретным вероучением. На базе общих для ряда религий принципов челове-

ство может, по его мысли, создать «универсальную», или «вечную», религию, способную избавить от пороков, помочь устремиться к слиянию с богом. Для С. Радхакришнана «мировой процесс достигает своего совершенства, когда каждый осознает, что он являет собой вечный дух, сына бога»¹².

Указанный подход к трактовке вопроса о цели и смысле жизни не единственный в современном ведантизме. Известно и иное отношение к категории мокша. А. Л. Рао, например, пишет: «С точки зрения философской теории бессмысленно утверждать, что прибежище человека в вечности и его мокша — в слиянии с Абсолютом»¹³. Он склонен считать, что эта категория вообще не должна фигурировать в философских построениях, поскольку ее нельзя подвергнуть логическому анализу.

По мнению Р. Прасада, названное понятие «пронизывает индийскую жизнь скорее как неоспоримый догмат веры, чем логически доказуемый и аналитически проверенный принцип»¹⁴. Многие представители академических кругов в стране оспаривают широко распространенную в индийской и зарубежной историко-философской науке точку зрения, будто положение о мокше — одна из самых характерных особенностей индийской философии. Так, проф. Намбудурипад заявляет, что идеал «освобождения» от уз феноменального мира в мировоззренческих системах древности и раннего средневековья вовсе не был так популярен, как это принято считать сейчас, и на деле зачастую либо совсем игнорировался, либо включал «значительную долю позитивных ценностей»¹⁵.

Думается, однако, что в сегодняшней Индии чаще наблюдается не стремление ведантистов исключить категорию мокши из понятийного аппарата философии и рассматривать ее только как цель религиозных поисков, а попытки в известной степени переосмыслить ее. Новая интерпретация традиционного положения об «освобождении» имеет целью в какой-то мере преодолеть отрыв индивида от социальной среды и подчеркнуть важность земной, «посюсторонней» практической деятельности.

При этом нужно учитывать, что призыв подавляющего большинства ведантистов к единению с Высшим вовсе не означает отрицания временного и преходящего: «...тенденция к позитивному взгляду на мир явно обнаруживается у всех философов»¹⁶. У ряда авторов отчетливо прослеживаются социальные мотивы. С. Чакраварти, ученик С. Радхакришнана и К. С. Бхаттачарьи, в статье, озаглавленной «Научный гуманизм», пишет, что понятие «освобождение» надлежит наполнить таким содержанием, которое может быть приемлемо для человека нашего времени: раньше в иерархическом обществе идеал мокши означал равенство всех его членов в «философском плане», но жителей новой Индии подобное понимание уже не способно удовлетворить. «Не надо упускать из виду неадекватность древнего положения о мокше... согласно которому индивидуальное развитие и индивидуальное освобождение не требуют установ-

ления социального равенства и еще менее того — позитивной, по сути, ликвидации социальных неравенств»¹⁷.

Аналогичный подход к категории «мокша» демонстрирует и Виноба Бхаве, последователь Махатмы Ганди, инициатор движения «бхудан», в своей трактовке путей ее достижения. Участие в движении за мирное перераспределение земли он отождествляет с актом постижения бога, т. е. приравнивает усилия, направленные на индивидуальное «освобождение», к социально-политическому по природе выступлению. «Когда служение людям, страдающим от бедности, становится идеалом человека, само это служение становится для него Брахманом»¹⁸. Иными словами, бхудан для Винобы Бхаве и средство личного постижения бога: сознательная деятельность членов общества, предполагающая ликвидацию социально-экономического неравенства, общинной розни, нищеты, эксплуатации, равнозначны путям «освобождения». Примечательно и то, что Виноба Бхаве подразумевает коллективную, одновременную для всего общества мокшу, ведь «личное спасение разрушает Атман, поскольку чувство „я“ сковывает человека»¹⁹.

Нередко поднимается вопрос об общественном долге «просветленного», уже «освободившегося от уз сансары». Наиболее распространенным является мнение, согласно которому индивид, достигший состояния «дживанмуکتы» (прижизненно освобожденного), не должен оставлять земной мир, а обязан посвятить себя «бескорыстному и добровольному служению» в духе абсолютной незаинтересованности и любви к людям. Такой идеал, по мысли ряда авторов, свойствен только индийской философии, ибо лишь она выдвигает положение о том, что «человек должен стремиться к осуществлению наивысшего в нем самом на пути подобного служения»²⁰.

Иначе говоря, в современном ведантизме вполне определенно обозначилось социально-критическое отношение к интерпретации понятия «мокша», продолжающее гуманистические традиции философов предшествующего периода, в первую очередь Свами Вивекананды, Ауробиндо Гхоша, Махатмы Ганди. Для них этот идеал ассоциировался с наивысшим идеалом человеческого существования и тем новым общественным устройством, которое должно основываться на принципах гуманизма и социальной справедливости. Учитывая происходящие в стране изменения, современные философы также нередко делают попытки перенести определение смысла жизни в сферу конкретной деятельности, связав ее со всеми сферами индивидуального и общественного бытия — духовного, экономического, политического. Представляется, что берущая начало в воззрениях мыслителей нового времени тенденция преодолеть обособленность индивида, нашедшую теоретическое выражение в концепции индивидуального «освобождения», сейчас становится все более ощутимой. Справедливо мнение К. Васвалдиса, который усматривает в стремлениях подобным образом интерпретировать

мокшу попытки «сделать ее более приемлемой в нынешних условиях» путем включения в этот идеал «ряда социальных элементов»²¹.

Примечательно и утверждение необходимости личностного отношения к любым проявлениям действительности, причем такого отношения, которое свободно от эгоизма, эгоцентризма, личной заинтересованности. Хотя человек здесь и понимается как существо, подчиненное принципам нравственности, выведенным извне (по сути, из сферы религии), неправомерно считать, что это означает ограничение и принижение человека. Внутренние потенции индивида не отрицаются, напротив, сознательное единение его с субстанциальностью представляется как стремление приобщиться к высшему началу, к высшей и идеальной духовной первосубстанции. Разумеется, это не имеет ничего общего с марксистским пониманием смысла жизни, которое основано на определении сущности человека как совокупности «всех общественных отношений»²², с тезисом, что «призвание, назначение, задача всякого человека — всесторонне развивать все свои способности»²³. Тем не менее и в рамках сугубо идеалистической концептуализации проблемы человека зачастую поднимаются глубокие и значимые пласты философской и социологической тематики. Теоретические построения современных ведантистов порой несут известную гуманистическую окраску: в некоторых случаях интерпретация положения о мокше и путях ее достижения может служить одним из средств идейно-теоретического обоснования и подкрепления конкретных социально-экономических программ и движений (как, например, у Винобы Бхаве).

По-разному подходят современные ведантисты и к решению таких важных проблем, как свобода и детерминизм, целеполагание, активность, ответственность и творческие силы человека. Теперь даже в трудах религиозных деятелей обычно отсутствует идея непосредственного влияния бога или других агентов на естественные процессы, проходящие в природе, или на жизнедеятельность отдельного индивида. Он рассматривается как некая часть данного эмпирического мира, подверженного действию универсального закона причинно-следственной связи. Так называемый закон кармы «выражает взаимную связь причины и следствия между всем, что существует в универсуме, и их взаимное отражение»²⁴, — пишет Р. Паниккар. Действие этого «закона» видится всеохватывающим, сравнимым с законом всемирного тяготения²⁵, причем нередко положение о карме объявляется стержнем всех индийских философских систем. «Поступки и деяния существ имеют моральные последствия, которые проявляются в новой жизни. Перерождение и закон кармы — фундаментальные принципы в учениях большинства индийских мыслителей прошлого и настоящего... Праведность приносит благо, дурные поступки всегда ведут к страданиям»²⁶, — утверждает Дж. Атрейя.

Принимая традиционное положение о карме, современные ведантисты трактуют его, однако, по-разному. Мыслителям, придерживающимся ортодоксальных позиций, свойственно восприятие свободы человека как состояния духа, сознания и исключительно в области религиозного чувства. В этом случае они отказываются от рассмотрения свободы в ее экономическом, политическом и других аспектах. Для Р. Паниккара, например, человек, как существо духовное, обладает сознанием, в принципе отличающим его от всех других существ. Представляя собой часть Брахмана, он, по мысли философа, «есть единственный, кто обладает властью над кармической структурой универсума, поскольку в состоянии направлять кармические нити в ту или иную сторону... Он — великий волшебник, способный создавать или уничтожать карму. Одним словом, человек — истинное средоточие свободы»²⁷. При такого рода подходе под свободой подразумеваются вовсе не действительные возможности индивида, а атрибут, или «свойство духа, способного «подняться над человеческим существованием вообще... отбросить все полностью и без сожаления и перейти в иное состояние — единения с реальностью. Подлинная свобода есть прямой результат подобного понимания: человек выше поверхностных явлений истории»²⁸.

К. Бхаттачарья тоже видит истинную свободу за пределами конкретно-исторического мира. Его толкование закона причинно-следственной связи таково: «Правильно понятый закон кармы не отрицает свободы действия. Верно, что в соответствии с ним моя нынешняя жизнь в известной степени определяется моими достойными и недостойными поступками в предшествующем рождении, а то, в свою очередь, — достойными и недостойными поступками в предшествующей ему жизни, и так до бесконечности, однако это не означает, что в данной конкретной жизни все детерминированно. Имеется в виду здесь: 1) физический облик и социальное положение (джати) в момент рождения; 2) продолжительность жизни (аюс); 3) конкретный чувственный опыт прошлого существования и то, что важно как цель, прямые или косвенные причины такого опыта (бхога). Последние включают мои физиологические процессы и действия, вызванные привязанностями или антипатиями, но не действия на уровне моральном и духовном»²⁹. По мысли К. Бхаттачарьи, человек проходит несколько ступеней по пути к обретению свободы: сначала он движим страстями и соответственно не свободен; затем в какой-то мере приучается управлять своими чувствами и, наконец, полностью отрешившись от страстей, становится по настоящему свободен³⁰. Свобода, по сути, означает расширение возможностей сознательно противостоять влиянию и опыту окружающего мира; вопрос об объективной детерминированности, условности и ограниченности человеческой деятельности, о творческом потенциале человека не ставится. Свобода опять же сводится к актам сознания, возможным лишь на уровне единения индивида с Абсолютом.

Иной характер приобретает трактовка «закона кармы» в концепциях тех философов, которые стремятся критически подойти к традиционному ведантистскому наследию. Преимущественное внимание в их теоретических построениях уделяется идее, что человек, будучи «инструментом духа», заключенного в его теле, причастный и благу и злу, должен стремиться максимально полно и активно претворять в жизнь нравственные принципы. Этическое сознание, мыслимое как сущностная характеристика человека, являющего собой часть Абсолюта, или бога, и служит здесь основой для утверждения творческого начала в индивиду и способности реализации его замыслов. Учение о карме приобретает форму учения о творческой, формирующей и организующей роли человека. Признание «закона кармы» для С. Радхакришнана не означало признания детерминизма: дух, заключенный в человеческом теле, в состоянии преодолеть неблагоприятные силы³¹. Обстоятельства, в которых оказался индивид с момента своего рождения, сравнивались с сочетанием выпавших в карточной игре карт; само по себе оно еще не свидетельствует о заведомой предопределенности дальнейшего развития событий³². «Это условие, а не судьба»³³, — считал С. Радхакришнан.

Еще более определенно тезис об ответственности человека за все окружающее звучит в теоретических конструкциях Винобы Бхаве. Идея человека как части Брахмана выступает отправным пунктом его социологических концепций. Для него ведантистское положение о единой природе «индивидуальной души» и «мировой души» — исходный принцип для создания «общества всеобщего благоденствия». Допущение существования «плохих» качеств (стремления к стяжательству, алчности, отсутствия сострадания и пр.) сопровождается мыслью о самосовершенствовании и саморазвитии личности, о постепенном преобразовании «плохих» качеств в «хорошие». Убежденность в том, что поступки человека должны находиться в соответствии с высшими нравственными ценностями, опять же выводимыми из его «божественной» природы, является основанием для формирования мотивационно-ценностной ориентации сознания и поведения личности. «Если бог обитает в сердцах всего живого и контролирует каждое мгновение, даже дыхание, изменение в сердцах всегда возможно»³⁴, «Изменение в сердцах» приобретает для Винобы столь важное значение потому, что именно оно и служит отправным пунктом для построения «общества всеобщего благоденствия». «Я хочу совершить трехступенчатую революцию, — писал он, — сначала изменить сердца людей, потом их образ жизни и, наконец, структуру общества»³⁵. Здесь довольно четко очерчен предлагаемый им способ общественного переустройства — за счет развития «хороших» качеств людей безотносительно к их имущественным и классовым различиям, преодолеваемым путем активного воплощения в жизнь неких универсальных и абстрактных принципов всеобщего блага.

Строго говоря, речь идет о том, что люди творят свое настоящее и будущее — процесс, в котором решающую роль играют элементы субъективного порядка — воля, сознание, желание, убежденность. Этическое сознание определяет свободный поступок, совершаемый в соответствии с требованиями высших нравственных ценностей. Выдвигая идеал активного целеполагающего индивида, обладающего огромной творческой силой, Виноба Бхаве утверждал, что человеческая деятельность, основанная на осуществлении названных этических норм (участие в движении за мирное перераспределение земли) открывает новый этап в развитии общества. «Все творение в наших руках... У нас есть разум. Мы можем придать миру тот облик, какой захотим придать ему»³⁶. Иными словами, рассматривая человека как целеполагающего субъекта истории, Виноба Бхаве радуется за активность и самостоятельность свободной, сознательно воздействующей на окружающий мир личности.

Известно, что концепция кармы в воззрениях мыслителей-гуманистов Индии XIX — первой половины XX столетия представляла в заметно преобразованном виде. Свами Вивекананда, Махатма Ганди и другие деятели отвергали понимание человека как существа слабого и несовершенного в нравственном, интеллектуальном и волевом отношениях. Продолжением той же линии подхода к традиционному мыслительному наследию веданты и является такая трактовка «закона кармы», при которой (хотя и в превратной форме) утверждается идея творческого начала личности, деятельной сущности человека и его ответственности за процессы, проходящие в мире.

Вопрос о познании природной и общественной необходимости, служащей предпосылкой свободной человеческой деятельности, не поднимается. Картина желаемого и идеального общества строится на основе понимания человека как исключительно спиритуального существа, а взаимосвязь морали и конкретного социально-исторического бытия предстает в этих теориях в искаженном виде, поскольку на место объективных отношений ставятся отношения нравственные, объявляемые источником развития общества. Подобно любому утопическому учению, теоретические построения такого рода обладают в современной Индии малым практическим потенциалом — Винобе Бхаве ведь не удалось добиться сколько-нибудь заметных успехов в руководимом им движении. Тем не менее даже в рамках идеалистического монизма веданты гуманистические идейно-мировоззренческие позиции обуславливают в данном случае гуманистическое по своей сути решение важнейшей проблемы — свободы и ответственности человека.

Таким образом, общепринятым в воззрениях современных ведантистов является положение о единстве человека с вечной реальностью; трактовки же смысла и цели жизни, свободы, активности, предназначения получают различные, нередко взаимоисключающие толкования. Для ортодоксально мыслящих фило-

софов характерно традиционное отношение к важнейшим проблемам человеческого существования. Идеино-теоретическими предпосылками иного — социально-критического — подхода было новое понимание места человека в мире и обществе, разработанное крупнейшими ведантистами страны в XIX — первой половине XX в. Сохранив главный тезис веданты о Брахмане как духовной первооснове мира, они стремились, опираясь на него, предложить теоретическое решение назревших политических и социальных проблем развивавшегося буржуазного общества.

Одновременно в отличие от философов и общественно-политических деятелей предшествующего периода, имевших непосредственный выход на политическую практику, современные продолжатели линии гуманистического переосмысления веданты чаще всего рассматривают проблемы бытия личности в сфере чисто умозрительных конструкций, либо совсем не связанных, либо связанных весьма слабо с общественной жизнью. Попытки наполнить религиозно-идеалистическое мировоззрение социальным содержанием, дать, отправляясь от ведантистского положения, идеино-теоретическое обоснование конкретных общественных программ (теории Винобы Бхаве) оборачиваются утопическими построениями, малосостоятельными в практическом воплощении. При всем разнообразии трактовок существеннейших вопросов человеческого бытия современное индийское буржуазное этико-философское сознание замкнуто в рамках теоретически несостоятельных мыслительных структур и не может преодолеть сугубо спекулятивные подходы к решению проблемы человека.

¹ K. Bhattacharya. *Nature and Freedom*.—«Dialectic and Humanism». Warszawa, 1976, vol. III, № 3—4, с. 60.

² S. P. Sengupta. *Science, Religion and Man*.—Knowledge, Culture and Value. Delhi, 1976, с. 366.

³ R. Panikkar. *The Law of Karman and the Historical Dimension of Man*.—«Philosophy East and West». Honolulu, 1972, vol. 22, № 1, с. 31.

⁴ S. Radhakrishnan. *An Idealist View of Life*. L., 1932, с. 103.

⁵ K. Bhattacharya. *The Indian Concept of Man*.—«Bulletin of Ramakrishna Mission». Calcutta, 1971, vol. 22, № 6, с. 219.

⁶ *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*. Ed. by S. Radhakrishnan and P. T. Raju. L., 1960, p. 315.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Святое семейство, или критика критической критики.—Т. 2, с. 7.

⁸ М. С. Голвалкар. Самагра даршан (Собрание сочинений). Т. 4. Нагпур, 1975, с. 127 (хинди).

⁹ *The Indian Mind*. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1967, с. 37.

¹⁰ D. M. Datta. *The Contribution of Modern Indian Philosophy*.—«The Philosophical Review». N. Y., 1948, vol. 57, № 6, с. 571.

¹¹ См. подробно: А. Д. Литман. *Философская мысль независимой Индии*. М., 1966.

¹² S. Radhakrishnan. *Eastern Religions and Western Thought*. Oxf., 1939, с. 83.

¹³ Цит. по: K. Vasvaldis. *The Ideal of Mukti: Philosophical Change in*

Contemporary Indian Setting.—Indian Urbanization and Planning. Ed. by A. K. Datt and A. G. Noble. Delhi, 1977, с. 118.

¹⁴ R. Prasad. The Conception of Moksa,—«Philosophy and Phenomenological Research». N. Y., March, (1971), с. 382.

¹⁵ Цит. по: K. Vasvaldis. The Ideal of Mukti..., с. 118.

¹⁶ P. T. Raju. Idealist Thought of India. Cambridge, 1953, с. 369.

¹⁷ S. Chakravarti. Scientific Humanism.—Current Trends in Indian Philosophy. Ed. by K. S. Murty. Andhra, 1972, с. 68.

¹⁸ A. V. Bhawe. Revolutionary Sarvodaya. Bombay, 1964.

¹⁹ Цит. по: Д. Сингх. Гандхивад ко Виноба ка дэн (Вклад Винобы в учение Ганди). Патна, 1975, с. 306.

²⁰ M. Hiriyanna. The Quest after Perfection. Mysore, 1952, с. 46.

²¹ K. Vasvaldis. The Ideal of Mukti..., с. 117.

²² К. Маркс и Ф. Энгельс. Тезисы о Фейербахе.—Т. 42, с. 262.

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология.—Т. 3, с. 282.

²⁴ R. Panikkar. The Law of Karma..., с. 36.

²⁵ J. P. Atreya. The Future of Indian Philosophy.—Proceedings of XV World Philosophical Congress. Vol. 4, Sofia, 1974, с. 389.

²⁶ Там же, с. 389

²⁷ R. Panikkar. The Law of Karma..., с. 38.

²⁸ Там же, с. 31.

²⁹ The Indian Mind, с. 302—303.

³⁰ Там же, с. 303.

³¹ S. Radhakrishnan. The Hindu View of Life. L., 1927, с. 75.

³² S. Radhakrishnan. An Idealist View of Life, с. 279.

³³ S. Radhakrishnan. The Bhagavadgita. N. Y., 1973, с. 48.

³⁴ Виноба Бхаве. Бхудан-яджна (Яджна бхудана). Ахмадабад, 1953, с. 10 (хинди).

³⁵ Виноба Бхаве. Бхудан-ганга (Ганг бхудана). Ч. 1. Варанаси, 1957, с. 74.

³⁶ Там же, с. 242.

Ю. Б. Козловский

ИДЕАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ
(формы взаимодействия)

Сложное взаимодействие философской идеалистической мысли и религиозного сознания — одна из характерных черт развития современной японской идеологии. С одной стороны, это взаимодействие порождается сущностной близостью идеализма, особенно антисциентистски ориентированного, религиозному мировоззрению, а также кризисными процессами, проходящими сегодня в японской буржуазной философии, с другой — растущими потребностями в радикальной модернизации религиозного сознания после второй мировой войны. В поле этого взаимодействия достаточно четко просматриваются две встречные тенденции. Буржуазная философская мысль обращается к религиозному иррационализму в стремлении преодолеть противоречия современных идеалистических систем, нуждающихся в широких мировоззренческих установках. Религиозное же сознание, напротив, обращается к философии в надежде осовременить с помощью рационализма не отвечающую запросам сегодняшней жизни догматику традиционных вероучений.

Обе эти тенденции неизбежно обуславливают возникновение специфических форм взаимопроникновения и взаимопереплетения идеалистического и религиозного мировоззрений. Очевидно, что анализ развития таких тенденций дает возможность глубже уяснить особенности эволюции и современного идеализма и религиозной идеологии, позволяет представить, в каких конкретных проявлениях философское и религиозное мировоззрение японцев влияет на различные сферы их духовной жизнедеятельности.

Господствующими направлениями в идеалистической философии Японии во второй половине 40—50-х годов были, как известно, экзистенциализм и прагматизм, а в 60—70-е годы — экзистенциализм и разновидности неопозитивизма¹. В то же время отсутствовало такое достаточно типичное для современной буржуазной философии направление, как неотомизм и персонализм (Западная Европа) или философия протестантизма (США), иначе говоря, отсутствовало самостоятельное течение религиозно-философской мысли в строгом значении этого слова². Это, однако, не свидетельствует о том, что влияние религиозной идеологии упало после войны. Отнюдь нет. В 50—70-х

годах религиозная ориентация в том или ином виде обнаруживается в выступлениях и публикациях целого ряда философов-идеалистов; более того, она перерастает порой в тенденцию к формированию новой или претендующей на новизну религиозной философии. Зарождение такой тенденции само по себе представляется симптоматичным, особенно если подходить к нему с учетом не вполне благоприятных условий для развития религиозно-философской мысли в сегодняшней Японии.

Имеется в виду, что для понимания специфики процесса взаимодействия религиозного сознания и философии помимо сугубо социально-классовых факторов, детерминирующих развитие идеологии, нужно принимать во внимание то осложняющее этот процесс обстоятельство, что религиозное сознание и философская мысль в результате вестернизации японской духовной культуры, совершающейся весьма интенсивно в послевоенное время, функционируют в значительной степени на разном в генетическом отношении идейном материале: философия — на нетрадиционном культурном материале западного происхождения, религия же — в большей мере на традиционном буддийско-синтоистского происхождения. Поэтому философы, занимающиеся рассмотрением религиозных проблем, традиционной догматики, но мыслящие в духе вестернизированной буржуазной идеологии, не могут широко опираться на буддийско-синтоистские верования. Попытки их обращаться к традиционной идеологии, и прежде всего к учениям буддизма, не приводили к действительному возрождению или модернизации этих учений, отражавших духовные запросы феодального общества; такие попытки заканчивались лишь ограниченным использованием некоторых традиционных понятий, переосмыслением их с позиций современной идеалистической философии в интересах построения новых спекулятивных конструкций.

Красноречивым примером может служить эволюция взглядов представителей современного экзистенциализма в Японии. По своему происхождению, социальной и идейной сущности это философское направление, как известно, далеко от традиционной идеологии, сложившейся в эпоху средневековья. Тем не менее, будучи на протяжении десятилетий одним из наиболее распространенных течений буржуазной философии в стране, экзистенциализм пустил корни в сознание значительной части интеллигенции и оказался в определенной степени совместимым с сохраняющейся в тех или иных реликтовых формах традиционной идеологией. Эта совместимость проявлялась тем больше, чем чаще обнаруживалась ориентированность экзистенциализма на этическую проблематику, индивидуалистическо-психологические установки, созвучные, в частности, буддийскому миропониманию; а главное — постольку, поскольку пронизанность его религиозно-философскими мотивами демонстрировала определенную общность с буддизмом как религиозным мировоззрением, включающим философскую проблематику.

Уже представители довоенной киотоской школы — Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ и другие пытались эклектически сочетать экзистенциализм с буддийской метафизикой, выдавая свои по преимуществу экзистенциалистские конструкции за истинно «восточные» учения, основывавшиеся будто бы на буддийском мировоззрении. По тому же пути пошли и современные экзистенциалисты. Известные в настоящее время Судзуки Тору, Умэхара Такэси, Ниситани Кэйдзи стремятся преодолеть противоречия собственных спекулятивных построений с помощью использования таких импонирующих им религиозно-философских категорий буддийской метафизики, как «пустота», «небытие», «карма» и т. п.³ Они дают этим категориям экзистенциалистское или близкое ему истолкование, предлагают разного рода сопоставления экзистенциалистского «ничто» и буддийского «небытия», экзистенциалистского «интуитивного» постижения вещей и буддийской медитации и т. п. Даже само понятие «дзиссон» (экзистенция) стараются как-то обновить, привлекая буддийскую терминологию. Для выражения содержания этого понятия используют, например, специально изобретенные термины — «гэнсон» (сокр. от «гэнкэтэки дзиссон» — иллюзорное бытие в духе «*sankara maуa*»), «кёсон» (сокр. от «эйкэтэки дзиссон» — «отдающееся эхом бытие») и т. п.⁴

На почве интереса к буддизму, использования и переосмысления экзистенциалистами его понятий у ряда философов стали появляться концепции о родстве, а то и о тождестве этих течений. Правда, приверженцы подобных концепций руководствуются разными намерениями. Сторонники философии существования, скажем, Кавахара Эйхо, отправляясь от установок, что истинный экзистенциальный способ отношения к действительности отмечался еще в досократовской античности, но позднее был задавлен рационализмом метафизического мышления, считают, что этот способ сохранился в известной мере у восточных народов и потому ради его возрождения и распространения необходимо обратиться к их духовным традициям⁵. Те же, кто ратует за модернизацию буддизма, стараются доказать, что он, будучи «вечным учением», не утратил силы и сегодня, что его принципы обнаруживаются в современных идейных течениях, в частности в экзистенциализме. Некоторые мыслители, как, например, Юаса Ясуо, пытаются продемонстрировать сходство экзистенциалистского и буддийского «способов постижения мира» на конкретном анализе доктрин крупнейших представителей японского буддизма XII—XIII вв. Догэна и Синрана⁶.

Такое развитие экзистенциализма в Японии (наряду с его распространением в классически западноевропейском виде) не могло удовлетворять в полной мере потребности тех антисциентистски настроенных философов, которые тяготели к религиозному мировоззрению. Экзистенциалистские концепции с их узким онтологическим горизонтом сковывали религиозно-философскую мысль. Да и внутренние противоречия самой этой си-

стемы чем дальше, тем больше показывали бесперспективность ее претензий играть роль широкого мировоззренческого учения. Вот почему в русле устремлений философов-экзистенциалистов, ратующих за возрождение буддийского мировоззрения, стала выявляться отмеченная выше тенденция к формированию новой религиозной философии в Японии.

Типичным носителем этой тенденции можно считать одного из наиболее известных консервативных философов, Ниситани Кэйдзи, который еще до войны был интерпретатором ориентированной на экзистенциализм философии Нисида, а в военные годы пропагандировал ультранационалистические концепции также с использованием экзистенциалистской методологии. В послевоенное время воззрения Ниситани еще более смыкаются с экзистенциализмом, свидетельство чему мы легко обнаруживаем в его философских произведениях⁷.

Свое мировоззренческое кредо и направление философских изысканий Ниситани Кэйдзи достаточно четко формулирует уже в одной из первых послевоенных работ, «Проблема атеизма», опубликованной в юбилейном сборнике Киотоского университета⁸. Лейтмотив ее — откровенное стремление всячески оправдать существование религии, поддержать ее слабеющие позиции в современном общественном сознании. Причем это стремление выражается прежде всего не столько в конструктивной аргументации сути вопроса, сколько опосредованно, в попытках поставить под сомнение критику марксизма в адрес религии, понимание им ее природы как якобы «экономического самоотчуждения».

«Хотя,—пишет Ниситани,—можно сказать, что Маркс глубоко затронул эту проблему, трудно согласиться с тем, что он правильно рассматривает основу религии, как таковой. Вопросы жизни и смерти, бренности всего земного не сводятся к так называемому „экономическому самоотчуждению“. Это более широкий и глубокий вопрос. Даже проблема всеобщего страдания как проблема социально-исторического страдания человека связана в то же время с сущностным способом бытия всех вещей мира. Страдание человека, таким образом, воспринимается как страдание „находящегося в мире“. Это более сущностный подход, выводящий за пределы понимания социально-исторического страдания»⁹. Ниситани полагает, что данный подход «составляет основу религии и Маркс не дошел до этой основы»¹⁰.

Отношению марксизма к религии, будто бы выпускающего из поля зрения проблемы социально-исторического бытия человека, его жизни и смерти и т. п., Ниситани противопоставляет отношение к ней экзистенциалистской философии, как выражающее иную, «отличную от марксистской, форму проявления современного атеизма». Он подчеркивает, что марксизм и экзистенциализм отстаивают противоположные точки зрения и в целом и в атеистическом подходе к действительности в особен-

ности: «Марксизм постигает сущность человека в качестве общественного бытия, экзистенциализм же — в качестве изолированного единичного бытия, т. е. такого способа бытия, когда субъект связан с самим собой... Марксизм, признавая самоотчуждение человека в религии, сводит его к экономическому самоотчуждению и в этом смысле рассматривает религию с точки зрения ее социальной функции, тогда как экзистенциалист Сартр, например, отношение бога и человека представляет отношением, касающимся сущности „самобытия“ отдельного человека»¹¹.

Говоря далее об особенностях экзистенциалистского понимания бытия тем же Сартром, Ниситани пишет: «За пределами „действительного бытия“ человека (т. е. его „феноменального“ способа существования во времени) нет никакого лежащего в его основе сущностного бытия (т. е. вневременного „субстанционального“, способа существования). Человеку непрерывно приходится творить самого себя из небытия. Только таким образом он может обеспечивать свое существование, свое бытие»¹².

Аналогичную сартровской позицию Ниситани усматривает у другого корифея экзистенциалистской философии, Хайдеггера. В его концепции в противоположность божественному «творению из ничего» он тоже видит «творение человеком самого себя» из «небытия». Разъясняя характер подобного «творения самого себя», японский философ отмечает, что немецкий экзистенциалист понимает его далеко не в обыденном смысле слова — опоры на собственные силы. Согласно К. Ниситани, творить себя из небытия, по Хайдеггеру, «не означает созидать человеческое существование силами, содержащимися в „наличности“ человека, ибо человеческое бытие непрерывно преодолевает рамки „наличности“ и такое преодоление совершается через небытие». К. Ниситани указывает, что небытие у Хайдеггера в отличие от того, каким оно предстает в христианстве, есть небытие именно субъекта, наделенного своими, но постоянно обновляющимися силами. «При таком понимании творения субъектом самого себя сознание свободы, свойственное современному человеку, выражается в глубокой и четкой форме. Это абсолютно новая точка зрения, по крайней мере для Запада»¹³.

Отвлекаясь от критики высказываний Ниситани об «атеизме» Сартра и Хайдеггера, напоминающих высказывания многих западноевропейских философов, недооценивающих близость религиозному мировосприятию и теистического и атеистического экзистенциализма¹⁴, обратимся к лейтмотиву его рассуждений — стремлению сопоставить экзистенциализм в целом, взгляды Сартра и Хайдеггера в частности с основными принципами буддийского учения. Ниситани считает подобного рода сопоставление весьма перспективным для разработки «истинного взгляда на мир и человека» и пытается подойти к экзистенциалистской философии с позиций буддизма.

«...С точки зрения буддизма,—утверждает он,—„экзистенция“ Сартра, согласно которой, пребывая в небытии, нельзя не творить постоянно самого себя, есть пока еще установка, свидетельствующая о привязанности к себе и противоречии с самим собой; более того, экзистенция Сартра—самое глубокое выражение этой установки. Такая экзистенция демонстрирует не обыденный, проявляющийся в заботе о себе эгоизм, а скорее вынужденное состояние заботы субъекта о себе. Ее стремление к преодолению рамок бытия и выход в небытие означает немедленное заключение в рамки нового бытия. Можно сказать, что подобное самопротиворечие представляет способ бытия, когда субъект сам становится для себя ловушкой. Это напоминает образ того, что называют „кармой“». Хотя, продолжает К. Ниситани, «тот же Сартр и предполагает осознание творчества самого себя, свободы и т. п., он заявляет, что мы, люди, осуждены на такую свободу. Однако эта свобода не истинная, в ней выражается лишь последовательно проводимое наше обыденное представление о свободе. Но оно с полной очевидностью свидетельствует, что в основе того, что мы повседневно называем свободой, лежит „карма“»¹⁵.

Стараясь установить известную общность буддизма и экзистенциализма, японский философ вместе с тем определенно возмечивает первый и акцентирует «ограниченность», «несовершенство» экзистенциализма по сравнению с буддизмом. В качестве иллюстрации опять-таки привлекается концепция Сартра, истолкование им экзистенции, ее связи с «ничто», или небытием. «То обстоятельство, что его (Сартра. — Ю. К.) „экзистенция“ сохраняет значение бытия, строго соответствующего бытию отдельного субъекта, означает в то же время, что небытие, о котором у него идет речь, еще приданное. Это все еще не осознаваемое субъектом небытие, а если даже и осознаваемое, то до-рефлексивно. Бытие субъекта как бытие экзистенциальное не превращается в абсолютное небытие, субъект переходит в небытие не до конца. Небытие Сартра не делает бытие субъекта достаточно изменчивым, и в этом его основное отличие от „пустоты“ в буддизме. Буддийская „пустота“ выражает точку зрения, которая может быть обнаружена при условии, что понимание сартровской экзистенции, т. е. атеистический гуманизм современного человека, будет поднято на новую высоту»¹⁶.

Однако, дав критическую интерпретацию экзистенциализма и указав на превосходство буддизма, К. Ниситани далее меняет тон и начинает рассматривать и философию существования как весьма содержательное учение, необходимое для раскрытия и развития самого буддизма. В конечном счете философ так формулирует задачу, которая, по его мнению, встает перед исследователями: «Сопоставление буддизма с экзистенциализмом одновременно должно быть *самообновлением буддизма с помощью экзистенциализма*» (курсив мой. — Ю. К.)¹⁷.

Анализ субъективных устремлений Ниситани к модернизации

ции буддизма как религии, как религиозно-философского учения за счет экзистенциализма позволяет думать, что эти устремления не получают сколько-нибудь серьезно обоснованного теоретического подкрепления. Более того, из рассуждений Ниситани, из их внутренней логики вытекает, что во взглядах философа независимо от его желания проступает тенденция, обратная тем установкам, которые он старается отстаивать,—ко все большему «раскрытию» буддизма с помощью собственно экзистенциалистской терминологии, иначе говоря, к экзистенциализации идейного материала буддийской догматики.

Через несколько лет после появления работы Ниситани «Проблемы атеизма» выходит в свет его книга «Что такое религия?». В ней автор еще более резко ставит вопрос о необходимости модернизации религиозного мировоззрения. Однако если ранее для достижения этой цели ему казалось достаточным использование понятийного арсенала преимущественно экзистенциализма, то теперь он ищет более широкую основу. Правда, к экзистенциализму интерес отнюдь не пропадает, но отношение к нему становится более противоречивым. С одной стороны, в «нигилизме» Сартра, Хайдеггера и их предшественника Ницше Ниситани видит характерное для современной эпохи «атеистическое течение, подрывающее позиции религии» и раскрывающее бытие личности, ее свободу посредством отрицания бога и утверждения универсума небытия, или «ничто»¹⁸. С другой стороны, он считает, что понимание Сартром, Хайдеггером, Ясперсом подлинного бытия личности как экзистенции, противостоящей миру отчуждения, в известной мере позитивное, способствующее религиозному постижению сущности человека как «бытия в мире». Но вслед за тем японский философ высказывает критическое суждение относительно экзистенциалистского представления о способе бытия личности и возможности ее свободы как о слишком «эгоцентричном», «нуждающемся в большей объективности», и потому призывает к его преодолению, наличие условий которого усматривает «в мире религии»¹⁹.

Выступая за возрождение религии в современном мире, Ниситани, конечно, не может не признать, что она переживает нелегкие времена, что устоявшиеся веками ее догмы о боге в образе человека, сверхъестественном сотворении мира из ничего, потустороннем рае и аде сильно устарели. Падение влияния религиозной догматики, прежде всего христианской, философ объясняет тем, что она не способна предложить решение центральной онтологической проблемы связи бога и мира, раскрыть взаимоотношения бога и человека. На трудность решения ее, по мнению Ниситани, указывают, в частности, различные толкования христианской догмы вездесущности бога. Согласно этой догме, все сущее, созданное богом, не сам бог, не творец, а тварное, произведенное из небытия, последнее поэтому — абсолютная стена, отделяющая тварное от бога. «В то же время существование всех вещей в любых их проявлении-

ях вопреки небытию есть, с точки зрения верующих, встреча с милосердием и силою бога, разрушающего небытие, дарующего и сохраняющего бытие всех вещей»²⁰. Ссылаясь на Августина, Ниситани отмечает, что вездесущность бога доказывается теологами именно «в таком парадоксальном способе мышления о нем»²¹. Осознание его трансцендентности по отношению к миру и вместе с тем имманентности миру философ представляет как особый «момент перехода от абсолютного отрицания к абсолютному полаганию». «Вера и состоит в том, что доверяют себя этому моменту и, отдаваясь ему, умирают в себе и живут в боге»²².

Коснувшись этих теологических постулатов, разработанных Августином в IV—V вв., Ниситани обращается к учению немецкого философа-мистика XIII—XIV вв. Экхарта, к его недогматическому толкованию бытия бога. «Как известно,—пишет японский философ,—Экхарт проводил различие между богом и божественностью²³ — „сущностью“ бога», понимая под последней «бытие бога в самом себе»²⁴. Божественность как сущность бога, согласно Экхарту, не поддается ограниченным определениям вроде бога-творца, бога, отождествляемого с любовью, благом и т. п. «„Сущность“ бога,—поясняет мысль Экхарта Ниситани,—преодолевающая представление о любом способе его бытия (и даже любом состоянии), выражает только абсолютное небытие (да и представление о „сущности“ тоже недостаточно). Между тем, когда человек обретает „образ бога“, этот образ достигает понимания божественности как такого абсолютного небытия. Причем считается, что, когда этот образ пребывает в человеческом духе под влиянием святого духа, человек становится „сыном божьим“. Это событие Экхарт называет „рождением бога“ в духе»²⁵.

Далее Ниситани обращает внимание на мысль Экхарта о том, что по мере постижения бога человеческий дух все активнее «разрушает свой эгоцентрический способ бытия» и все больше «становится самим собой». «В процессе этого дух достигает сущности бога — абсолютного небытия. Достигает, по выражению Экхарта, совершенно безмолвной „пустыни“ божественности. Это значит, что дух полностью утрачивает свою самость и становится последней основой самого себя, одним словом, без-основной основой»²⁶. Безосновность божественности Экхарт определяет и через категорию «бездна»²⁷. Понимание им божественности как абсолютного небытия, согласно Ниситани, гораздо глубже, чем атеизм Ницше и Сартра, а также чем теизм Кьеркегора: «Видение в основе человекоподобного „бога“ абсолютного небытия,—пишет японский философ,—можно даже назвать потусторонним по отношению к теизму и атеизму»²⁸. Подчеркивая важность мыслей Экхарта, не согласующихся во многом с устаревшей догматикой ортодоксального христианства, Ниситани полагает, что они «заслуживают того, чтобы к ним вернуться снова»²⁹.

Выше говорилось, что, отмечая слабеющие позиции религии в современном мире, указывая на падение влияния ее устаревшей догматики, Ниситани прежде всего ссылается на христианство, на «мировую религию» Запада. И это совсем не случайно. Дело в том, что христианству японский философ противопоставляет буддизм — по его убеждению, особого рода вероучение, содержащее систему духовных ценностей, совершенно непохожих на выработанную западной цивилизацией. Обычно религии при рассмотрении вопроса о жизни и смерти человека, о его спасении ориентируются в конечном счете на сферу жизни — посюсторонней и потусторонней; с нею связывают и представление о «душе», «духе», «человеческой индивидуальности». Проповедуемое этими религиями спасение после смерти истолковывается именно как полное преодоление смерти и вечная жизнь в боге³⁰. В противоположность этому наука и современный нигилизм Запада, по мнению Ниситани, решают ту же проблему, опираясь прежде всего на идею отрицания жизни, т. е. на идею небытия, или смерти; вместо образа человека, вечно живущего в боге, выступает образ смертного, конечного человека, появляющегося и исчезающего в бренном мире³¹.

Совершенно на других принципах строятся представления о мире, жизни и смерти человека в буддизме. Считая основой этих представлений учение о пустоте, Ниситани и другие ориентирующиеся на буддизм мыслители много рассуждают на тему о том, как понимать идею пустоты, дают ей разного рода определения негативного характера — «абсолютное небытие», «абсолютная трансценденция», «абсолютное отрицание», «абсолютное другое» и т. п.³². В стремлении радикально отграничить «пустоту» от абсолютов западного происхождения Ниситани, подражая скорее всего Экхарту, утверждает, что постижение идеи пустоты позволяет «преодолеть и теизм и атеизм», что пустота настолько трансцендентна и потустороння по отношению к божественным абсолютам западных религий, что «преодолевает противоположность так называемой потусторонности и в этом смысле осознается как обнаружение такого горизонта, который можно было бы назвать абсолютной посюсторонностью. Допустимо даже сказать, что особенность буддизма состоит в том, что это религия абсолютной посюсторонности»³³.

Осознание такой абсолютной посюсторонности, раскрывающейся в учении о пустоте, дает возможность, согласно Ниситани, постичь человеческое бытие «как тождество самому себе, как полное единство духа и тела в нашей самости»³⁴, как «переход смерти в жизнь и жизни в смерть»³⁵.

С позиций учения о пустоте японский философ пытается рассматривать и проблему жизни и смерти человека, в связи с чем обращает внимание на известную буддийскую догму круговорота человеческого бытия (мир сансары, шесть кругов человеческого существования, исполненного страдания, и т. п.).

Причем, желая создать видимость более углубленного истолкования этой проблемы в современном духе, он прибегает к экзистенциалистской терминологии, судит о бренности природы человеческого бытия, его бесконечных перевоплощениях исключительно с «экзистенциальной» точки зрения, понимает это бытие не иначе, как «бытие в мире». «Можно полагать,—размышляет он,—что при созерцании жизни и смерти в качестве круговорота скрыто глубоко экзистенциальное постижение бытия»³⁶. При этом «бесконечный круговорот жизни и смерти» человеческого бытия дает основание считать конечность бытия «в сущности бесконечностью»³⁷. Преодоление этого бесконечного круговорота, согласно буддийской догматике, открывает человеку выход в нирвану — истинную трансценденцию, означающую конец страданий и обретение подлинной свободы — это «обращение от небытия к пустоте»³⁸.

Далее Ниситани пытается изложить свою точку зрения по вопросу об отношении религии к человеку в его социальной бытийности, иначе говоря, к человеческому обществу, которое современному сознанию представляется исторически развивающимся. Он вынужден признать неразработанность данного вопроса с позиций религии. Более того, ему приходится констатировать негативное отношение религии к историческому процессу развития вообще³⁹. При этом опять-таки подразумевается, что речь идет о противопоставляемых буддизму «классических» религиях Запада. Чтобы еще раз подчеркнуть их отличие от буддизма, японский философ ссылается, в частности, на А. Тойнби, который водораздел в мировой культуре проводил не между «либерализмом и коммунизмом», рассматриваемыми в широком смысле в общих рамках западной цивилизации, а между буддийской и западной культурой, точнее, между буддийской и западной религиями⁴⁰. Своеобразие и достоинство первой по отношению ко второй Тойнби, по убеждению Ниситани, видел прежде всего в том, что в буддизме «движение природы и космоса является круговым» и что «над космосом и человеком властвуют не-человеческие дхармы»⁴¹.

Соглашаясь в целом с этими высказываниями Тойнби, Ниситани выдвигает тезис, что именно «круговое движение» и особенно «круговое время» подводят к истинно буддийскому пониманию «историзма», т. е. к пониманию социально развивающегося человека и его исторической судьбы. В этой связи он повторяет известные в философской литературе штампы — что «идею кругового времени не следует представлять упрощенно», что «процесс цикличности» как движение по кругу «выражает бытие конечного и вместе с тем его бесконечность», что это не просто голое воспроизведение того, что было, а «движение к конечному более высокого порядка». Только в таком представлении о времени каждое мгновение, каждое «настоящее» является «новым настоящим», и это безначальное и бесконечное время обнаруживает себя через буддийскую идею кармы⁴².

Последняя также истолковывается по общепринятому в литературе шаблону. Ниситани утверждает, что человеческое кармическое бытие в мире, определяемое поведением людей в прошлых рожденьях, выражается в «свободе действий» субъекта и одновременно его «судьбе». В нем сказывается «волевое начало» и вместе с тем «причинная необходимость»⁴³. Осознание природы кармы позволяет постичь переход к состоянию бытия в пустоте. «Эта трансценденция есть переход от небытия к пустоте, переход от жизни и смерти к нирване»⁴⁴. Резюмируя свою точку зрения относительно понимания социального бытия и его историчности в буддизме, Ниситани пишет: «Как бы то ни было существует разница между религиями, отстаивающими кругоциклическое мировоззрение, в которых, по мнению Тойнби, исчезает история (к ним он относил буддизм), и иудейско-западноевропейскими религиями, которые исполнены смыслом истории, но не свободны от эгоцентризма. Принимая это во внимание, представляется, что учение о пустоте в буддизме, особенно в буддизме махаяны, обладает особым, ни с чем не сравнимым достоинством. Учение о пустоте, как оно выражено в отрицании „я“, в освобождении от тела и духа и т. п., это учение о полном освобождении от эгоцентризма»⁴⁵.

Из высказываний Ниситани видно, что предлагаемый им подход к модернизации религиозного мировоззрения не приводит к сколько-нибудь конструктивным решениям. Суждения его, претендующие на серьезное обоснование религии, возможностей ее возрождения, не обнаруживают путей к оригинальному, содержательному развитию собственно вероучений, а сводятся фактически к повторению хорошо известной догматики языком и приемами, почерпнутыми из арсенала современной идеалистической философии. Иными словами, Ниситани спекулирует на тех специфически философских средствах рационалистического порядка, которые позволяют заменять наивные представления о боге-человеке, творении мира, потустороннем рае более расплывчатыми наукообразными категориями, выражающими универсальные абсолюты вроде небытия, божественности, пустоты и т. п. Причем это относится и к использованию им утонченных теоретических конструкций экзистенциализма Сартра и Хайдеггера, и к переосмыслению религиозно-философских учений прошлого — Августина и Экхарта.

Особенно отчетливо подобного рода спекуляции проявляются в попытках истолковывать буддийское вероучение. Здесь «прочтение» догматики, теоретизирование по поводу буддийских положений о пустоте, карме, круговом движении и времени методологически осложняется еще пониманием сущности буддизма самим философом. Ниситани видит в нем в первую очередь религию и в то же время целостное, в основе своей непреходящее учение. Рассуждая о буддизме вообще, внеисторически, он игнорирует его как развивающуюся идеологию, существенно изменяющуюся в разных странах в разные эпохи, и игнорирует

то, в частности, важное обстоятельство, что буддизм эволюционировал в тех или иных социальных условиях не только как догматическая религиозная система, но и как философские учения, в которых происходило и осмысление религиозных догм, и развитие рационалистической мысли, логики, элементов наивной диалектики. Подходя к буддизму в целом с позиций идеалистической методологии, Ниситани стремится рациональное философское содержание доктрин буддийских школ включить в религиозное вероучение, наделяя его философской мудростью и глубиной.

Несостоятельными выглядят и попытки японского философа рассматривать буддизм как совершенно особую религию — «религию посюстороннего мира». Нельзя, конечно, отрицать, что это вероучение на протяжении своей истории выработало догматику, значительно отличающуюся от догматики христианства, иудаизма, ислама. Причем в разных странах и в разные эпохи его особенности не оставались раз и навсегда данными, они претерпевали изменения, и порой весьма существенные. Однако ни в коей мере не следует переоценивать эти особенности. По отношению к религиозной догматике европейского происхождения буддийская религия по сути своей оставалась вероучением и в качестве такового сохранила и ныне сохраняет глубокую идейную общность с другими мировыми религиями — христианством, исламом. А потому и известная марксистская научная критика религии как «превратного мировоззрения», а также разного рода концепций, выдвигавшихся и выдвигаемых ныне в ее защиту и оправдание, вполне приложимы и к буддийскому вероучению, а равно и к концепциям, которые на нем спекулируют. Не является исключением в этом отношении и концепция Ниситани Кэйдзи, претендующего в своих теоретических изысканиях на разработку новой религиозной философии.

* * *

Другая форма взаимодействия философской идеалистической мысли и религиозного сознания в Японии бытует в кругах идеологов и приверженцев религии, которые обращаются к философии в поисках путей модернизации вероучений средствами философского рационализма. Эта форма взаимодействия после окончания второй мировой войны получила значительное распространение и типичное проявление в идеологии так называемых новых религий (синкё сьюкё).

В нашей научной литературе возникновение в Японии 40—50-х годов «новых религий» связывали обычно с тем, что в обстановке послевоенной разрухи, материальных лишений, а также крушения прежних представлений — об исключительности японской нации, божественном происхождении императорского дома и т. п. — возросшие потребности в религиозном сознании не удовлетворялись традиционными буддийско-синтоистскими

вероучениями, скомпрометировавшими себя связью с шовинистической идеологией императорского строя⁴⁶. По мнению ученых, «новые религии» сумели быстро приспособиться к духовным запросам «среднего японца». Отмечались, например, большая доступность перехода в новую веру, упрощенность культа, указывалось на то, что эти религии обещают спасение не в потустороннем мире, а на «грешной земле», что догматика их свидетельствует о близости к повседневной жизни, к мыслям и чувствам каждого человека и т. п.⁴⁷. Эти, несомненно справедливые соображения необходимо принимать во внимание при рассмотрении причин возникновения «новых религий». Однако они еще не дают, по нашему мнению, исчерпывающего объяснения собственно идейной природы данных вероучений — феномена, пожалуй не имеющего аналога в послевоенной религиозной ситуации, например, в странах Западной Европы, народы которых также пережили тяготы войны.

Для уяснения таких причин нужно, думается, учитывать еще один важный фактор, а именно специфику истории развития религиозного и религиозно-философского сознания в Японии. Следует иметь в виду, в частности, что проникновение буддизма в страну, его распространение в качестве религиозной идеологии приходится на эпохи Нара и Хэйан (VII—XII вв.), а развитие философского буддизма в японской модификации в эпоху Камакура в полной мере относится к XI—XIII вв. Позднее, в XIV—XVI вв. наблюдается явный спад в развитии религиозно-философской мысли буддизма, а затем с XVII в. — ее вытеснение как господствующей идеологии широко проникавшими из Китая учениями «конфуцианских» школ⁴⁸. В результате религиозный и философский буддизм, синтезировавший автохтонную японскую идеологию и прежде всего синтоизм (рёбусинто), приходит в упадок, догматизируется, а в XVIII—XIX столетиях с проникновением в Японию европейской культуры и общественной мысли, а также христианства еще более утрачивает влияние. После революции Мэйлзи 1868 г. и в первой половине XX в., особенно в период фашизации политической и духовной жизни, возрождается синтоизм в его крайне националистическом виде. Буддизм же (религиозный и философский) с его расплывчатой догматикой, казалось бы легко допускающей модернизацию, так и не претерпевает существенных изменений.

Кроме того, дискредитация всякой традиционной идеологии после второй мировой войны еще более ограничивает возможности возрождения и модернизации буддизма в первый послевоенный период. Вот почему возросшая тяга японцев к религии удовлетворяется не столько традиционным буддийским и синтоистским учениями, сколько появляющимися во множестве и широко рекламирующими себя «новыми религиями», учения которых, по мнению исследователей, основываются либо на определенных положениях буддизма, синтоизма и христианства, либо на эклектическом смешении их догм⁴⁹. «Учения», провозглашав-

шиеся религиозными организациями и сектами — Сока гаккай, Тэнрикё, Риссё косэйкай, Сэйтё-но из, Иттоэн и др., включали не только всякого рода религиозную догматику, но и философские и социологические идеи. Не связанные в единую систему, разнородные идейные элементы и принципы этих «учений» образовывали причудливые идеологические конфигурации. В зависимости от преобладания тех или иных элементов в конкретной «новой религии», а также некоторых других факторов их разделяли на неосинтоистские религии, метабуддийские религии, организации межрелигиозного согласия и т. п.⁵⁰

Становление и эволюцию таких «учений» небезынтересно проследить на примере идеологии общества «Сока гаккай» — крупнейшей организации, сумевшей привлечь в свои ряды миллионы сторонников и переросшей в религиозно-политическое движение. Представляется, что рассмотрение идеологии этой организации, ее основных идейных принципов позволит раскрыть те тенденции в модернизации религиозного сознания, которые становятся характерными для современной Японии в целом.

Из научной и популярной литературы известно, что идейная программа «Сока гаккай» опирается на учение секты Нитирэн сёсю, разработанное буддийским монахом XIII в. Нитирэном. Авторы монографий, статей, справочных изданий, посвященных этой секте и «Сока гаккай», сообщают, что современное истолкование доктрины Нитирэна дал первый президент общества Макигути Цунэсабуро, а дальнейшую интерпретацию — второй и третий президенты, Тода Дзёсэй и Икэда Дайсаку. Идейную программу «Сока гаккай» его теоретики квалифицируют как «истинное возрождение буддизма», как «подлинный синтез религии и философии», в котором религия реализуется в практике верования, а философия в теоретическом размышлении⁵¹. При чем этой синтетичности религии и философии придается столь большое значение, что даже само общество рекламируется в литературе как «общество религии и философии»⁵². Что же представляет собой идейная программа «Сока гаккай» на деле? Действительно ли вдохновителям и идеологам его удалось разработать какое-то «синтетически целостное» соединение «религии и философии», «буддизма и западной мысли»? Действительно ли тем самым проложены пути «возрождения буддизма»?

Ответить исчерпывающим образом на эти вопросы пока нелегко, поскольку идейная программа и мировоззренческое кредо «Сока гаккай» и самый процесс их формирования изучены еще недостаточно. Причина кроется прежде всего в трудностях, связанных с определенной эволюцией взглядов и колебаниями лидеров и теоретиков общества, а также в большом объеме самого идеологического материала, подлежащего исследованию⁵³. Тем не менее значительная работа уже проделана. В ней участвовали и японские и зарубежные, в том числе и наши советские, ученые⁵⁴. Опираясь во многом на этот имеющийся в нашем распоряжении материал и не вдаваясь в рассмотрение ряда не ре-

шенных до конца проблем, мы попытаемся выделить те аспекты идеологии секты Нитирэн и общества «Сока гаккай», которые раскрывают особенности их идейной программы и в то же время позволяют глубже осветить проблему своеобразия форм взаимодействия религиозного сознания и философской мысли в сегодняшней Японии.

Как хорошо известно из японской и зарубежной литературы, идейные принципы доктрины Нитирэна, сущность их сводятся к проповеди беспрекословного поклонения сутре Лотоса. Нитирэн считал, что все беды на земле происходят от забвения священного характера этой сутры, и был убежден, что сама она не просто содержит канон заповедей Будды, а представляет собой воплощение «вечного Будды», и потому призывал не столько ее изучать, сколько прославлять. Путь спасения от страданий Нитирэн видел не только в принятии его доктрины, но и в кардинальном искоренении ложной веры, исходящей от других сект. В целях пропаганды своей доктрины он предлагал и соответствующий метод (сякубуку) — активное и даже насильственное обращение в «истинную веру». В «Трактате об установлении справедливости и умиротворении государства» («Риссо анкоку рон») он писал, что для распространения учения секты необходимо использовать государственную власть и с помощью правителей добиваться «косэн руфу» — обращения в «истинную веру» сначала всех японцев, а затем и другие народы. Он призывал к созданию «кайдана» — общенационального места, где совершалось бы принятие «истинной веры», что являлось шагом в направлении соединения «законов правителя» (охо) и «законов Будды» (буцухо). Движение за объединение политики и религии должно было привести к построению идеального теократического государства, своего рода «буддийского рая на земле»⁵⁵.

В литературе приводятся сведения об истории секты Нитирэн, об усобицах между последователями Нитирэна, преобразованиях, осуществлявшихся внутри нее в XVIII—XIX вв., и падении влияния секты после буржуазной революции Мэйдзи 1868 г. Сообщается также, что в 30-х годах нашего столетия о приверженности учению Нитирэна объявило просветительское общество «Сока кёйку гаккай» (Общество по воспитанию в целях создания ценностей), позднее переименованное в «Сока гаккай». Причем многие авторы, особенно сочувствующие «Сока гаккай», утверждают, что основатель этого общества Макигүти Цунэсабуро с конца 20-х годов становится членом секты Нитирэн сёсю, и, исходя из этого, считают, что в главных его трудах дается истолкование учения Нитирэна. Истолкование это находят, как правило, и в разработанной им ранее, до вступления в Нитирэн сёсю, «теории ценностей». Подобный взгляд исследователей истории буддизма, а равно и идеологов «Сока гаккай», не согласуется, однако, с фактами.

По данным, никем из ученых не оспариваемым, Макигүти с 1893 по 1929 г. занимался педагогической практикой, а затем,

разочаровавшись в постановке дела в системе образования, оставил преподавательскую деятельность и посвятил себя теоретическому осмыслению путей реформирования этой системы. В 1903 и в 1912 гг. он публикует свои первые произведения — «География человеческой жизни» и «Исследовательские изыскания в области народной культуры», а в 1929—1933 гг. — 12-томный труд «Система педагогики в целях создания ценностей».

Как видно из работ ученых, детально анализировавших труды Макигути⁵⁶, побудительным мотивом к их написанию было стремление автора спасти молодое поколение от калечащего жизнь «традиционного образования» с его «беспорядочными, непродуманными методами обучения», заменить его «культурным образованием», опирающимся на подлинно «научную педагогику»⁵⁷. Достоинства ее Макигути старался обосновать с философских позиций. Он доказывал, что счастье и высшее назначение человека состоит в приобретении и создании ценностей, главными из которых объявлялись польза (выгода), красота и добро. Чтобы раскрыть смысл того, что он понимал под ценностями, Макигути считал нужным проводить четкое разграничение между «ценностью» и «истиной», поскольку последняя не входила в его классификацию ценностей. «Истина, согласно философии Макигути,—отмечает один из наиболее авторитетных исследователей его трудов, Дейл М. Безел,—не может быть создана; она остается всегда тем, что есть, что раскрывается. Ценность же, по его убеждению, может быть создана»⁵⁸. Ссылаясь на работу Макигути «Философия ценностей», Безел пишет: «Макигути утверждает далее, что истина никогда не изменяется, тогда как ценности изменяются»⁵⁹.

В соответствии с разделением «истины» и «ценности» Макигути подчеркивал необходимость разделения «знания» и «оценки». «Знание есть умственное восприятие или интеллектуальная активность; оценка есть чувственное восприятие или эмоциональная активность»⁶⁰. Признавая существенно важным для познания внешнего мира гармоническое сочетание «знания» и «оценки», он критически относился к «западному прагматизму», который, по его мнению, «допускает ошибочное предположение, что раз вещь истинна, то она полезна человеку. Опыт не подтверждает это предположение. Напротив, он говорит нам, что некоторые вещи, которые ни в коей мере не полезны человеку, истинны»⁶¹.

Макигути различал индивидуальные и общественные ценности и вместе с тем считал, что труд индивида ради собственной пользы только тогда «естественное и благородное дело», когда, создавая ценности, он «содействует благосостоянию — своему и общественному»⁶². На этом основании Макигути рассматривал «благо» как «общественную пользу».

Достижению счастья человеком, созданию им ценностей и правильному использованию собственных возможностей для личного и общественного блага должно, по Макигути, служить образование. Поэтому деятелям просвещения надлежит руко-

водствоваться научным, философским пониманием ценностей и, опираясь на собственный опыт, вырабатывать эффективные методы обучения и создавать на их основе научную педагогику⁶⁸. Значительное место в «теории ценностей» Макигути отводилось аргументации конкретных положений научной педагогики, совершенствованию форм учебного процесса, работе по повышению уровня образования преподавательского состава, воспитанию молодежи вне учебного заведения, в семье и т. п.⁶⁴.

Ученые, анализировавшие реформаторские взгляды Макигути и его «теорию ценностей», высказывают по поводу последней различные суждения. Одни полагают, что своим происхождением она обязана влиянию идей неокантианства, и в первую очередь учения Баденской школы, согласно которому философия — это критическая наука об «общечеловеческих ценностях»⁶⁵. Другие основное внимание обращают на то, что в системе ценностей Макигути такая традиционная ценность, как «истина», заменяется «пользой», и объясняют это непосредственным воздействием американского прагматизма⁶⁶. Третьи отмечают близость взглядов Макигути взглядам Бентама и т. д.⁶⁷. Не вникая в существо этих расхождений и считая, что дальнейшие исследования внесут большую ясность в данный вопрос, подчеркнем только то обстоятельство, что и реформаторство Макигути и его «теория ценностей», в частности, выражают, по существу, дух буржуазного просвещения, его философский рационализм, хотя в Японии он проявился в ограниченном виде и гораздо позднее, чем в Европе. Именно этот дух просветительства, а отнюдь не религиозное мировоззрение секты Нитирэн сёсю, как пытаются ныне доказывать идеологи «Сока гаккай», определял действительные идейные позиции Макигути.

Такая оценка взглядов основателя «Сока гаккай» вполне согласуется с точкой зрения исследователей, подробно рассматривавших его сочинения. В частности, Безел, Браннен, Мурата утверждают, что доктрина секты Нитирэн сёсю не повлияла сколько-нибудь значительно на концепцию Макигути. Они отмечают, например, что главные положения его «теории ценностей» намечены уже в его первом произведении — «Географии человеческой жизни», опубликованном в 1903 г., т. е. задолго до его обращения к учению Нитирэн сёсю⁶⁸. Указывают также, что и в первом томе своего основного труда — «Система педагогики в целях создания ценностей» «полностью он исходит из научных прагматических соображений, считается только с научными аргументами и отвергает метафизические соображения»⁶⁹.

Вместе с тем исследователи его творчества констатируют, что в «Философии ценностей», составившей второй том этого труда (издан после смерти автора), встречаются антипрагматические религиозные установки. Наличие их Браннен объясняет тем, что «Философию ценностей» редактировал Тода Дзёсэй, ученик Макигути, ставший после войны вторым президентом «Сока гаккай»⁷⁰. Безел разделяет мнение Браннена, полагая, что Маки-

гути «до конца оставался на прагматической позиции» и что «именно сменившие его лидеры сделали после войны упор на мистику и метафизику»⁷¹.

Действительно, после окончания второй мировой войны Тода Дзэсэй стал фактически заново восстанавливать общество «Сока гаккай». Он осуществил ряд реформ по совершенствованию структуры организации, укреплению дисциплины ее аппарата, широко внедрил метод «сякубуку» в качестве средства вовлечения новых членов и в то же время сосредоточил усилия на пропаганде вероучения Нитирэна, слив «Сока гаккай» с сектой Нитирэн сёсю. Используя догму Нитирэна о единении религии и политики, Тода обосновал правомерность участия «Сока гаккай» в политической жизни. Его активная деятельность привела к тому, что влияние общества уже в конце 40-х — начале 50-х годов стало быстро расти, в первую очередь среди беднейших слоев населения, части рабочих, деклассированных элементов. Большому притоку новых членов способствовала во многом массовая миграция жителей сельских районов в города, наблюдавшаяся в 50-е годы.

Хотя в японской литературе часто встречаются высказывания, что Тода только «доработал» предложенную Макигути трактовку учения Нитирэна⁷², акцентируя значение его религиозной догматики, фактически именно он первый дал собственное толкование этого учения, получившее название «философия жизни». Среди изучающих идеологию «Сока гаккай» нет определенного мнения относительно того, как согласуются столь противоречивые ориентации на религию и философию. Для японских исследователей — приверженцев этого общества подобный подход не случаен, он объясняется их методологией.

Насколько самостоятельный характер носит истолкование Тодой учения Нитирэна, его «философия жизни», видно из опять-таки приводимых в литературе сведений. Основные положения «философии жизни» сводятся к следующему. Высшее начало бытия — «жизнь» или «жизненная сила». Она господствует во вселенной и выступает как проявление Будды, отождествляемого с Нитирэном. Конденсацией вселенской жизненной силы служит «гохондзон» (объект поклонения у последователей секты Нитирэн), общение с которым во время молитвы позволяет людям войти в ритм «большой жизни вселенной» и обрести счастье. Поскольку жизненная сила преодолевает ограниченность духа и тела, материального и идеального и существует вечно, постольку и наделенный ею человек живет вечно, проходя кармический цикл превращений. Поэтому спасение от наказаний за грехи он получает не иначе, как с помощью искренней веры в учение Нитирэна-Будды⁷³.

С приходом в 1960 г. на пост президента «Сока гаккай» Икэда Дайсаку, сменившего Тода, деятельность общества еще более активизируется. Оно самым решительным образом внедряется в различные сферы социальной и политической жизни. В 1964 г.

общество создает свою политическую партию — «Комейто» (Партия чистой политики), успешно участвует в парламентских выборах и одно время даже приобретает репутацию «третьей политической силы» в стране (после либерал-демократов и социалистов). Оправдывая вторжение в политику и социальную практику, Икэда предлагает свое истолкование учения Нитирэна. Он интерпретирует догму «риссё анкоку» таким образом: «Риссё» — это установление истинного буддизма или осуществление беспрецедентной религиозной революции на основе «философии жизни», проповедующей неразделимость материального и духовного, а «анкоку» — это процветание общества, счастье людей и мир во всем мире. «Риссё» тем самым выражает духовную, религиозную сторону учения, тогда как «анкоку» — светскую⁷⁴.

Не умаляя роли религиозной догматики учения Нитирэна в идеологической программе «Сока гаккай», Икэда вместе с тем подчеркивал значение рационалистических средств пропаганды и с этой целью по-новому использовал отредактированную Тода «теорию ценностей» Макигути. Он увязывал последнюю с «философией жизни» Тода и в то же время «дополнял» ее, философски осмысливая трактовку «идеи жизни», «сентенциями об ограниченности материализма и идеализма с буддийской точки зрения», а также критикой коммунизма как «вульгарной», «однобокой материалистической теории» и т. п.⁷⁵ В стремлении придать современный вид буддийскому вероучению Нитирэна Икэда доходил до утверждений, что «по своей роли в достижении человечеством счастья у науки и религии нет каких-либо существенных различий»⁷⁶.

Ему импонировало не только философское содержание «теории ценностей» Макигути, но и ее практико-воспитательная ориентация. Интерпретируя идеи Макигути, он выдвинул собственную программу социальных реформ, которая предусматривала прежде всего воспитание «высокой степени политического сознания». Необходимость воспитания такого сознания вызывается, по мнению Икэда, деградацией и коррупцией в японской политической жизни, крушением принципов демократии и т. п.⁷⁷ Отсюда другим важным положением программы его социальных реформ, которые будто бы обеспечивают возникновение организаций, позволяющих индивидам (создателям ценностей для себя и всего общества) максимально проявить свои способности, служит акцент на усиление «роли образования» в разветвленной системе филиалов и отделений «Сока гаккай», а другими словами, пропаганда идеологии этого общества⁷⁸. В целях реализации данной установки в 1968 г. были открыты Высшая школа создания ценностей, а в 1971 г. Университет созидания ценностей. Наконец, очень важным пунктом программы было обоснование важности «сплочения индивидов», объединения их в «организацию, защищающую их интересы», т. е. сплочения вокруг «Сока гаккай». При этом в отличие от Нитирэна и Макигу-

ти, ратовавших за «единство религии и политики», Икэда выступает уже за «гармоническое сочетание религии и политики», стараясь убедить массы в том, что «обуцу миото» не означает распространения веры в учение Нитирэна насильственным путем с помощью государственной власти, что «Сока гаккай» проповедует религию и моральное воспитание, независимые от политической деятельности партии «Комейто»⁷⁹. Однако эти заявления не соответствуют истинному положению вещей, ибо в 60—70-х годах «Комейто» в действительности не была самостоятельной и ее функция состояла в том, чтобы замаскировать политические амбиции лидеров «Сока гаккай». Как справедливо отмечается в прогрессивных кругах Японии, в самом этом обществе и его политическом придатке «Комейто» царит дух жесткой дисциплины и порядков, несовместимых с нормами демократии. Такая линия во второй половине 70-х годов стала приводить к падению влияния организации, к росту недовольства ее рядовых членов, что, в частности, заставило Икэда в 1980 г. уйти с поста президента «Сока гаккай».

В 60-х — начале 70-х годов, в период роста авторитета общества, успехов его представителей на выборах в нижнюю палату, «истолкование» Тода Дзёсэй и Икэда Дайсаку расплывчатой догматики учений Нитирэна диктовалось интересами дальнейшего привлечения масс под знамена общества и потому все в большей степени принимало вид откровенно политической программы. Учитывая непопулярность капитализма и буржуазной демократии, Тода и Икэда разъясняли, например, «обуцу миото» в смысле утверждения подлинной, «буддийской демократии», при которой устанавливаются социальные отношения, «преодолевающие недостатки современного капитализма и социализма». Такое общество, якобы устраняющее «односторонности идеализма христианства и материализма Маркса», «поднимающееся над ними и открывающее человечеству доступ в светлое будущее», рекламировалось как общество «третьей цивилизации»⁸⁰. «Свободное от классовой борьбы и партийных антагонизмов», оно именовалось также «неосоциализмом», «социализмом для человека», «буддийским социализмом». Ориентируясь на стремление японского народа к миру, Тода и Икэда истолковали догму «косан руфу» (распространение доктрины Нитирэна по всему миру) в том смысле, что принятие этого учения другими народами⁸¹ приведет в будущем к созданию всемирной федерации единомышленников, к образованию «всемирной нации», означающей наступление вечного мира и всеобщего братства. Вместе с тем примечательно, что провозглашение «всемирного братства» и «равенства» народов оказывалось у идеологов «Сока гаккай» совместимым с признанием особой «роли Японии», явившей миру «Великого Нитирэна» и его современных последователей⁸².

Не вдаваясь в детали изменения идейно-политического курса «Сока гаккай», попытаемся проанализировать его идеологиче-

скую программу с точки зрения мировоззренческих установок. В нашей научной литературе дается подробное критическое описание религиозной доктрины Нитирэна, выявляется ее иррациональное, мистическое содержание, разбираются идейные принципы «теории ценностей» Макигути и «философии жизни» Тода. Совершенно справедливо подчеркивается их идеалистическая сущность⁸³. Однако догматика учения Нитирэна — «теория ценностей» и «философия жизни» рассматриваются в основном обособленно, без достаточного анализа специфического соотношения этих доктрин, реальной объективной связи между ними.

В результате такого подхода при общих оценках идеологии «Сока гаккай» не раскрываются те ее особенности, то сочетание религиозных и философско-социологических элементов, которые и образуют идеологический комплекс, позволяющий рекламировать идейную программу общества как «синтез религии и философии», «синтез буддизма и западной мысли», «подлинное возрождение буддизма» и т. п. Необходимо выяснить, что скрывается за фразеологией о «синтезе религии и философии», какова их истинная зависимость в идеологических построениях теоретиков этой организации.

Уже отмечалось, что рассуждения о «синтезе религии и философии», о «единении философского мышления и религиозной практики» базируются на реальном взаимодействии религиозного сознания и философской мысли в мировоззренческих взглядах идеологов «Сока гаккай», взаимодействии, которое вызывается и потребностью модернизации религии, и нуждами идеологической пропаганды. Спекулируя на этом взаимодействии, они стремятся так представить связь религии и философии, что вольно или невольно стирается и камуфлируется специфика их в качестве различных форм общественного сознания. А это, в свою очередь, порождает иллюзию, будто выдвигаемая и пропагандируемая идеологами «Сока гаккай» мировоззренческая концепция представляет собой единое в теоретическом отношении учение. Результатом подобной методологической установки является метаморфоза — создается видимость того, что философское содержание и религиозная догматика легко меняются местами, что позволяет одно выдавать за другое. Насыщенная религиозными догматами мировоззренческая система Тода считается глубоко «религиозной», «буддийской», но именуется «философией жизни», а явно нерелигиозная философская «теория ценностей» Макигути объявляется «истолкованием» именно буддийского религиозного вероучения Нитирэна.

Реальное взаимодействие религиозного сознания и философской мысли, используемое в идеологии «Сока гаккай», выступает как взаимоотношение двух слоев, или типов, идейного материала. И хотя близость идеализма и религии позволяет именно этим слоям, или типам, мыслительного материала взаимодействовать, а вернее, дает возможность философскими, рациональными средствами истолковывать иррациональную религиозную

догматику, глубокого органического проникновения этих слоев идеологии друг в друга не происходит. Каждый из них в конечном счете сохраняет свою качественную определенность. Один слой идейного материала остается живым, изменяющим свое содержание — это философско-социологическая мысль, характерная для современной буржуазной идеологии, другой остается застывшим, мертвым — это религиозно-философская буддийская догматика, сохранившаяся со средних веков.

По видимости философско-социологический слой выступает как производный от второго (религиозного), подчиненный ему, всего лишь как его «толкование». В действительности же совсем наоборот. Первый существует и развивается сам по себе и больше того — создает иллюзию истинного и самостоятельного существования второго слоя. Иными словами, связь между ними такова, что они не проникают друг в друга, а лишь внешне переплетаются, причем в этом переплетении, зачастую весьма сложном и запутанном, каждый слой выполняет свои идеологические функции. Буддийские догмы играют роль лозунгов, ярлыков; они используются в повседневной культовой практике и рассчитаны в первую очередь на эмоциональное воздействие. Их же «толкование», выражающее действительную содержательную мысль, претерпевает эволюцию, определяемую не тем или иным «глубоким пониманием» догматики, а идейными запросами и социальными интересами руководства «Сока гаккай», колебаниями его политического курса. Сказанное позволяет, думается, сделать вывод о том, что, говоря о модернизации идеологии, так или иначе связанной с религиозным сознанием, с буддийским вероучением Нитирэна в частности, допустимо утверждать, что такая модернизация проводится прежде всего не в сфере собственно религиозной теоретической мысли и преимущественно не собственно религиозными средствами.

Если учесть, что подобная или близкая к ней форма взаимодействия философской мысли и религиозного сознания отмечена в идеологии не только «Сока гаккай», но и ряда других сект — «новых религий», то можно в общих чертах представить себе, какими путями осуществляется «модернизация» религиозных вероучений в современной Японии.

¹ В 70-х годах уже происходит заметное размывание «классических» форм и принципов этих идеалистических течений. В то же время приобретают популярность новые течения — философская антропология, структуралистская философия, философия франкфуртской школы, неонисидианство и т. д.

² Среди японских академических философов есть небольшие группы приверженцев неотолизма, персонализма и других религиозно-философских течений, но заметного влияния на развитие философии они не оказывают.

³ См., например: Судзуки Тору. Кёсонтеки Сэкай (Мир эхо-бытия). Токио, 1967; Умэхара Такэси. Би то сукё-но хаттэн (Красота и развитие религии). — Умэхара Такэси. Тёсакусю (Собрание сочинений). Т. 3. Токио, 1982; Ниситани Кэй дзи. Сукё то-ва нани ка (Что такое религия?). Токио, 1967.

⁴ См.: Ивасаки Тикацугу. «Синсаёку» то хигорисюги («Новые левые» и иррационализм). Токио, 1970.

⁵ Каваха́ра Эйхо. Хайдэга-ни окэру «тэцугаку». («Философия» у Хайдеггера).—«Тэцугаку». 1968, № 18, с. 85—86.

⁶ Юаса Ясуо. Догэн-Синран-ни окэру нихонтэки дзиссонтэки-на моно (Японское-экзистенциальное у Догэна и Синрана).—Дзиссонюги кодза. Т. 1. Токио, 1968, с. 310—327.

⁷ Ниситани Кэйдзи. Нихиридзуму (Нигилизм). Токио, 1970; он же. Сюкё то-ва нани ка (Что такое религия?). Токио, 1970.

⁸ Ниситани Кэйдзи. Атеидзуму сёмондай (Проблема атеизма), Киото, 1956.

⁹ Там же, с. 142.

¹⁰ Там же, с. 143.

¹¹ Там же, с. 144.

¹² Там же, с. 145.

¹³ Там же.

¹⁴ Г. М. Тавризян. Этика экзистенциализма и христианская мораль.—Современный экзистенциализм. М., 1966, с. 321.

¹⁵ Ниситани Кэйдзи. Атеидзуму сёмондай, с. 146.

¹⁶ Там же, с. 146—147.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Ниситани Кэйдзи. Сюкё то-ва нани ка (Что такое религия?). Токио, 1970, с. 36—37.

¹⁹ Там же, с. 42.

²⁰ Там же, с. 44.

²¹ Там же, с. 44.

²² Там же, с. 46.

²³ Японское слово «синсэй», переводимое здесь как «божественность», является эквивалентом немецкого «gotheit», которое в нашей литературе переводится так же — «божество» (см.: Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 548).

²⁴ Ниситани Кэйдзи. Сюкё то-ва нани ка, с. 70.

²⁵ Там же, с. 71.

²⁶ Там же, с. 74.

²⁷ См.: Философская энциклопедия. Т. 5, с. 548.

²⁸ Ниситани Кэйдзи. Сюкё то-ва нани ка, с. 74.

²⁹ Там же, с. 75.

³⁰ Там же, с. 103—104.

³¹ Там же, с. 104.

³² Там же, с. 109.

³³ Там же, с. 112.

³⁴ Там же, с. 116.

³⁵ Там же, с. 120.

³⁶ Там же, с. 190—191.

³⁷ Там же, с. 191.

³⁸ Там же, с. 198—199.

³⁹ Там же, с. 224.

⁴⁰ Там же, с. 221—222.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же, с. 270—271.

⁴⁴ Там же, с. 275.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Не следует забывать, что пропаганда синтоистско-буддийских доктрин указом оккупационных властей после войны была официально запрещена.

⁴⁷ С. А. Арутюнов, Г. Е. Светлов. Старые и новые боги Японии. М., 1968, с. 105—109.

⁴⁸ Понятие «конфуцианство» для японской идеологии эпохи феодализма в том расширительном значении, которое принято в советской и зарубежной литературе, на наш взгляд, не является точным. Поэтому здесь и далее оно берется в кавычки. По данному вопросу см.: Ю. Б. Козловский. Конфуцианство: миф и реальность.—Народы Азии и Африки». 1982, № 3. с. 50.

- ⁴⁹ С. А. Арутюнов, Г. Е. Светлов. Старые и новые боги Японии, с. 105.
- ⁵⁰ Там же, с. 111—114.
- ⁵¹ Сока гаккай нюмон (Введение в «Сока гаккай»). Токио, 1970, с. 390—391.
- ⁵² Умэхара Такэси. Сока гаккай-но тэцугакутэки, сюкётэки хихан (Критика философии и религии у «Сока гаккай»). Токио, 1982, с. 278.
- ⁵³ Достаточно сказать, что основные произведения Макигучи составили 12 томов; Тода и Икэда тоже принадлежат многотомные сочинения.
- ⁵⁴ Имеются в виду в первую очередь монография И. К. Державина «Сока гаккай—Комейто. Религиозно-политическое движение в послевоенной Японии» (М., 1972), разделы в книге С. А. Арутюнова и Г. Е. Светлова «Старые и новые боги Японии», а также статьи И. А. Латышева о религиозной ситуации в современной Японии.
- ⁵⁵ Подробнее см.: И. К. Державин. Сока гаккай—Комейто...
- ⁵⁶ См.: Макигучи Цунэсабуро. Сока кёнку Тайкэй (Система педагогики в целях создания ценностей). Токио, 1930; он же. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). Токио, 1965.
- ⁵⁷ Dayle M. Bethel. Makiguchi—the Value Creator. New York—Weatherhill—Tokyo, 1973, с. 49.
- ⁵⁸ Там же, с. 50.
- ⁵⁹ Там же, с. 51.
- ⁶⁰ Там же, с. 53.
- ⁶¹ Там же, с. 56.
- ⁶² Там же, с. 51.
- ⁶³ Там же, с. 59—60.
- ⁶⁴ Там же, с. 60—74.
- ⁶⁵ Умэхара Такэси. Сока гаккай-но тэцугакутэки, сюкётэки хихан, с. 279.
- ⁶⁶ Dayle M. Bethel. Makiguchi—the Value Creator, с. 285.
- Выше мы видели, что Макигучи, хотя и заимствовал идеи прагматизма, относился к ним критически.
- ⁶⁷ Умэхара Такэси. Сока гаккай-но тэцугакутэки, сюкётэки хихан, с. 285.
- ⁶⁸ Dayle M. Bethel. Makiguchi—the Value Creator, с. 42—43.
- ⁶⁹ Там же, с. 92.
- ⁷⁰ Там же, с. 92.
- ⁷¹ Там же, с. 93.
- ⁷² Умэхара Такэси. Сока гаккай-но тэцугакутэки, сюкётэки хихан, с. 279.
- ⁷³ Подробнее об этом см.: И. К. Державин. Сока гаккай—Комейто..., с. 29—30.
- ⁷⁴ Цит. по: Dayle M. Bethel. Makiguchi—the Value Creator, с. 111.
- ⁷⁵ И. К. Державин. Сока гаккай—Комейто..., с. 31.
- ⁷⁶ Цит. по: И. К. Державин. Сока гаккай—Комейто..., с. 35.
- ⁷⁷ Цит. по: Dayle M. Bethel. Makiguchi—the Value Creator, с. 115—116.
- ⁷⁸ Там же, с. 122.
- ⁷⁹ Там же, с. 38—39.
- ⁸⁰ Цит. по: И. А. Латышев. О роли религии в политической жизни.— Современная Япония. М., 1964, с. 213.
- ⁸¹ С этой целью филиалы «Сока гаккай» созданы в ряде стран, в том числе Западной Европы, и в США.
- ⁸² И. К. Державин. Сока гаккай—Комейто..., с. 48—52.
- ⁸³ И. К. Державин. Сока гаккай—Комейто..., с. 30.

В. В. Зайцев

КОНФУЦИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КНР

События последних десятилетий в социально-культурной и социально-идеологической жизни КНР достаточно убедительно свидетельствуют о мучительном процессе поиска и выработки общемировоззренческой платформы, опираясь на которую стало бы возможным обретение научно-оптимистической перспективы в решении актуальных задач общественно-исторического развития страны. Освященные традицией ценностные ориентиры были подвергнуты критике и разрушены, а эффективность новых, облаченных в конституционные формы, не подтвердилась на практике.

В сложившейся ситуации, когда на передний план выдвинулись проблемы «социалистической модернизации», совершенствования экономической структуры, подъема промышленного производства и наведения «порядка» в различных областях общественного сознания, на страницах периодической печати появилась статья, в которой констатируется отсутствие «продуманной теоретической программы» социально-экономических преобразований, а также «целостной и руководящей философской концепции»¹. По существу, было официально объявлено о кризисе марксистской философии в Китае, кризисе, возникшем в результате некритического применения «всеобщей истины марксизма» к конкретным условиям. Одновременно высказывалась мысль об отказе от всех предшествующих доктрин так называемой философии борьбы, с которой были связаны политические чистки, различные кампании по критике «оппортунизма», «ревизионизма», «уклонизма» и которая вытеснила позитивные задачи философского знания. Утверждалось, что марксизм, приспособленный для борьбы с врагами социалистической революции, успешно выполнил свою миссию по уничтожению эксплуататорского класса и уступает свое место марксизму, созидающему новое общество.

Переориентация китаизированного марксизма с вопросов борьбы на проблемы мирного строительства свидетельствует о начале нового этапа в «творческом» развитии китайскими теоретиками «решающей духовной силы современного мира» (марксистско-ленинской философии в собственном смысле слова). Вместе с тем это не менее ясно показывает, что в настоящий момент о какой-либо «целостной философской концепции»

в Китае говорить еще рано. Процесс только начинается, чем он завершится, покажет время.

Среди первоочередных задач современной философской мысли в Китае особо выделена задача активизации исследований проблемы человека. Специально подчеркивается недопустимость абстрактного теоретизирования, бесполезность рассуждений о «естественной, общественной, классовой, всеобщей и т. п. природе» человека, необходимость отказаться от распространенной манеры «копаться в старых книгах и понятиях» в ущерб серьезному изучению «человека социалистического общества»². «Есть ли какое-нибудь различие между человеком, живущим в социалистическом Китае, и человеком, жившим в давно минувшие времена и в иных общественных условиях? Отличны ли его мысли, чувства, потребности и идеалы от таковых в прошлом или нет?»³. Философам рекомендуется сконцентрировать внимание не на человеке прошлого, а на современнике, его реальных потребностях, запросах и интересах, которые планируется удовлетворить в ближайшем будущем.

Перенесение философских исследований в сферу важнейших теоретических и практических вопросов жизни КНР имеет целью обосновать «особый и самостоятельный» путь социалистического развития страны, вытекающий не только из специфики экономической системы, но и из «традиций китайской философии, культуры и морали»⁴. В богатейшем культурном и идеологическом наследии предполагается выбрать «действительно положительные факторы», имеющие национальную ценность, и соединить их с общечеловеческими идеалами марксизма.

Специфичность намеченного направления исследований по проблеме человека определяется еще и тем, что с углубленной разработкой позитивных аспектов национальной культуры предлагается столь же творчески развивать марксистскую философию, давшую подлинно научное объяснение природы человека. Обращение к классическим трудам марксизма, изучение содержащихся в них положений по этой проблеме и овладение ими объявляются «первым шагом» на пути к «реальному человеку» китайского общества, перешагнувшему ступень капитализма и строящего социализм. Но в новых условиях возникают многочисленные вопросы, на которые произведения Маркса, Энгельса и Ленина якобы не дают ответа ввиду различия объектов теоретического анализа. Отсюда делаются выводы об ошибочности догматического заимствования и подхода к «реальному человеку» со старыми мерками, шаблонами и образцами, с принципиальной несхожести решения рассматриваемой проблемы в странах социализма и КНР, а в конечном счете отстает национальная самобытность китайцев и доказывается «закономерное» право на столь же самобытное развитие марксизма в КНР. Более того, именно китаизация марксизма, возведение еще не найденных решений в степень всеобщих истин, объявляется подлинным «вкладом в марксистскую философию».

Выделение концепции человека, отнесение ее к числу важнейших свидетельствует о «гуманизации» философской мысли в КНР, об ориентации ее на «реального человека», чьи идеалы и насущные потребности отныне должны определять содержание и цели социальной практики. Учитывая отмеченную выше тенденцию к отбору и внедрению в общественное сознание наиболее позитивных достижений китайской духовной культуры при решении этой проблемы и то обстоятельство, что в настоящее время работа в данном направлении лишь начинается, представляется целесообразным попытаться выявить и рассмотреть в самых общих чертах и достаточно схематично традиционные воззрения на человека в наиболее влиятельном и доминирующем философском учении Китая — конфуцианстве, признанном в мировой синологической науке наиболее ортодоксальным хранителем национальных ценностей.

Эволюция конфуцианства от первоначального комплекса идей, сформулированных Конфуцием (552—497 гг. до н. э.), через последующие учения Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.), Сюнь-цзы (ок. 313—ок. 238 гг. до н. э.), Дун Чжуншу через Хань Юя (765—824), Чжоу Дуньи (1017—1073), Чжан Цзяя (1019—1077), братьев Чэн (XII в.) и до Чжу Си (1130—1200), сумевшего придать ему не только целостный, системный характер, но и поднять наиболее уязвимые для оппозиционно настроенных мыслителей положения на принципиально иной, в собственном смысле слова метафизический уровень, шла по линии углубления философского содержания конфуцианства (во многом под влиянием даосизма и буддизма). В новое время, в самом конце XIX и первой половине XX в., благодаря деятельности Ху Ши, Лян Шумина, Фэн Юланя, Чэнь Лифу, Чан Кайши и ряда других представителей традиционно китайского слоя интеллигенции оно оставалось единственно приемлемым теоретическим фундаментом для формулирования новой идейной платформы, более глубокой разработки проблемы человека.

Даже в самых архаичных формах мышления, на которых построил свое учение Конфуций и его преемники, специалисты зафиксировали силы, противодействовать коим китайцу казалось невозможным. Вся гадательная теория «И-цзин» («Книги перемен» — VIII—VII вв. до н. э.), впоследствии подвергшаяся редакторской правке конфуцианцев, служил несомненным тому подтверждением. В этом тексте, как ни в каком другом, существование индивида ставилось в зависимость от разнонаправленных сил: о них можно гадать, но их нельзя познать и подчинить «хитрости» разума. По представлению древнего китайца, окружающий его мир столь жестко сконструирован, столь плотен и монолитен, что для решения вопросов, касающихся судьбы отдельной личности, надлежит ждать случая, такого стечения обстоятельств, которые открывали бы простор для целенаправленного действия.

Зависимость человека от природы, помещение его в качест-

ве среднего члена в триаду Небо — Человек — Земля, не столько фиксировало его центральное положение и свидетельство в пользу его микрокосма⁵, сколько указывало на двойственную обусловленность существования и Небом и Землей.

Конфуций обошел молчанием кардинальный вопрос своего времени — о взаимоотношении индивида и окружающего его мира. И то не был субъективный произвол мыслителя или вполне сознательная попытка (как, например, у Сократа) отказаться от рассмотрения человеческого бытия в натурфилософском контексте. Конкретные формы естественных верований в Китае — анимизм, анимализм, тотемизм, фетишизм, шаманство, хтонизм — достаточно ясно указывали на господство пантеистического мировоззрения над монотеизмом и политеизмом.

В период правления династии Чжоу (1122—247 гг. до н. э.) в стране не было никакой религии, кроме «культы природы» и «веры в духов», которые соединялись с общераспространенными обрядовыми предписаниями относительно поведения в государстве и семье⁶.

Особенности социально-экономического развития Китая и вызванных ими конкретных форм идеологической надстройки выразились в сохранении, консервации и теоретической систематизации прежде разрозненных пантеистических воззрений. Ведь решение социально-политических задач, сопряженных с теоретической разработкой конкретных вопросов государственного устройства, наталкивалось прежде всего на сопротивление адептов многочисленных, прочно связанных с определенной местностью верований. Убедить отдельного китайца в могуществе и покровительстве неизвестных, а по сути, бесполезных и безразличных ему духовных сил было делом крайне трудным, если не безнадежным. Он признавал над собой власть духов (душ) своих предков, территории, где протекала его жизнь, и тех природных сил, которые имели абстрактно-всеобщее значение (вода, дождь, ветер и т. д.), и поклонялся исключительно им. Поэтому успех централизации, объединения разрозненных царств в значительной мере зависел от уничтожения локальных верований или их унификации, устранения этнокультурных барьеров.

Пантеистически окрашенная мысль, лежащая в основе теоретических конструкций конфуцианства на всем протяжении его истории, предполагала более высокую по сравнению с архаичными верованиями степень теоретической рефлексии. Этико-политическое учение Конфуция могло возникнуть при допущении, что человеческое бытие уже осознается как специфическое по отношению к естественным объектам и, хотя фактически находится в известной зависимости от могущества природы, умеет противодействовать ей. Политическая и экономическая дестабилизация, отмечавшаяся в период жизни Конфуция (VI—V вв. до н. э.), в сфере умозрения связывалась с идеей утраты един-

ства человека с собственной сущностью. Эпоха предлагала свои варианты его восстановления. Для Конфуция, например, Небо неопределенно, оно «не говорит»⁷, и человек, следовательно, имеет самые неясные представления о своей природе. (Все сказанное у Конфуция о природе человека — син можно свести к единственной, но для своего времени радикальной идее — люди по своей природе близки друг другу⁸.)

Для Мэн-цзы Небо носит не столь неопределенный характер. Оно уже «говорит», выражает свое повеление через волю народа. В (главе) «Тай-ши» так сказано об этом: «Небо смотрит соответственно тому, как смотрит мой народ. Небо слышит так, как слышит мой народ»⁹. Природа человека в учении древнекитайского мыслителя уподобляется «природе воды»: «Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз»¹⁰.

Мэн-цзы протестует против насильственных методов воспитания, могущих, по его мнению, принести человечеству больше вреда, чем пользы. Индивиду от рождения присуще стремление к «человеколюбию» и «справедливости», и только под воздействием грубой силы, внешнего вмешательства он способен совершать дурные поступки, превращаться в источник зла подобно тому, как воду можно заставить течь вверх, устраивая «преграды».

Концепция человека в древнекитайской конфуцианской традиции разрабатывалась в направлении поиска специфики его бытия, определения тех всеобщих свойств, которые не только выделяли индивида из окружающего мира, но и содействовали установлению гармонии, примата добра над злом, ликвидации несправедливости и создания на этой основе прочного союза людей, живущих в мире друг с другом и природой.

Особую модификацию конфуцианское представление о Небе и человеке получило в сунской философской школе. Мыслители этого течения, известного в западной социологической литературе как «неоконфуцианство», обращают внимание на то обстоятельство, что человеческое существование подчинено универсальным законам природно-космической сферы. Человек в их учении утрачивает ту целостность и естественную непосредственность, о которой говорили древние мыслители: он обладает двумя природами, каждая из которых предъявляет к нему свои требования. Конфликт между противоборствующими и вместе с тем взаимопредполагающими принципами «природы Неба и Земли» и «природы качественно разнородной пневмы» (цичжи) у Чжан Цзая, между «идеальным принципом» (ли) и «материальной пневмой» (ци) у братьев Чэн и Чжу Си преодолевается на пути познания обоих.

Знание своей «истинной природы» приобретает путем самосовершенствования, которое понимается как процесс постоянного соотношения действительного положения индивида в струк-

туре подвижного социума с соответствующими этому положению нормами поведения, идеальными этическими принципами. Когда человек, например, знает, что он отец, и выражает отеческую любовь к сыну, он выполняет обязанности, диктуемые ему его «истинной природой».

Примечательно, что и сунские мыслители сохранили представления древних конфуцианцев об «изначальном добре» в человеке. Чжу Си подчеркивал, что «изначальная природа есть всепроникающее совершенство, не противопоставленное злу. Это касается того, что дано Небом человеку. Но едва природа начинает действовать в человеке, происходит разделение на добро и зло. Когда он поступает согласно своей природе, проявляется добро; когда же он поступает вопреки ей, проявляется зло. Как же можно утверждать, что добро не есть изначальная природа?»¹¹.

В неоконфуцианском варианте природа человека, таким образом, непосредственно определялась его способностью осознанно «вписаться» в постоянно изменяющуюся картину бытия, умением поступать в строгом соответствии с наличными условиями и тем самым актуализировать добро своей изначальной природы.

В сунской редакции традиционно-конфуцианского отношения к отдельным проблемам человеческого бытия был заключен тот потенциал идей, который вызывал полемику вплоть до XX столетия и остался теоретическим источником для поиска и формулирования общемировоззренческой основы в современном Китае.

Своеобразие развития философской мысли здесь в первой половине XX в. связано не только с различными социально-политическими факторами¹², но и со специфической направленностью теоретических исследований, сконцентрированных «вокруг вопросов полного национального освобождения Китая и ликвидации его социально-экономической отсталости»¹³.

При ориентировании на актуальные задачи экономического, социального, политического и культурного преобразования страны философская мысль исходила из апробированного на протяжении более 2500 лет мировоззренческого фундамента. Традиционные представления об обществе и путях его развития, неизменно замыкавшиеся на проблеме человека, содержали в себе теоретический материал, важный для решения вставших на повестку дня вопросов. Вместе с тем проникшие в Китай идеи новейших течений буржуазной философии, прежде всего прагматизма и позитивизма, будучи созвучными запросам времени, не имели под собой широкой социальной базы. В идеологической области возникла ситуация, когда развитие страны требовало теоретической программы, которую не могли дать ни традиционные идеи, исключаящие любую «модернизацию» общественной жизни и способные в лучшем случае на незначительную корректировку процесса социального развития, ни модернист-

ские учения Запада, вступившие в конфликт с признанными ценностями общественного сознания. Поэтому наряду с двумя взаимоисключающими подходами к проблеме организации общества совершенно естественно возникает третий — компромиссный, состоящий в эклектичном сочетании традиционных учений с прогрессивной зарубежной мыслью¹⁴ и оказавшийся, как продемонстрировала практика, тем не менее наиболее жизнестойким.

Отношения, складывающиеся между данными направлениями общественно-политической мысли, неоднократно менялись, отражая сложный процесс формирования системы взглядов, адекватной потребностям китайской действительности. Если отвлечься от позиционной борьбы и посмотреть на мировоззренческие основы прошедших и ведущихся дискуссий, то можно констатировать столкновение принципов буржуазного сциентизма и традиционного антропологизма. Их динамика и тенденции развития более всего очевидны на примере решения проблемы человека.

Когда Ху Ши выступил с резкой критикой социально-экономической и политической ситуации в Китае, он имел все основания поставить под сомнение господствующие в стране ценности, и прежде всего конфуцианские, которые находятся в прямой оппозиции прагматизму Запада, отрицающему любые метафизические объекты. Тем не менее, разоблачая несостоятельность конфуцианского образа жизни и мышления, Ху Ши не мог предложить никакой альтернативной доктрины. Его критика была нацелена на внутренний мир китайца, «реального человека» 20—30-х годов, который страдает косностью мышления и должен лечиться в соответствии с общим характером болезни¹⁵. Социальный прогресс общества связывался с революцией в сознании, с выходом под воздействием цивилизации Запада из состояния «удовлетворенности» китайской нации.

Установка Ху Ши, несмотря на критическое отношение к конфуцианству, фактически не затрагивала тех мировоззренческих основ, на которых она базировалась. Апелляция к сознанию, к человеку вообще была созвучна направлению традиционного конфуцианского мышления. Рьяный традиционалист Лян Шумин, например, будучи прямой противоположностью Ху Ши, солидаризировался с последним в этом пункте его критики. Действительно, утверждал он, негативные процессы протекают в Китае и вызваны в конечном счете неадекватным отображением сущности человека в политической организации общества. Между тем «прогресс общества и развитие личности всегда представляли собой взаимосвязанный процесс»¹⁶.

Оба подхода к проблемам социально-экономической и культурной отсталости Китая, несмотря на прямо противоположную оценку духовного наследия страны, соединялись в вопросе об этой отсталости. Первый призван был не столько уничтожить конфуцианство (известно, что Ху Ши изменил свое первоначальное

чальное мнение и в более поздний период считал конфуцианство положительным элементом китайской культуры¹⁷), сколько дополнить его более прогрессивным воззрением на человека, повернуть сознание последнего как к моральным, так и к практически значимым вопросам. Второй ориентировался на внутреннюю перестройку традиционного духа китайской нации, на коррекцию сознания путем еще более жесткой регламентации внутреннего мира человека. В результате общемировоззренческая основа конфуцианства не была расшатана и поколеблена, более того, она получила еще один стимул к развитию. Дополненное прагматическими поправками в области теории и фактически усиленное социально-экономической программой в области практической приложимости, оно стало объектом внимания и чистых теоретиков и практиков. Отмеченные тенденции, проявляющиеся в границах конфуцианства, требовали соединения, что и было сделано Фэн Юланем и Хэ Линем, создавшим эклектическое учение о синтезе достижений западной материальной цивилизации на базе конфуцианского комплекса «этических ценностей»¹⁸.

Сформировавшееся «постконфуцианство» в отличие от своих прототипов сумело сбалансировать взаимоотрицающие тенденции, сопутствующие синтезу традиции с современностью (синтезу в том виде, который он приобрел в учениях Ху Ши и Лян Шумина). Особенностью «постконфуцианства» было стремление осмыслить предпринятые ранее попытки в более широком идейном контексте.

Не вступая в открытую полемику ни с Ху Ши, ни с Лян Шумином, но решающий те же задачи, Фэн Юлань предпринимает попытку сочетать «сциентистские и социально-политические программы с комплексом традиционных этических ценностей, лежащих в основании их этико-политических воззрений. В итоге должна была возникнуть философия, которая в противовес всем современным западноевропейским учениям имела бы непосредственный выход в практику и тем самым отвела бы от себя упрек в «бесполезности» и «неприложимости».

Провозглашая «великую действенность» своей «самой философской философии», Фэн Юлань имел в виду не утилитарно-практические выгоды (за что ратовал в первую очередь Ху Ши) и не социально-политический режим (точка зрения Лян Шумина), в рамках которого человеку гарантировалась счастливая жизнь, а полное удовлетворение духовных и материальных запросов индивида. Как утверждал сам Фэн Юлань, его философия укажет человеку «путь к внутренней святости и внешней царственности», к «высшей просветленности и непоколебимому спокойствию».

В этих целях Фэн Юлань реконструирует конфуцианское учение о человеке, постулируя в качестве неотъемлемых свойств его природы способность к «ноуменальному знанию» и «подчиняющую реальность силу»¹⁹. Перечень указанных субстанциальных

атрибутов человека был заимствован Фэн Юланем в учениях Чжу Си и Ван Янмина — представителей наиболее развитой в теоретическом отношении ветви неоконфуцианства. Но дело не в отрицании оригинальности философской позиции Фэн Юланя, а в обращении к средневековой неоконфуцианской мысли и фактическом возрождении ее в новых для Китая условиях.

Наиболее систематизированное изложение проблемы человека было дано Фэн Юланем в опубликованной в 1946 г. работе «Синь юань дао», где он возвращается к учению о двойственной природе человека, по его убеждению, «логической» и «биологической». Истинной природой человека он склонен «считать логическую природу, тогда как биологическую следует признать естественными задатками»²⁰. Человек понимается им как своеобразное биологическое и интеллектуальное животное («наиболее одухотворенное животное» или «разумное животное»), которое в качестве биологического существа должно быть признано «не более чем одной вещью из тьмы вещей», со стороны же «логической природы — равным Небу и Земле»²¹.

В противоположность всем прочим существам человек не только в состоянии познать природу других вещей, но и — при условии полного развития своего разума — свою собственную природу или то, благодаря чему он стал человеком и отличил себя от птиц и зверей. Развивая свою «логическую природу», он последовательно проходит четыре этапа; от «естественности» через осмысленное стремление к достижению «утилитарно-практических» целей к подлинно нравственному служению обществу, вплоть до полного слияния с мировой гармонией. Счастье индивида ставится в зависимость от его собственного усилия и, по сути, совпадает с конфуцианским тезисом о самосовершенствовании.

У Фан Юланя конфуцианская традиция в трактовке проблем человека получает наиболее полное и всестороннее освещение, демонстрирует тот комплекс идей, которые могут оказаться отбрасываемыми для обогащения китаизированного марксизма.

Обращенное к человеку в древности, к антропологизированному космосу в средние века, конфуцианство в новое время апеллировало к «самому одухотворенному животному», оставляя в нетронутым виде обычный набор этических ценностей. Все это позволяет предположить, что и на новом этапе развития философской мысли в Китае этико-политическая доктрина конфуцианства найдет свое отражение.

¹ «Жэньминь жибао», 20.07.1983, с. 5.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ O. G r a f, Tao und Jen. Sein und Sollen in sungchinesischen Monismus. Wiesbaden, 1970, с. 36.

⁶ Подробнее см.: С. С. Глаголев. Религия Китая. М., 1901; П. Рос-

сов. Религиозные воззрения китайцев. СПб., 1908; М. Мюллер. Религии Китая: конфуцианство, даосизм, буддизм и христианство. СПб., 1901; В. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873; С. Георгиевский. Принципы жизни Китая. СПб., 1888; Г. О. Монзель. Религии в Китае.—Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. М.—Л., 1940, с. 273—281; С. А. Токарев. Религии в истории народов мира. М., 1965, с. 273—295.

⁷ Древнекитайская философия. Т. I. М., 1972, с. 150.

⁸ Там же, с. 171.

⁹ Цит. по: Древнекитайская философия, с. 241.

¹⁰ Там же, с. 243.

¹¹ Чжу Си. Цюаньшу (Полное собрание сочинений. Т. 42). [Б. м.], 1714, с. 9в (кит.).

¹² Сложный и противоречивый характер идеологической борьбы в современном Китае подробно анализируется в монографическом исследовании: В. Г. Буров. Современная китайская философия. М., 1980, с. 8—40.

¹³ Там же, с. 40.

¹⁴ Подробнее см.: В. Г. Буров. Современная китайская философия, с. 40—194.

¹⁵ Там же, с. 41—45.

¹⁶ В. Г. Буров. Современная китайская философия, с. 60.

¹⁷ А. Г. Афанасьев. Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру».—Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982, с. 261.

¹⁸ В. Г. Буров. Современная китайская философия, с. 47.

¹⁹ Фэи Юлань. Синь юань дао (По-новому об изначальном пути). Шанхай, 1946, с. 12 (кит.).

²⁰ Там же, с. 21.

²¹ Фэн Юлань. Синь юань жэнь (По-новому об истинной природе человека). Шанхай, 1947, с. 22.

БУДДИЗМ: РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Буддизм в настоящее время играет довольно активную роль в политической, социальной, экономической жизни как на национальном, так и на мировом уровне. Вместе с тем современный буддизм — это и проповедь ухода от общественно полезной деятельности ради духовного совершенствования, это и проявления религиозно-политической нетерпимости. Степень идеологических расхождений между буддистами различных стран Азии довольно велика, что сказывается на их религиозных и философских убеждениях, на отношении к традиции¹, на понимании целей и задач данного вероучения в конкретной исторической ситуации. Сегодня оно сохраняет свое значение во многих государствах «буддийского мира», пытается восстановить влияние в Индии и очень популярно в Северной Америке, Западной Европе², Австралии. Заметим, что социалистические идеи были восприняты некоторыми буддистами как продолжение учения Будды³, а коммунисты нередко разъясняли суть коммунизма народным массам посредством буддийских образов, из чего можно заключить, что в целом он приспособился к действительности XX в.

По-видимому, буддизму присущи особенности, позволившие ему адаптироваться к современности, которая в общем-то неблагоприятна для укрепления религиозных чувств верующих. Урбанизация, массовые средства информации и прочие достижения цивилизации снижают религиозность, в первую очередь горожан. Парадоксально, но буддизм в этих условиях распространяется именно среди горожан, и его пропагандисты прибегают к тем же средствам информации⁴. В мире отмечается падение социального престижа монастыря, буддийские же общества и организации строят новые обители в Индии, Соединенных Штатах и других странах; эти обители посещаются и пользуются признанием.

В данной связи обобщенно рассмотрим буддизм как религиозно-философское учение. Методологически это весьма сложно и проблематично⁵. Тесное переплетение в нем прошлого и настоящего или сила историко-культурной преемственности в идеологии создают дополнительные трудности. Но, думается, именно это переплетение традиционного и современного наиболее полно отражает своеобразие названного вероучения — взаимовлияние в нем философии и религии, его способность к при-

способлению, гибкость его социально-политической позиции и т. д.

В зависимости от той или иной формы буддизма XX в. этот комплекс проблем исследуется по-разному. Во избежание терминологического разнобоя мы используем классификацию основных типов религиозного сознания, предложенную М. Т. Степанянц⁶. Под данным углом зрения главными критериями членения избраны отношения буддийских лидеров к религиозной догматике, философским идеям и культурно-текстовому наследию, различные слои и интерпретация которого по-прежнему остаются материалом для их идеологических построений. Доктринальное ядро практически всех форм буддизма составляют своды преимущественно древнеиндийских трактатов; они являлись и являются своего рода фундаментом и религии и философии.

Применяя данную классификацию к буддизму, следует помнить, что практически мало кто из его идеологов выступает открыто против идеи социального прогресса: среди них редко встречаются откровенные ретрограды, но довольно часто — политически индифферентные мыслители. В странах, где преобладающая масса населения исповедует буддизм (в отличие от мусульманских), секуляристские идеи общественного развития подкрепляются его этическими принципами и не вступают в противоречие с традиционным религиозным учением, опирающимся на канонические сочинения, в которых содержатся и концепции идеального государства.

Указанные типы религиозного сознания свойственны всем трем исторически сформировавшимся направлениям буддизма, имеющим различные (хотя и пересекающиеся) своды священных текстов и соответственно религиозно-культовые и философские системы. Эти направления суть: 1) хинаяна, представленная в XX в. школой тхеравады стран Южной (Индия, Шри Ланка) и Юго-Восточной (Бирма, Таиланд, Кампучия, Лаос, частично Вьетнам) Азии, а также некоторыми школами Японии, например Ритсу; 2) махаяна — многочисленные школы и секты Китая, Японии, Кореи и Вьетнама; 3) ваджраяна, распространенная в Тибете, Гималаях, Монголии, Маньчжурии, а также Бурятии, Туве, Калмыкии, отчасти в Японии.

Буддийские лидеры-ортодоксы и их последователи формально выступают за отстраненность от политики, соблюдение буддийских принципов морали, общинно-монастырской жизни, созерцательной практики и т. п. Многие их национальные секты, монастыри, организации объединены в международном союзе — Всемирном братстве буддистов (ВББ). Усиленно проповедуя древнюю религию, сотериологию, этику в качестве панацеи от всех бед, члены Братства уделяют основное внимание вопросам просвещения молодежи, религиозному воспитанию, дабы предотвратить пагубное влияние западного образа жизни и рост секуляризации⁷. В то же время они выступают за повышение образовательного уровня членов сангхи, изучение последних до-

стижений европейской науки и культуры, а также за включение естественных наук и светских дисциплин в программы буддийских школ и университетов.

Эти меры, по-видимому, были вынужденными, вызванными необходимостью противодействовать усилению других религий, в первую очередь христианства и ислама. Задачи ортодоксии в изменчивой обстановке XX в. определяются социально-политической ролью монастыря и монашества, существование которых в Юго-Восточной Азии, Шри Ланке и Тибете зависело от сохранения полуфеодальных производственных отношений, гарантировавших монахам обеспеченную жизнь. Ортодоксальное духовенство участвовало в национально-освободительной борьбе региона, где буддизм стал символом сплочения народов и движения за независимость. Стремление укрепить свою социально-экономическую базу, расширить сферу политического влияния и стать господствующей идеологией национального государства — вот основные пункты программы ортодоксии. В условиях независимости ее позиция отличается двойственностью: верующих мирян, рядовых монахов и послушников призывают к аполитичности, монахи же высших рангов занимают государственные посты и участвуют в работе международных организаций. Так, шриланкийский монах Г. П. Маласекера был послом в СССР и президентом Всемирного братства буддистов.

Традиционная нейтральность сангхи, неучастие ее в политической борьбе сменяется политической активностью, когда дело касается привилегий монашества. Предел социальных устремлений последнего — национальное буддийское государство или по крайней мере такое светское правление, которое объявило бы буддизм государственной религией. Ярким примером относительности политического индифферентизма буддийской ортодоксии служат события 50—60-х годов в Шри Ланке.

Националистическая идеология ортодоксов противостоит марксизму и служит основой антикоммунистической пропаганды. В этой связи особенно подчеркивается противоположность этических норм учения Будды и коммунистической морали, повторяются затверженные лозунги о бездуховности марксизма, о преследовании им религий и т. д. По утверждению ортодоксов, наиболее прогрессивно общество, построенное на фундаменте буддийской культуры, чуждое как западной цивилизации, так и социалистическому строю. Эти взгляды получили распространение в Бирме 50-х — начала 60-х годов, где марксистская идеология была постепенно вытеснена клерикально-буддийской⁸. В эти же годы отождествление буддизма и национализма, противопоставленные марксизму и социализму, проповедовалось буддийскими лидерами и в других странах, например Чи Куном и Там Тяу в Южном Вьетнаме.

В теории представители ортодоксии подчеркивают гомогенность буддизма как религиозно-философской системы, не вычленив ее философские аспекты в качестве самостоятельных. Те

предметы, которые научная буддология относит к философски-познавательным, рассматриваются ими под углом зрения религиозной практики дисциплинирования умов монахов и в целях апологетики религии. Акцент здесь делается на соблюдение обетов, морально-поведенческих предписаний, культовых отправлений — повседневной обрядности для мирян и йогическом тренинге для монахов, а также на заучивание, комментирование, преподавание канонических текстов — традиционная форма идеологической деятельности.

Главная забота буддийских учителей — сохранение, духовная реализация заветов Будды и других авторитетов, передача своих знаний ученикам, что при терминологическом, смысловом и йогическом эзотеризме не так просто⁹. Первоначально изустные священные тексты (агамы) буддистов были записаны в Индии и Шри Ланке на пракритах, санскрите и пали, затем переведены на китайский, тибетский, а с них — на корейский, вьетнамский, японский, монгольский и другие языки¹⁰. Переводились также ученые трактаты (шастры) и комментарии индо-буддийских мыслителей. В целом своды буддийских текстов можно подразделить на четыре части в соответствии с описанием одного из четырех сакральных времен:

1) *То, что было*, если верить в буддийское учение (дхарму), и чему посвящены мифо-легендарные истории Гаутамы Будды, других будд-татхагат, бодхисаттв, архатов, основателей религиозных сект, философских школ, царей — покровителей буддизма и т. д. Эти «истории» (аваданы) совершались в мифических пространственно-временных рамках индо-буддийских космологических представлений. Сюда же входят и собственно космологические сюжеты буддийских сочинений.

2) *То, что есть*, если пользоваться буддийскими познавательными методами. Здесь и абхидхармический анализ эмпирической личности, и теории причинности различных школ, и эпистемология, и логика — одним словом, философская проблематика.

3) *То, что должно быть*, если смотреть на жизнь по-буддийски. «Должное» — это такое взаимодействие добра и зла, при котором за добродетельные поступки, мысли, слова полагается награда в этом или следующих рождениях, а за недобродетельные — наказание. В конце концов в каждом индивидуальном круговороте бытия (сансаре) воздаяние вытеснит возмездие. Будда постиг, что духовное совершенствование — единственный выход и закономерный итог исканий мятущегося человека. «Должное» — как нравственное, так и безнравственное — описывается в популярных джатаках (житиях), винаях (уставах) монашества, сутрах (канонических сочинениях), а также трактатах учителей всех толков буддизма. Буддийская этика доктринами о карме и сансаре тесно связана с философскими теориями причинности и познания; в то же время она считается подготовительным этапом на пути к религиозным «высотам» и ступеням совершенства.

4) *То, что будет*, если соблюдать заповеди религии. Нравственно подвинутому адепту, способному сосредоточиваться и созерцать, открываются состояния блаженства, мудрости, всезнания, пребывание в которых нельзя исчислить мерками эмпирического времени. Буддийская сотериология включает учения о бхуми (транс-мирах), дхьянах (транс-состояниях), архатах (хинаянский идеал святости), бодхисаттвах и буддах (махаянские идеалы святости) и т. д. Несмотря на то что сотериология — наиболее эзотерическая часть текстовой культуры, ей уделено чрезвычайно много места в буддийских произведениях. Каждое из них, за исключением собственно логических и некоторых других сочинений, содержит упоминания о каком-нибудь варианте пути освобождения от круговорота перерождений.

Своды этих текстов суть генофонд буддизма и его культуры. Во все эпохи миссионеры стремились научить обращенных «работе» со священными источниками, что подразумевало знание трактата и комментариев, умение комментировать и защищать в полемике основные положения, духовное совершенствование с помощью методов, указанных в тексте или принятых в школе, и пр. Статус буддийского монаха повышался с овладением новым текстом или группой текстов.

Наряду с традиционным отношением к священному тексту — объекту поклонения и руководству в медитативных, культовых, проповеднических и других занятиях, а также традиционным изучением содержания оригинальных источников и философской, этической, сотериологической догматик, значимых и для науки, возникло новое отношение к тексту как к культурному феномену, хотя с древности священное писание воспринималось как факт культуры, плод творчески организованного сознания. Если религиозная роль текстового наследия заключается в обособлении определенной конфессиональной общины, что нередко используется идеологами национализма, то его роль в культуре, — напротив, в интегрировании не только идеологических систем, но и различных этнокультурных общностей. Категория «культура», пожалуй, одна из наиболее общих плодотворных и перспективных категорий гуманитарного знания и в известном смысле тождественна ему, она сродни категории «мир» в политике ¹¹.

Понятие «буддийская культура» акцентируется и в научной буддологии, ведущим направлением которой является текстологическое. Наибольшую ценность приобретают те труды, в которых авторам удалось отстраниться от собственных религиозных чувств и политических взглядов. В этих условиях строгий историзм и научная объективность марксистской методологии особенно важны и выгодно отличают работы, написанные с этих позиций ¹². Серьезным подспорьем историко-текстологическому подходу в буддологии служат эпиграфические материалы.

В XIX—XX вв. интенсивно изучались четыре выделенные ранее группы буддийских текстов. Примечательно, что даже исследования, посвященные проблемам духовного совершенство-

вания, достижения высоких степеней мудрости, освобождения от круга перерождений, т. е. в полном смысле религиозным сюжетам, при текстологическом рассмотрении лишаются своего сакрального значения¹³. В новом своем качестве эти проблемы могут стать объектом научной критики или сравнительно-исторического анализа либо сопоставления с фактами того же порядка других этнокультурных общностей и конфессий. Следовательно, буддология вольно или невольно видоизменяет функции священных текстов: они из опорно-религиозных превращаются в памятники духовной культуры человечества. Образно говоря, они из храма попадают в музей, и, по-видимому, существенно, чтобы в нем экспонировались оригиналы, а не подделки.

Таким образом, научная буддология, в пределах которой происходит трансформация текстов канона в памятники мировой культуры, оказывается противостоящей идеологии религиозных ортодоксов. Этот, на первый взгляд неприметный процесс спонтанно подтачивает религиозные устои и, думается, сыграл далеко не последнюю роль в возникновении модернистского и реформаторского направлений, в рамках коих стали возможны утверждения вроде «буддизм — это не религия, а образ жизни» или даже «научное мировоззрение». По-видимому, реакцией на них явилась «возрожденческая» волна буддийского миссионерства, стремящегося восстановить религиозный статус буддизма.

Модернистский тип религиозного сознания свойствен тем буддийским лидерам и их сторонникам, которые выступают за социально-политические преобразования, нередко поддерживают идею социализма (в своем понимании), активно включаются в борьбу за мир. К примеру, в 50-х годах в Китае участие в создании нового общества приравнивалось к стремлению верующих попасть на небо Амитабха-будды; в 50—60-х годах в Кампучии монашество одобрило теорию «кхмерского буддийского социализма»; в буддийских странах Гаутаму Будду называют не только радикалом, но и марксистом, а в Бирме в одном из государственных официальных документов 1952 г. сказано: «Марксистская теория не антагонистична буддийской философии»¹⁴.

В 50—70-х годах в прессе различных стран буддийского региона часто публиковались материалы, пропагандирующие идею синтеза буддийского и социалистического мировоззрений. Как правильно отмечают исследователи¹⁵, модернисты при этом пытаются традиционные концепции «срединного пути», «чакравартина» — правителя, заботящегося о развитии буддийского учения, «сочетать» с революционными идеями марксизма. Популярная в Южной и Юго-Восточной Азии теория «буддийского социализма» в конце концов выродилась в одну из форм националистической идеологии, враждебной марксизму как идеологии воинствующего атеизма и научному социализму, о чем свидетельствуют теории У Ну и Нородома Сианука.

Для модернистов, как и для ортодоксов, ценностной шкалой остается традиция, сквозь призму которой осмысляются задачи

социально-политических преобразований. Но если ортодоксы принимают традицию в полном объеме и с исторической, и с канонической точки зрения (требуют, чтобы соблюдался каждый догмат), то модернисты относятся к ней избирательно, выделяя конкретное учение в качестве базисного для своей идеологии. Поскольку последняя адресована широким массам, ни философские, ни религиозные аспекты в ней фактически не развиты, их замещают социологические, политические и др. Базисные же концепции, например о «срединном пути», с которыми нередко отождествляется все учение Будды, вульгаризируются, ибо становятся чрезмерно популярными и дидактичными¹⁶, толкование «священных» текстов определяется скорее задачами националистических кампаний, нежели религиозными целями.

Реформаторское течение наиболее ярко представлено буржуазными историками буддизма, исследователями его философии и религии, использующими методологию современной науки. Эти теоретики преподают в многочисленных буддийских университетах и колледжах Азии, а также ведут специальные и общие курсы в учебных заведениях других стран мира. Хотя предмет их занятий — традиционный буддизм (преимущественно древний и средневековый), требующий знания древних языков, чтения оригинальных текстов и т. д., секулярные формы обучения, современные способы изложения материала с применением научной терминологии и, как правило, европейская образованность (и преподавателей, и аудитории) наложили печать на творчество этих теоретиков. В их изложении буддизм предстает в виде нескольких цельных систем мировоззрений, хотя и религиозных, но учитывающих дух науки XX в.

Правда, современная трактовка «научности» буддизма специфична, так как отвечает примерно традиционному пониманию «знания» или «познания» по-буддийски. Как известно, буддисты признают три последовательные стадии духовного совершенствования: нравственность (шила), способность распознавать (даршана) и способность к проникновенному созерцанию (самапатти). Даршана предполагает правильное размышление (ньяя) и йогическую медитацию (дхьяна)¹⁷, служащие методами познания второго и четвертого сакральных времен соответственно.

Ученые-буддисты и сейчас целью рассматриваемого вероучения считают обращение к религиозным идеалам, совершенствованию и поискам смысла жизни. По мнению Шотаро Иды, буддийская философская традиция призвана помочь адепту достичь состояния покоя (шаматха) и чистоты (випашьяна) благодаря познавательного-логическим занятиям и йогическому тренингу: «Рассудок без мистического опыта шуньяты (пустотности) тщетен, а мистический опыт без рассудка слеп»¹⁸. Йогическая и тантристская медитативная практика привлекает внимание исследователей, несмотря на свой эзотеризм. Наиболее трезвые ученые смотрят на медитацию как на древнейшее средство психогигиены, «ликвидации стрессовых состояний, развития индивидуальных

способностей к сосредоточению»¹⁹, а на тексты-руководства — как на важный психологический материал²⁰.

Дж. Такакусу констатирует, что не во всех современных буддийских сектах медитативные сеансы проводятся каждодневно, между тем, полагает он, эти секты «происходят из дхьяны... и без самадхи (транса. — В. А.) обретение буддийского знания невозможно»²¹. Строго говоря, призывы к медитации вовсе не являются компонентом религиозной пропаганды, ибо на Востоке к йоге и к дхьяне издавна прибегают и миряне²².

Еще несколько десятилетий назад буддисты, стремящиеся быть современными (по западным меркам), скептически относились к медитативной практике. Теперь же ее всячески превозносят, называя «психотерапией, снимающей напряжения урбанизированной индустриальной жизни», «способом интеллектуальной и духовной интеграции», «техникой самопознания» и т. д. Дело, конечно, не только в том, что у европейски образованных людей возникла потребность «возродить духовные традиции», как считает американский буддолог Ричард Робинсон²³, а скорее в претензиях самих буддистов на универсальность и совершенство их вероучения.

Реформаторы широко используют аналитические философские учения буддизма. Здесь нет нужды останавливаться на общеизвестной диалектичности буддийского мышления²⁴, достаточно назвать теорию моментальности (кшаника-вада) вспыхивающе-гаснущих за доли секунды частиц сознания, идею непостоянства (анитья) мира, учение об отсутствии вечной души (анатман) и иных первопричин мироздания, будь то пратворец (Ишвара), праматерия (праkritи), абсолютный дух (пуруша, Брахман) и т. д., а также теорию восприятия (пратьякша) и другие оригинальные эпистемологические доктрины, чтобы понять, как выгодно философия буддистов отличается от других традиционных мировоззренческих систем. Только подлинно научный анализ способен отделить философские положения от религиозных догматов, теорию от проповеди, и это различие необходимо проводить, читая труды буддийских авторитетов и нынешних реформаторов, которые при освещении древней и средневековой философии нередко смешивают соотносительные понятия историко-философской науки прошлого и настоящего.

Остановимся на одной из «сквозных» проблем буддизма, особенно важной в контексте данной работы, — на проблеме отрицания бога-творца, называемой «ниришвара-вада» (учение об отсутствии создателя). Эта тема актуальна также в свете современных контактов буддийских сангх с теистическими церквами мира. В буддологии ниришвара-вада довольно часто характеризовалась как атеистическое учение²⁵. Надо сказать, что такой вывод вызывал к жизни ряд новых вопросов: что такое атеистическая религия, религия ли буддизм, является ли буддизм атеистическим учением? Они вот уже сто лет смущают философов (даже таких маститых, как Шопенгауэр).

Отношение реформаторов к проблеме божественного зодчего менялось. Одни, в частности С. Ямаками, считали, что «обычно вера тождественна религии, которая идентифицируется с верой в некоторые внешние и сверхъестественные объекты. Но буддийская вера не идентична религии, ибо отвергает существование личного бога, как он понимается в других религиях»²⁶. Однако тут же автор утверждает и обратное: «Мы не должны думать, что реальная жизнь и слияние с Дэва, Аллахом или Богом может быть совершено ради мира, где мы обречены бороться за существование. Мы должны найти рай здесь, поскольку Бог, согласно провозвестию Будды, присущ универсуму, а не трансцендентен. Или проще: положение „Бог в нас и мы в Боге“ должно быть фундаментальной доктриной, на которую опиралось бы все здание любой религии, будь то индуизм или ислам, христианство или буддизм».

В середине XX в. реформаторы предпочитали характеризовать буддизм «несомненно атеистическим»²⁷. А в 70—80-е годы они находят много общего между концепцией Будды в махаяне и концепцией бога в теистических религиях²⁸ и даже пишут, что «концепция Будды как Бхагавата (господа. — В. А.) соответствует концепции Ишвары в веданте... Будда же как личный бог рассматривался в единстве трех форм телесности»²⁹. Более противоречивых определений редко удавалось другой предмет. Думается, совершенно напрасно некоторые марксисты в странах Востока пытаются вернуть буддизм в лоно атеизма в надежде противопоставить это вероучение спиритуалистическим концепциям современных теоретиков. Гораздо плодотворнее, видимо, показать, что буддийское опровержение идеи создателя определялось не мистическими или атеистическими, а логико-полемическими соображениями. В древности и в рамках религии оно не могло быть не связанным с другими частями или сакральными временами буддизма. Будучи философским по содержанию, это опровержение внутри религиозной системы могло выполнять только религиозные функции. Если в христианстве, исламе и некоторых других культурах отрицание творца мироздания имело зачастую антирелигиозный характер, т. е. порывало с религией, то в буддизме, напротив, служило защите устоев и принципов веры. Раскрыть значение ниришвара-вады можно лишь при комплексном историко-текстологическом подходе.

Известно, что становление буддизма совершалось в условиях конфронтации с другими индийскими вероисповеданиями, в первую очередь с индуизмом, различные направления которого жилились на креационистских мифах и учениях. Концепция отрицания божественной первопричины мироздания в буддийской философско-религиозной традиции связывалась с возникновением критического отношения к принципам брахманизма-индуизма (V в. до н. э. — I в. н. э.), в том числе к единому, вечному, божественному первотворцу, называемому Вишвакарман, Праджapati, Ишвара и т. д.; затем с формированием концептуально-

го аппарата (II—VI вв.) и логических методов деструкции доводов противников-ишваравадинов, отстаивавших идею творца; наконец, с развитым состоянием доктрины (с VII в.), характеризующей устойчивыми внутрисистемными связями опровержения Ишвары с другими отделами буддийского учения и возрастанием роли полемики по поводу этой категории в идейной борьбе буддистов с шиваитами.

Согласно палийским источникам, одна из первых «истин», провозглашенных Гаутамой Буддой, состояла в том, что круговорот существ в сансаре безначален и подчиняется закону «зависимого происхождения» (пратитья-самутпады), моделируемого замкнутой цепью из 12 звеньев. Этот закон лежал в основе расхождений буддизма и брахманизма, поскольку рассматривался буддистами как принцип, обуславливающий все страдания мирской жизни. Учение о зависимом происхождении исключало всякую возможность существования сверхъестественного создателя вселенной. Логическим следствием позитивной доктрины пратитья-самутпады стало негативное буддийское отношение к идее единого, вечного, разумного творца.

В ранней буддийской литературе содержатся и другие идеи, вошедшие в ниришвара-ваду, и среди них идея кармы, а также космологические представления буддистов о трех мирах, о периодах возникновения и гибели вселенной и т. д. Хотя тексты, несущие отрицание божественного зодчего, вошли во вторую часть сводов буддийской литературы, элементы учений остальных частей канонов указывают на то, что ниришвара-вада тесно увязывалась с общей системой буддийской догматики.

Первые систематические опровержения доводов о создании мира творцом принадлежали поэту-философу Ашвагхоше (I—II вв.) и основателю махаянской философской школы мадхьямиков Нагарджуне (II—III вв.). В монументальном труде «Йога-чарабхуми», приписываемом Майтреянатхе (III—IV вв.) и Асанге (IV в.), отвергаются также взгляды сторонников доктрины Ишвары. Согласно последним, он и создатель, и творец, и небесный зодчий, и отец существ. Их аргументы йогачары расценили как логически недостоверные, показав, что Ишвара не имеет отношения к сотворенному и неспособен быть причиной, целью стремлений верующих или «сотрудничать» с другими материальными причинами в создании мира. Его сила не может быть истолкована как двигатель кармы, которая выступает самостоятельной причиной странствий душ в сансаре и не нуждается в дублерах.

Общебуддийский смысл ниришвара-вады заключался в том, что мир, не созданный никем из богов, есть «духкха» — страдание, мука, неудовлетворенность. У верующего нет никаких оснований надеяться на милость бога или на загробную справедливость божественного правосудия, ибо в самом индивиду скрыто и то, что вызывает страдания, и то, что их прекращает. Религиозно мыслящие люди оказывались перед экзистенциаль-

ным выбором мучительных блужданий или освобождения от них. Концепция «ниришвара» соотносилась, с одной стороны, с пратитья-самутпадой (онтологическим учением), с другой — с учением о пути достижения найратмья (бессамостного состояния) и прочих идеалов буддийской сотериологии.

Наиболее полно оппозиция ниришвара — Ишвара представлена в полемике махаянских школ йогачара и мадхьямика с шиваитами школ ньяя и вайшешика — идейных противников, вооруженных развитыми системами эпистемологии и онтологии. Доктринальные расхождения буддизма и индуизма применительно к категории «Ишвара» оставались постоянными, что, безусловно, в какой-то степени повлияло на культурно-исторический процесс. Дхармакирти и Праджнякарагупта, Шантаракшита и Камалашила, Яшомитра и другие буддийские мыслители сделали опровержение идеи творца центром пересечения учений о причинности, способах познания и религиозных путях спасения — ведущих темах древней и средневековой буддийской философии.

Авторы полемических трактатов недвусмысленно заявляли, что философская позиция во многом обуславливалась религией. По словам Яшомитры (VIII в.), сторонники концепции творца защищали не столько философские, сколько культовые особенности сект, поклонявшихся Шиве, Васудеве и другим богам, творящим мир³⁰. Шантаракшита в «Таттвасанграхе» критикует взгляды вишнуитов, рассматривавших вселенную как результат деятельности бога Шаури (эпитет Вишну)³¹.

Однако нападки буддистов на индуизм вовсе не свидетельствовали об их антирелигиозности или атеизме. В том же сочинении Шантаракшита, завершая демонстрацию своего метода анализа категории «Ишвара», приходит к выводу, что причина, обладающая такими свойствами, как вечность, единственность и разумность, пуста (шунья) по содержанию, поскольку не имеет аналога в действительности и непознаваема достоверно³². Вместе с тем он разделяет мысль о существовании разумной причины мира, многообразии которого порождается кармой³³.

Согласно Шантаракшите, характер деятельности Ишвары не отвечает теории моментальности³⁴. Текучесть мгновений существа — узловое понятие буддийского учения о причинности — он противопоставил ньяя-вайшешиковскому пониманию причинности. Ишвара не может быть и первоучителем человечества, ибо в соответствии с буддийской космологией периоды распада вселенной затрагивают лишь ее нижние «этажи», а люди особым образом и со своей кармой в это время рождаются в верхних «светоносных», неуничтожимых мирах; в периоды же восстановления они возвращаются на землю и создают вторичную природу на основании прежних знаний и возможностей своей кармы³⁵. Ишвара-вада, заявляет Шантаракшита, «может быть только предметом веры»³⁶.

Намерения Шантаракшиты прозрачны. Опровергая роль Иш-

вары — учителя в духовных исканиях индуистов, он неявно предлагал на его место махаянских будд, бодхисаттв, которые якобы наставляли адептов йоги в медитативных сеансах. Религиозное обоснование ниришвара-вады выступает здесь со всей очевидностью. Задачу концепции Шантаракшита видел в замене религиозной позиции оппонентов; философия и логика были лишь средствами решения задачи.

Еще одно назначение концепции опровержения создателя — помочь верующим обрести по-буддийски «правильный» путь спасения, о чем Шантаракшита сказал откровенно в последних строках главы об Ишваре³⁷. В них автор опровергает довод о всеведении творца и выдвигает положение о всеведении Будды. Раз Ишвара не является создателем, не может быть и речи о его всеведении. По мнению Шантаракшиты и его ученика Камалашилы, только реальный индивид, т. е. субъект сансары, способен достичь всезнания путем переживания собственного кармического опыта; этой способности нет у Ишвары, но она есть у Будды. Всезнание делает последнего промыслителем человеческих дум и поведения. «Признано, что нашим Бхагаватом, Просветленным, Великолепнейшим из всего когда-либо виденного посредством милосердия направляем мир, благодаря этому праведные и сегодня добиваются успеха в освобождении и благополучия»³⁸.

Разумеется, такое отрицание идеи бога-творца не имеет отношения к атеизму: вместо одного философско-религиозного принципа буддисты предложили другой. Ниришвара-вада — доктрина, имеющая философско-полемическое содержание и покоящаяся на религиозном основании (учение о карме) и идеале (освобождение). Думается, что этот пример демонстрирует не только специфику буддийских концепций, но и взаимоотношения философии и религии в данной традиции. Философско-аналитические методы здесь могут получить адекватное освещение лишь при комплексном историко-текстологическом подходе, учитывающем их место в системе буддийского знания.

Нерасчлененность в древности и средневековье философско-религиозной системы буддизма в настоящее время, вероятно, исчезает. Философия все больше приобретает самостоятельное значение, чему, как говорилось, она обязана научной буддологии. Реформаторы же обычно, сознательно или бессознательно, противятся процессу исторических изменений, стремясь представить буддизм некоей «научной» религией. В подобной ситуации задачи буддологии, очевидно, состоят и в том, чтобы правильно выделять в традиционном учении философское и религиозное, исследовать глубинные точки взаимодействия философии и религии, выяснять их роль в современных идеологических концепциях, проследить исторический путь буддийской философии к самостоятельности.

Одним из важных моментов *возрожденчества* является восстановление реалий буддийской культуры Индии — священной

родины буддистов мира. Движение началось с конца прошлого века и связано с деятельностью шриланкийского монаха Анагарика Дхармапалы, учредившего общество «Маха Бодхи» и созвавшего в 1891 г. международную буддийскую конференцию. Большое значение имела деятельность бенгальских буддистов, основавших собственную ассоциацию, а также вновь обращенных индусов, которые начали воссоздавать и заселять буддийские монастыри Индии. Первые из них были открыты Махавирой Свами (1902) в Кушинагаре — месте паринирваны Будды и Крипасараном Махастхавиром (1903) в Калькутте. Сейчас в памятных местах индийского буддизма действуют монастыри и представительства большинства сект мира; сюда прибывают тысячи паломников. Однако надо иметь в виду, что Индия, почитаемая буддистами, это не Республика Индия, а Индия Будды, буддийских учителей, основателей религиозных школ, легендарных миссионеров, положивших начало национальным формам религии³⁹.

Причины возрождения буддизма в Индии многочисленны. Помимо внешних — деятельность иностранных миссионеров и желание иметь свои миссии на родине Будды — можно назвать и ряд внутренних. Во-первых, как исконно индийская (в отличие от религий завоевателей — ислама, христианства) буддийская культура заняла важное место в подъеме национального самосознания и в националистической идеологии страны. Во-вторых, при должной интерпретации ее можно использовать в борьбе с кастовой системой индуизма, как то сделал Б. Р. Амbedкар, который 14 октября 1956 г. посвятил в буддизм 0,5 миллиона неприкасаемых Махараштры (с этого дня индийские буддисты ведут новое летосчисление — эра Амbedкара-бодхисаттвы). В-третьих, индийской интеллигенцией, а также знатоками традиционной учености (пандитами) буддизм воспринимается, с одной стороны, как вариант веданты (господствующей религиозно-философской системы индуизма⁴⁰), а с другой — как полемический стимулятор в развитии философии.

Из 4 млн. индийских буддистов большинство — последователи хинаяны (толка тхеравады); жители Гималаев и тибетцы в Индии принадлежат к различным сектам ваджраяны, действует также несколько махаянских монастырей. Если судить по литературе, то основа проповеднической деятельности первых — распространение традиционного (по палийским источникам) учения исторического Гаутамы Будды, в котором собственно философские аспекты не вычленены. Популярную часть учения составляют этические наставления и жизнеописания Будды (первая и третья части канонической литературы), элитарную — теория дхарм-элементов и представлений о дхьянах, нирване, архатстве (вторая и четвертая части). Живущие в Индии тибетские учителя главное внимание уделяют эзотеризму ваджраяны: мистическим ритуалам, медитативной практике, описаниям созерцаний сфер сакральной вселенной (первая и четвер-

тая), хотя при подготовке лам изучаются сочинения по философии мадхьямики, абхидхармическому анализу, эпистемологии, логике и другим дисциплинам второй части канона.

Махаяна пока еще слабо представлена в стране, но именно это направление имеет наилучшие перспективы распространения среди индуистской интеллигенции и горожан. Тысячелетнее сосуществование махаяны и индуизма отмечено взаимообогащающим соперничеством при культурной (санскрит, формы искусства, литературы, архитектуры), религиозно-культурной (бхакти, йога) и философской (природа истинно-сущего и изменчивого, два уровня познания, роль сверхчувственной интуиции и логики) общности. Особенно близки были школы мадхьямики и адвайта-веданты.

В Шри Ланке и Юго-Восточной Азии возрождение буддизма равносильно возрождению его политического и идеологического влияния, противопоставленного исламу и христианству. В Японии деятельность общества «Сока гаккай» ярко характеризует стадию массовой идеологии. Религиозно-философская основа общества включает учение японского проповедника XIII в. Нитирэна (являющее собой редкий случай в буддизме религиозной, идейной и политической нетерпимости к другим системам мысли) и текст «Саддхармапундарика-сутры» — одного из древнейших и авторитетнейших сочинений махаяны, содержащего представления о трех сакральных временах буддизма: прошлом, должном и будущем.

Для деятельности современных буддийских проповедников, чьи учения рассчитаны в основном на интеллигенцию Востока и Запада, типично миссионерство — один из способов распространения мировых религий, у истоков которых стояли отдельные исторические лица. Однако нынешние буддийские миссионеры, популяризируя традиционные концепции, зачастую весьма вольно обращаются с канонической литературой. Религиозные принципы буддизма они отождествляют с христианскими, мусульманскими, индуистскими и вводят в учение новые положения. Как правило, их доктрины космополитичны.

Среди первых представителей современного миссионерства — основатели буддийских обществ бирманец У Титилла в Лондоне (1924) и китаец Тай Хю в Париже (1925—1929). Видным миссионером был также японец Д. Т. Судзуки, пропагандировавший буддизм в многочисленных лекциях, книгах, статьях. Он предлагал доступное понимание европейцев изложение буддийской философии и религии, снабженное переводами текстов. Миссионеры 60—80-х годов значительно расширили сферу своего влияния, охватив и местных европейски образованных интеллигентов, критически относящихся к традиционным формам буддийской ортодоксии. Если Д. Т. Судзуки демонстрировал в равной мере и религиозные, и философские, и научные аспекты буддизма, то они делают упор на религиозной стороне. В этом смысле, несмотря на пиетет к технической оснащенности

цивилизации XX в., они настоящие религиозные консерваторы, противопоставляющие свои учения прежде всего марксизму.

Религиозный аспект акцентируют современные буддийские учителя-проповедники — таиландец Буддхадаса Бхикку, индиец Бхагван Шри Раджнеш, японский дзен-буддист Кимура Кодзан, тибетец Чхогьян Трунгпа и многие другие⁴¹. Каким же образом соотносятся религия и философия в их деятельности?

Наиболее показательно в этом отношении творчество тайского монаха Буддхадасы. Он проповедует учение тхеравады — ныне наиболее распространенной религии Южной и Юго-Восточной Азии. Буддхадаса популярен не только в Таиланде; имя его известно также в Америке и Европе. Он чрезвычайно активен — выступает по радио и телевидению, в университетах и правительственных учреждениях, в том числе и на Западе, часто и много издается⁴². Его монастырь представляет собой комплекс «сада умиротворения» и «спиритуального театра», которые рассматриваются им как средства воздействия на посетителей⁴³. Ориентируется Буддхадаса на интеллигенцию, которой он отводит главную роль в современном обществе⁴⁴. Он открыто выступает против диалектического материализма⁴⁵ и поддерживается идеологами антикоммунизма.

В учении тайского монаха сливаются традиционные идеи тхеравады и его собственные идеи. Совершенно новыми для буддизма являются положения о том, что духовная суть всех религий тождественна, что буддийская дхарма идентична богу, что есть третий тип кармы, а новыми для тхеравады — концепция пустотности, умаление духовного значения «накопления заслуг», забвение абхидхармического анализа — философского ядра южного буддизма. Но несмотря на еретический характер его деятельности и доктрины, они не встречают противодействия у ортодоксов.

Идея вселенского братства религий доказывается специфическим толкованием основ буддизма и сопоставлением своих трактовок со сходными, по его мнению, принципами других религий, прежде всего христианства. Стержневой категорией буддизма Буддхадаса считает дхарму (пал. дхамма). Он придает ей характер вечной и неизменной субстанции, поддерживающей безначальный поток изменений⁴⁶. Дхарма вездесуща, на ней зиждется все — от мельчайшей пылинки до вселенских форм материи, от простейших эмоций до нирванического сознания⁴⁷. Традиционные значения этого термина (добродетель, красота, истина, справедливость, канонический текст или «слово Будды» и частица бытия-сознания) становятся частными в этом учении⁴⁸. Такая трактовка чужда тхераваде, но близка махаянской категории «дхармакайя» (космическое тело Будды).

Свои положения Буддхадаса демонстрирует с помощью древней буддийской концепции «двух истин» в ее упрощенном варианте. В палийском каноне немало мест свидетельствует о дифференцированном подходе Гаутамы Будды к слушателям —

«посвященным» и «непосвященным». Поздние махаянисты-мадхьямики разработали доктрину «двух уровней знания», соответствующих двум уровням реальности: высшей (парамартхасат) и низшей (самвритти-сат). Нагарджуна по этому поводу писал: «Будда объясняет дхарму, исходя из двух истин — обусловленной мирским и абсолютной. Тот, кто не знает различий между этими двумя истинами, не знает сокровенной сути учения Будды. Без опоры на обусловленное не постигнуть абсолютного, без обретения абсолютного не достигнуть нирваны»⁴⁹.

Хотя Буддхадаса нигде не ссылается на труды мыслителей других школ буддизма, его учение выглядит некорректным заимствованием и даже переработкой философии мадхьямики. Согласно тхеравадину, язык общения людей условен, а язык тех, кто знает дхарму и понимает реальность в абсолютном смысле,—это «язык дхаммы», или «внутренний язык»⁵⁰. «Язык людей — это язык материализма», язык различий. Так, люди отличают воду морскую от речной, дождя и т. д., а на деле любая вода состоит из двух частей водорода и одной кислорода, которые во всех водах одинаковы. Тем самым понятие «множества вод» исчезает, оно пусто на «языке дхаммы», которым пользуются лишь для сообщения о нераздельной природе — дхамме⁵¹.

Аналогичным образом объясняется религия. Обычные люди, говорит Буддхадаса, невежественны и считают христианство, ислам, буддизм разными, несопоставимыми и даже враждебными религиями. «Тот же, кто вник в сущностную природу (дхамму) веры, считает все религии одинаковыми» и, дойдя в постижении дхаммы до конца, узнает абсолютную истину (Высочайшую Дхамму), обнаруживает, что «нет такой вещи, как религия, нет буддизма, христианства, ислама. Следовательно, они не могут быть ни одинаковыми, ни враждебными... Религии нет! — вот действительный язык дхаммы на его высшем уровне»⁵².

По мнению Буддхадасы, «неправильно думать, что только буддисты правы... Последователи Будды не могут вести себя враждебно, вызывая, учиняя скандалы»⁵³; нет ничего хуже, чем противоборство религий, «внутренний дух» во всех лишь условно различных религиях одинаков⁵⁴, поэтому как может существовать христианство, ислам, буддизм, если нет «мы», нет «они», а есть только чистая природа, состоящая из обусловленных и необусловленных частиц дхаммы⁵⁵.

Этическая сущность буддизма сводится, с его точки зрения, к религиозной практике, которая состоит в освобождении от «я», от привязанности к чему бы то ни было и от «схватывания» телом или умом чего бы то ни было. Эти три положения являются интерпретацией раннего учения об анатмане — об отсутствии вечной души или «самости», которая страдает, очищается и освобождается. По утверждению тайского монаха, и телесная и душевная «самость» лишь понятия языка общения, не имеющие под собой субстанциональной вечной опоры, ибо дхармическим

основанием существования индивида являются процессы пяти видов зависимых дхарм, не воспринимаемые «невеждами» в силу омраченности и алчности⁵⁶.

Тхеравадинскую практику «накопления заслуг» Буддхадаса называет низшей стадией буддизма⁵⁷ и считает, что сознательно планировать «заслугу противно помыслам Будды» и Иисуса Христа, которые учили совершать поступки, не ожидая награды⁵⁸. Следующая стадия — жизнь ясная, простая, чистая, не возбуждаемая страстями. Но полное исчезновение «следов самости» возможно только на стадии дхаммы, а факт непривязанности к самому себе расценивается выше добра и зла, как высшая дхамма, нирвана, «сердце любой религии»⁵⁹.

Практические советы Буддхадасы довольно противоречивы. С одной стороны, он рекламирует труд ума и тела, труд без «присвоения» и «прилипания», убивающий личное «я» и являющийся смертью «я» и новым рождением на уровне дхаммы⁶⁰; с другой — проповедует идею третьей кармы, прекращающей жажду, отвращение, омрачение — три источника страданий по буддийски и превосходящей хорошую или плохую карму традиционного учения. Эта карма предназначается для вытеснения и подавления страстей. И хотя о ней в буддийских текстах нет ни слова, он называет ее единственной, уникальной, собственно буддийской и отождествляет с «благородным восьмеричным путем» раннего буддизма и традиционной тхеравады. Значение новой кармы столь велико, что она «локутара», или трансцендентна миру⁶¹.

Представления о сверхъестественном (в буддийском понимании слова) исторически чужды тхераваде. В древности они культивировались махасангхиками, позднее — махаянскими сектами. Общеизвестно, что тхеравадины даже Будде отказывали в статусе локутара. Если в традиционном буддизме, за исключением его тантрической ветви, духовное совершенствование и путь к нирване достигались в результате многих кармических воплощений, то с «помощью» буддхадасовой кармы цели можно достичь в одном рождении. Концепция локутара-кармы, по видимому, мыслится как средство сближения буддизма с другими религиями, обещающими верующим спасение в этой жизни (ваджраяна и «новые религии» Японии, в том числе «Сока гаккай») или непосредственно после нее.

В учении тайландаца фигурирует доктрина пустотности. В начале нашей эры буддийскую идею «пустоты» подхватили махаянисты и в философии мадхьямики было разработано специальное учение — шунья-вада. Согласно последней, «пустота» — следствие уничтожения в индивидуальном сознании ложных доктрин, понятий, категорий, в том числе и буддийских; реализация этого «плода» возможна лишь тогда, когда эпистемология подкрепляется йогической практикой, задача которой показать тождество Будды-татхагаты и мира, нирваны и сансары. Нагарджуна рассуждал примерно так: поскольку все здесь, в том чис-

ле и дхармы — частицы бытия-сознания, подчиняется закону взаимообусловленного происхождения, постольку все здесь не-реально или пусто⁶². Всеобщая относительность есть пустота, которая не имеет ни статуса сущности, ни свойства существования или несуществования. На втором уровне знания мадхьямиковская пустота «наполнялась» путем отождествления шуньяты и татхаты, или дхармакайи, — «истинного тела Будды».

В отличие от мадхьямиковского учения, которое зиждется на принципах монистического мировоззрения, доктрина пустотности Буддхадасы опирается на дуалистические принципы. Он утверждает, что «шуньята — самое важное слово в буддизме», к коему имеет отношение все сказанное Буддой и не имеют отношения позднейшие трактовки (намек на непалийские тексты и школы буддизма), так как дхамма толкует пустотность и сама ею является⁶³. Однако философского развития эта мысль не получила и не могла получить из-за различия им вечных и не-вечных сторон бытия. Буддхадаса ограничивает шуньяту идентификацией с анатманом — свободой ума от «я», «мое», «меня», «самости» — и интерпретирует ее как «непривязанность», освобождающую от страданий, стремлений, неудовлетворений⁶⁴. В результате сансара и нирвана остаются двумя полюсами этического универсума, а доктрина Буддхадасы — перепутьем между тхеравадой и мадхьямиковской шунья-вадой.

Такого рода отступления от традиции хинаяны еще вполне согласуются с другими направлениями буддизма, и тайский проповедник находил для них какое-то обоснование в палийских текстах, хотя и трактовал последние откровенно пристрастно. Но категорическое отождествление дхаммы с богом крайне неожиданно и противоречит как современным, так и традиционным положениям буддизма, не подтверждается ни одним из канонических сочинений. Выше говорилось о негативном отношении буддистов к идее бога-творца. Буддхадаса тоже признает, что «буддийская вера обходится без бога»⁶⁵, однако, движимый идеей тождества религий, он, анализируя значения понятий «религия» и «бог», пытается найти им соответствия в буддийской терминологии. Религия, понимаемая как «соблюдение правил неба» и как звено, связующее человека с «Высочайшим, или богом», отвечает, по Буддхадасе, раскладу понятий в буддизме, где дхамма обязана соблюдаться и где дхамма «связует человека с нирваной»⁶⁶.

Он откровенно искажает факты, заявляя, что буддизм не знает идеи «личного антропоморфного бога». В действительности же многочисленные «небеса» всех форм буддизма «населены» различными индийскими и национальными антропоморфными богами, а Брахма Сахампати, явившись к Будде после просветления последнего, побудил его сообщить миру свое «глубокое и трудное для понимания, умиротворяющее... ученье»⁶⁷. По мнению Буддхадасы, если бога понимать как причину или высший принцип управления миром, то таким богом в буддизме

является Истина, если же бог — творец, хранитель и разрушитель, как в индуизме (!), то таковым в буддизме выступает дхамма, которая творит, защищает и периодически разрушает мир; она — «безличная причина вечного движения материи», регулятор мира, она, как и бог, — творец, хранитель и разрушитель, она вездесуща, всемогуща и всезнающа, она — все. «Дхамма — спаситель мира»⁶⁸.

Так тайский монах порвал не только с самобытной концепцией опровержения бога-творца, но и с традиционным представлением о спонтанном циклическом существовании вселенной, не подвластной никаким потусторонним силам. Учение Буддхадасы, пожалуй, самый яркий образец смещения понятий в современном буддизме.

Позиция Буддхадасы свидетельствует о том, что его миссионерство вызвано желанием противостоять рационализации и секуляризации, «философизации» и научному подходу к наследию буддизма. Его учение лишено системности, аргументированности, законченности, а концепции либо не имеют традиционной убедительности и текстологической вескости, либо вообще являются антибуддийскими.

Доктрина Буддхадасы противоречит духу раннего, а также средневекового учения, в котором узкой была не сфера разума, а сфера веры. Религия понималась древними буддистами предельно широко. Для них это был «путь идущего к цели»⁶⁹, трактуемый как путь познания, в котором собственно вере (шраддхе) придавалось минимальное значение. К примеру, в «благородном восьмеричном пути», провозглашенном Буддой палийских текстов, места вере вовсе не нашлось. Крупный исследователь канона тхеравады и буддист К. Н. Джаятиллеке показывает, что в проповедях Будда взывал не к вере, а к мудрости учеников, вера же, напротив, препятствовала освобождению⁷⁰.

В буддизме она была скорее культово-проповедническим средством и в большей степени предназначалась народной религии, как способ поклонения образу Будды⁷¹. Этот момент активно развивался махаяной и способствовал появлению буддийского бхакти. Однако и в махаяне знание продолжало оставаться главным. Нагарджуна писал: «Практическая сторона учения состоит в вере и познании. Тот, кто исповедует, приобретает добродетель, тот, кто познает, приобщается к истине. Из этих двух знание — главное, хотя вера приходит раньше»⁷². Современные же буддийские миссионеры, акцентируя внимание на исповедных основах религии, извращают содержание буддийской культуры.

Впрочем, в подчеркивании религиозности буддизма можно отчетливо разглядеть и другое. Раньше буддизм разрабатывал свою теоретико-познавательную сторону, преимущественно с той целью, чтобы отстоять свою догматику в острой полемике с соперничающими системами мысли. От победы в публичных фи-

лософских диспутах нередко зависели популярность и даже существование того или иного монастыря, секты, школы⁷³. В XX в. научное познание превзошло религиозное, упразднило его и превратило в культурное. В этих условиях религии остается уповать на собственные исповедальные основы, жертвуя и философией и традицией. Если раньше религиозное сознание было идеологически господствующей формой общественного сознания, что приводило к конкуренции вероучений, то теперь доминирует научное мировоззрение. Буддийские религиозные лидеры, пользуясь техническими достижениями современной цивилизации, противятся тем не менее ее идейному и духовному влиянию. Ради упрочения своей позиции они идут на союз с другими религиями, отказываясь даже от своих традиционных принципов. Естественно, что главным противником религии стал диалектический материализм. В этом идейном противостоянии можно ожидать еще большего расхождения.

Кроме того, позиция буддийских проповедников определяется еще одним обстоятельством. Издревле распространение этого учения базировалось на нескольких специфических буддийских миссионерских принципах. Как правило, оно ассимилировало, трансформировало и подчиняло себе мифологию, культ и прочий арсенал национальных религий и в конце концов становилось «верхним этажом» религиозного здания. Все это достаточно хорошо изучено советскими исследователями⁷⁴.

Нужно назвать также принцип толерантности. Последователи Будды выказывали терпимость в отношении традиций, обычаев, верований широких кругов населения. И хотя история буддизма свидетельствует о значительных отклонениях от этого принципа,—общая тенденция все-таки прослеживается. В системе буддийского вероучения из толерантности проистекает индифферентность к культу и признание чужой мифологии. Исторической особенностью буддизма является и то, что он распространялся преимущественно среди образованных городских слоев.

Применительно к современности эти наблюдения позволяют раскрыть внутренний смысл обновленческой идеи всемирного братства религий. Опираясь на 2500-летний опыт, буддийские лидеры, видимо, могут предсказать или надеяться, что в случае воплощения этой идеи и создания единой мировой религии, буддизм со своим богатейшим текстовым наследием и медитативно-созерцательной практикой оказался бы вновь верхним этажом громоздкого религиозного здания. Несмотря на иллюзорность подобных надежд, отступления Буддхадасы и других миссионеров-обновленцев от традиций, а также измена доктринальным положениям буддизма и желание сопоставить буддийские идеи с христианскими, индуистскими, мусульманскими даже в ущерб буддизму не могут не обуславливаться подспудными соображениями. В истории буддизма миссионерство занимало столь важное место, что отступления от традиции стали тоже традицией.

Итак, современный буддизм — это сложное переплетение различных типов религиозного сознания. Оценка буддийского наследия неоднозначна и зависит от того, какими мотивами руководствуется тот, кто ее дает — стремится ли он воссоздать научную картину, обоснованную исторически и текстологически, или же пытается истолковать культурное достояние таким образом, чтобы укрепить социально-экономические и идеологические корни буддизма.

¹ Здесь под «традицией» будет пониматься культурно-исторический тип деятельности в древнем и средневековом буддизме, воспроизводящий принципы мировосприятия, нравственности, религиозного совершенствования, философские и другие учения, зафиксированные в сводах канонических писаний буддистов. Ср. с определением «традиционных обществ» в работе К. Маркса «Экономические рукописи 1857—1859» (т. 46, ч. 1, с. 475).

² На Западе практически все буддийские общества, секты, организации имеют свои представительства, монастыри и храмы (см.: R. H. Robinson and W. L. Johnson. *The Buddhist Religion. A Historical Introduction*. Encino (California), 1977, с. 196—204; Buddhism. *A Modern Perspective*. Pennsylvania State University, 1975, с. 251—258).

³ Так, уже в 20-х годах они заявляли, что «Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма» и что учение Будды — это мост к теории Ленина (Основы буддизма. [Б. м.], 1926, Предисловие). Правда, на их взгляд, марксизм — это тоже религия. С. Радхакришнан, например, высказывался о религиозных основаниях социализма (см.: Д. Чаттопадхьяя. *Индийский атеизм*. М., 1973, с. 32).

⁴ «Только в Японии ежегодно публикуется до 10 тыс. монографий, статей, докладов» (В. И. Корнев. *Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии*. М., 1983, с. 8).

⁵ Попытка такого рода предпринята В. И. Корневым (см.: *К изучению буддизма. — Вопросы истории*. 1981, № 6, а также уже названная работа). Правильно заостряя внимание исследователей на проблеме, автор, на наш взгляд, допускает методологический просчет самой попыткой выделения «центральной идеи» и концепции, призванной воссоздать «всю систему буддийского миропонимания» (Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии, с. 10, 13, 15, 223 и др.). Идеи и концепции видоизменяются и развиваются комплексно.

⁶ См.: М. Т. Степанянц. *Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв.* М., 1982, с. 7—14.

⁷ При ВВБ в 1966 г. создан Постоянный комитет по делам молодежи, преобразованный в 1972 г. во Всемирное братство буддийской молодежи.

⁸ См.: И. В. Всеволодов. *Бирма: религия и политика (буддийская сангха и государство)*. М., 1978, с. 132.

⁹ Насколько это сложно, можно судить по ряду работ, например: W. Y. Evans-Wentz. *The Tibetan Book of the Dead*. L., 1957; *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. Oх., 1960.

¹⁰ Объем буддийской священной литературы колоссален. Так, в тибетский «Ганжур» в зависимости от издания входит от 98 до 108 томов энциклопедического формата, а в «Данжур» (индо-буддийские комментарии к текстам «Ганжура» и другие сочинения) — 225.

¹¹ Эти идеи отстаивал русский ученый и художник Н. К. Рерих; он называл культуру священным достоянием человечества.

¹² Принципы историзма и научной объективности особенно характерны для отечественной школы буддологов, для творчества ее корифеев — В. П. Васильева, И. П. Минаева, О. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга и советских ученых — Г. М. Бонгард-Левина, О. Ф. Волковой, Ю. М. Парфионовича, В. Н. Топорова и др. — учеников Ю. Н. Рериха.

- ¹³ См., например: *The Doctrine of Prajna-paramita as exposed in the Abhisamayalamkara of Maitreya*. By E. Obermiller.—«Acta Orientalia». 1932, vol. IX; *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. By Har Dayal. L., 1932.
- ¹⁴ M. Edwardes. *In the Blowing out of a Flame*. L., 1976, с. 174; Л. Л. Абаева, И. Л. Жуковская. *Традиция и модернизация в истории ламаизма*.—Религии мира. Ежегодник. М., 1983, с. 133—146.
- ¹⁵ См.: В. И. Корнев. *Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии*, с. 213—218.
- ¹⁶ См., например: *Norodom Sihanouk. Notre socialisme bouddhique*. Phnom-Penh, 1965.
- ¹⁷ J. Takakusu. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu, 1956, с. 18.
- ¹⁸ Sh. Iida. *Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism*. То-kyo, 1980, с. 271.
- ¹⁹ R. S. K. Rao. *Tibetan Meditation*. Delhi, 1979, с. 13.
- ²⁰ C. G. Jung. *Psychological commentary*.—W. Y. Ewans-Wentz. *The Tibetan book of the Dead*, с. XXXV—LII.
- ²¹ J. Takakusu. *The Essentials of Buddhist Philosophy*, с. 21.
- ²² В Японии, Китае и других странах уже в средние века умение сосредоточиваться и созерцать рассматривалось в качестве предпосылки эстетического восприятия действительности и нормы секулярной культуры. Но даже в этом случае нет оснований отождествлять буддийские инсайты с научными методами и ставить знак равенства между знанием, получаемым таким образом, и наукой. Эксперименты буддистов с сознанием только начинают изучаться, пока рано говорить о возможностях буддийской психологии.
- ²³ R. H. Robinson and W. L. Johnson. *The Buddhist Religion...*, с. 202.
- ²⁴ Ф. Энгельс. *Диалектика природы*.—Т. 20, с. 537—538; см. также: Д. Чаттопадхьяя. *Живое и мертвое в индийской философии*. М., 1981, с. 351—361.
- ²⁵ Мнение об «очевидном атеизме» Будды и его последователей разделяют многие (см.: Д. Чаттопадхьяя. *Индийский атеизм*, с. 96—102 и сл.; С. Чаттерджи и Д. Датта. *Древняя индийская философия*. М., 1954, с. 146; С. А. Токарев. *Религии в истории народов мира*. М., 1965, с. 508 и сл.; Ф. И. Щербатской. *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*. Ч. I. СПб., 1903, с. XV—XVI (в ранний период); он же. *Буддийский философ о единобожии*.—«Записки восточ. отделения импер. рус. археолог. общества». Т. 16. Вып. 1. СПб., 1904, с. 58—74). К чести выдающегося востоковеда следует сказать, что он позднее изменил свои взгляды по этому вопросу, избегал называть буддизм «атеистическим» и буддийскому отрицанию бога-творца нашел место в отделе онтологии буддизма.—*Buddhist Logic*. Vol. 1. BB 26. Leningrad, 1932, с. 80 и сл.
- ²⁶ S. Yamakami. *Systems of Buddhist Thought*. Calcutta, 1912, с. 302.
- ²⁷ Takakusu J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*, с. 45.
- ²⁸ D. Kalupahana. *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*. Honolulu, 1976, с. 121.
- ²⁹ Balbir Singh. *Dharma Man, Religion and Society*. Delhi, 1981, с. 116.
- ³⁰ Sphutārtha. *Abhidharmakośavyakhyā* by Yaśomitra. P. 1. Tokyo, 1932, с. 237.
- ³¹ *Tattvasaṃgraha of Śāntaraksita with the Commentary «Panjika» of Śrī Kāmalashīla*. Vol. 1. Varanasi, 1968, с. 101, шлока 170 (далее—TS).
- ³² TS, 81.
- ³³ TS, 80.
- ³⁴ TS, 83.
- ³⁵ TS, 84.
- ³⁶ TS, 85.
- ³⁷ TS, 91—93.
- ³⁸ TS, 92.
- ³⁹ О возрождении буддизма в Индии см.: D. C. Ahir. *Buddhism in Modern India*. Nagpur, 1972.

- ⁴⁰ С. Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1. М., 1953, с. 571, 573, 602 и др.
- ⁴¹ J. Kornfield. Living Buddhist Masters. Santa Cruz, 1977.
- ⁴² Для западных читателей он написал даже специальную работу: *Buddhadasa Bhikkhu. Buddha-Dhamma for Students. Answers to the Questions a Non-Buddhist is Likely to Ask about the Fundamentals of Buddhism.* Bangkok, 1966.
- ⁴³ Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии, с. 181—183.
- ⁴⁴ An Interview with Buddhadasa Bhikkhu.—Visakha Puja. Bangkok, 1967, с. 27.
- ⁴⁵ *Buddhadasa Bhikkhu. Dhamma—the World Saviour.* Bangkok, 1965, с. 18—19, 42.
- ⁴⁶ Там же, с. 2.
- ⁴⁷ Там же, с. 3.
- ⁴⁸ Там же, с. 4. О значениях термина «дхарма» в буддизме см.: О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 87, а также: *Visstons. History of Buddhism.* P. 1. Heidelberg, 1931, с. 18—31.
- ⁴⁹ *Mūlamadhyamakakārikas de Nāgārjuna.*—*Bibliotheca Buddhica, IV.* St.-Petersburg, 1903—1913, с. 492—494, гл. 24, шлоки 8—10 (далее —ММК).
- ⁵⁰ *Buddhadasa Bhikkhu. No Religion.* Bangkok, 1969, с. 1—2.
- ⁵¹ Там же, с. 5—6.
- ⁵² Там же, с. 3—4 (ср.: Провозвестие Рамакришны. СПб., 1914, с. 20).
- ⁵³ Там же, с. 8, 47.
- ⁵⁴ Там же, с. 44.
- ⁵⁵ Там же, с. 49.
- ⁵⁶ Там же, с. 30.
- ⁵⁷ Там же, с. 10.
- ⁵⁸ Там же, с. 37—38.
- ⁵⁹ Там же, с. 10—11, 31, 35—38.
- ⁶⁰ Там же, с. 13—29 (ср.: Вивекананда. Карма-йога. СПб., 1914, с. 35—45, 95—99 и др.).
- ⁶¹ *Buddhadasa Bhikkhu. Buddha-Dhamma...*, с. 20—23, 49—50.
- ⁶² ММК, гл. 14, шлока 18.
- ⁶³ *Buddhadasa Bhikkhu. Buddha-Dhamma...*, с. 12—13.
- ⁶⁴ *Buddhadasa Bhikkhu. No Religion...*, с. 11—12, 29—31.
- ⁶⁵ *Buddhadasa Bhikkhu. Dhamma—the World...*, с. 11.
- ⁶⁶ Там же, с. 6—10.
- ⁶⁷ Махавагга I. 5—См.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2. М., 1980, с. 132—134.
- ⁶⁸ *Buddhadasa Bhikkhu. Dhamma—the World...*, с. 11—16.
- ⁶⁹ См., например: Дхаммапада. Пер. с пали В. Н. Топорова. М., 1960, с. 105—107.
- ⁷⁰ K. N. Jayatilleke. *Early Buddhist Theory of Knowledge.* L., 1963, с. 384.
- ⁷¹ Там же, с. 385—394.
- ⁷² *Ratnavali, I, 4—5.*—D. Tucci. *Opera Minora.* P. 2. Roma, 1971, с. 322.
- ⁷³ Дараната. История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869, с. 197; В. Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. СПб., 1857, с. 67—71.
- ⁷⁴ См.: Г. М. Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 236—245; Н. Л. Жуковская. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 7—8.

Б. С. Ерасов

БЫТИЕ, МИР И ЧЕЛОВЕК В АФРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Развитие философии в современной Тропической Африке отмечено острой полемикой по поводу дилеммы, заключающейся в противопоставлении общефилософского мышления специфически африканскому, отличающемуся от европейского¹.

Следует подчеркнуть, что само по себе решение актуальных проблем бытия, отношения к миру и его познания во многом зависит от позиции, занятой применительно к данной дилемме. Для сторонников общефилософского подхода в центре внимания выяснение собственно африканских проблем с точки зрения их значения в современном мире. Для сторонников же специфичности африканской философии главным является определение исключительной, самобытной сущности африканского бытия, отношения к действительности и ее понимания. Содержание этой философии предстает достаточно необычным для западного мышления и во многом сознательно противопоставленным ему. В ней, как предполагается, сознание еще не отделено от бытия, а ее генезис сопряжен не с отрывом от мифологии, а с выявлением ее места в повседневной жизни. Чтобы понять эту философию, европейцу необходимо вернуться к периоду до Фалеса Милетского, отрешиться от всей последующей традиции развития теоретического мышления.

Для обозначения подобного рода построений широко употребляется термин «этнофилософия», несмотря на его неадекватность. Сложность и многообразие этнического состава Тропической Африки не создают искомой общности. Такая общность с некоторым основанием может усматриваться лишь в культуре региона.

Более дифференцированную характеристику африканской философии дает кенийский теоретик О. Орука, который выделяет в ней четыре направления: этнофилософия, философская мудрость, национально-идеологическая философия, профессиональная философия. Мудрость формируется «строгими автохтонными мыслителями... суждения которых направляются силой разума и прирожденной интуицией, а не авторитетом общинного согласия»². Она оказывается способной к рефлексии по поводу сложившегося образа жизни и повседневного мышления, но, по признанию самого Оруки, пока еще не ушла далеко от этнофилософии.

Третье направление представляет сложившуюся идеологию, очевидно, со своим отчетливым содержанием, сводящимся прежде всего к осмыслению проблем независимости и образования общества на основе справедливости, которая имеет свои истоки в традиционном солидаризме. В русле этой идеологии и возникли различные теории, отстаивающие «африканский социализм» в противоположность западному индивидуализму. Это практическая философия, у нее есть свои авторы и эксплицитный способ выражения. К четвертому направлению отнесена «профессиональная философия» — критическое, рефлексивное и логическое освещение теоретических проблем.

Особенность и даже уникальность ситуации заключается в том, что в Африке почти полностью отсутствует сколько-нибудь развитая собственная традиция философии; это, казалось, обрекает на следование европейским образцам. Именно такой и была исходная позиция большинства первых африканских мыслителей, прошедших европейскую школу и скептически относившихся к традиционной культуре, ибо они усматривали в ней только «невежество, идолопоклонство, распушенность»³. Эта позиция подверглась пересмотру (в ряде случаев еще в конце XIX в.) в процессе духовной деколонизации и поиска духовного самоопределения, что и привело к попыткам определить философское содержание специфически африканской культуры.

Вопрос первостепенной важности как для европейских этнологов, так и для местных идеологов, обращавшихся к проблеме самобытности народов континента, состоял в осмыслении механизма взаимодействия традиционных систем с западным типом культурно-идеологической регуляции. Возникающее при этом несоответствие стало признанным фактом и породило концепции культурной самобытности, которые, сомкнувшись с разными вариантами социально-политической ориентации, стали важным компонентом почти всех идеологических течений в национализме. Естественно, что на общетеоретическом уровне это вызвало стремление к обоснованию и «мировоззренческой самобытности». Видный африканский теоретик П. Хунтонджи писал: «Африканским философам предстояло определить себя и свой народ по отношению к Европе, не перекладывая на других решение этой задачи, не давая им возможности законсервировать свой народ и тем самым опустошить его»⁴.

Нужно отметить, что разграничение авторов, выступающих в защиту африканской философии, или же, напротив, отрицающих ее, никак нельзя провести по этническому либо расовому признаку. «Основателями» африканской философии стали европейцы (бельгийский миссионер П. Темпельс, французский этнолог М. Гриоль, немецкие африканисты У. Бейер и Я. Ян). Но и в критике концепции африканской философии также принимали участие европейцы. Поэтому термин «этнофилософия» оставляет неясным вопрос: представители какого этноса выдвигают эти концепции и кто их отвергает?⁵

Первый исходный принцип африканской этнофилософии состоит в утверждении единства человека и мира, единства бытия, в котором отсутствует дуализм между отдельным и всеобщим, жизнью и смертью, телом и духом, человеческим и природным, рациональным и иррациональным, мыслью и действием, сохранением и становлением. Предполагается, что этим африканское миропонимание выгодно отличается от жесткой антиномичности европейского мировоззрения, склонного к искусственной логизации внешнего мира. По выражению А. Мабоны, «африканец не принимает принцип противоречия или тождества с вытекающими отсюда почти бесконечными различиями между явлениями... а руководствуется скорее принципом диалектичности и поливалентности единого бытия»⁶. Исключающие, казалось бы, друг друга противоположности могут присутствовать в едином утверждении или проявляться в едином акте и феномене.

Для африканца не существует «природа» как внешний мир, противостоящий человеку. Она присутствует только в опыте и воспринимается через опыт. Мир становится функцией психического состояния. Так, Л. Сенгор определяет материальное как непосредственно «переживаемое» субъектом.

И сам человек, согласно А. Кагаме, Д. Мбити, Х. Мемель-Фоте и другим авторам, неразделим на тело и душу, в противоположность европейской концепции. Подтверждение этого А. Кагаме видит в отсутствии в руандийском языке термина, обозначающего душу (по крайней мере применительно еще к живому человеку).

Это единство доказывается и неразрывностью священного и обыденного. Все бытие проникнуто животворным духом. Естественно, что африканская теология принципиально отлична от европейской. Последняя носит характер «откровения»; в ней важнейшее место занимает противопоставление сакрального и профанного и все направлено на достижение «конечной цели» и «идеала». В представлении африканца мораль разлита в повседневности, здесь понятия «спасения», «ада» и «неба», сознание греховности не находят соответствующей аналогии, что не мешает ему придерживаться ценностной морали.

Онтологическое единство всего сущего снимает дистанцию между идеалом и обыденностью. Поэтому и в искусстве утверждается подлинность и значимость обыденности, не утратившей смысла из-за несоответствия высшему идеалу или состоянию.

В этом мироздании человек выступает частью универсума, и таковым он себя воспринимает. Подобное мироощущение усматривалось в представлениях о неразрывности между жизнью и смертью, нерушимой преемственности существования, тождестве живых и мертвых, характерном для многих верований и обрядов традиционных коллективов. Согласно таким верованиям, со смертью ничего не кончается, но ничего и не начинается заново. Это означает также, констатирует Л.-В. Тома, отсутствие кумулятивного и необратимого времени. Обычай, как

и предки, «жили всегда», они не подвержены тлению и изменению⁷.

С точки зрения теоретиков, проблема африканской метафизики состоит также и в нахождении конечного принципа мироустройства и конечной санкции социального миропорядка. В некоторых случаях этим принципом выставляется бог или «божественный принцип», но чаще встречается обращение к абстрактно формулируемым «верховному принципу», «космической силе», «жизненному началу», «высшей реальности», «высшей ценности» и т. д.

Второе важнейшее положение африканской философии — динамичная концепция бытия. Первичная интерпретация этого положения принадлежит П. Темпельсу. «Основной ценностью для банту,—пишет он,—является жизненная сила»⁸. В повседневной речи населения можно уловить частые ссылки на жизненную потенцию, и основное стремление африканца направлено на ее увеличение, поскольку обладание ею обеспечивает его существование. Жизненная сила повсюду едина, безлична сама по себе и выражается лишь в конкретных «одушевленных» воплощениях. В ней заключено единство физического, энергетического и духовного. Мир представляется одушевленным в своих важнейших проявлениях. Все мироздание — «от бога до песчинки» — наделяется жизненной силой, полагает Л. Сенгор, сделавший это понятие основой своей философии негритюда⁹.

Третий принцип — иерархичность бытия. В работах П. Темпельса, А. Кагаме, Я. Яна, Х. Мемель-Фоте африканский универсум описывается как сложное переплетение взаимодействующих и соподчиненных сил. Тотальность их определяется понятием-корнем *нту*, которое употребляется только в конкретных формах, порождающих конкретные категории, построенные на данном интуитивном понятии. Наиболее важная категория — *мунту* обозначает те силы, которые функционируют в той или иной степени самостоятельно и обладают «правом голоса» в установлении порядка. Низший разряд их составляют живые люди, выше их стоят усопшие предки, затем обожествленные предки, духи, и, наконец, бог-создатель Олорун. Он с этой точки зрения — всего лишь самое мощное существо, которое может распоряжаться силой только от своего собственного имени. И еще Темпельс рассматривал силу не как атрибут бога (верховного бытия), а как саму его сущность. Поэтому она превращается в ценность и основной принцип. Более низкую категорию бытия составляют *кунту* — неодушевленные силы, действующие по слову мунту. К ним относятся растения, животные, камни, орудия труда и т. д., а также амулеты и лекарственные снадобья, в том числе яды, приобретающие активность исключительно при соответствующем заклинании. Иными словами, вещь получает значение исключительно через отношение к велениям мунту. Третья категория — *кунту* представляет силы, заключающие в себе «обстоятельства образа действия» и связанные с ма-

гией, трудовым процессом, медициной, поэзией, ритуалом и т. д.¹⁰.

Это понимание универсума делает его не застывшим, а меняющимся и неопределенным, зависимым от человеческой активности. Бытийные силы находятся в подвижном соотношении, в равновесии, которое постоянно нарушается и снова восстанавливается. По выражению Л. Сенгора, они «составляют саму ткань мира, и этот мир одушевлен диалектическим движением»¹¹. Человеческая деятельность вплетена в «игру космических сил», предстает частью ее. Активность всякого бытия выражается в увеличении своей жизненной потенции, но это происходит за счет уменьшения ее в другом месте, так, чтобы общий баланс был сохранен. Сознание важности сохранения баланса заставляет африканца принимать меры предосторожности, дабы его не нарушить. Всякое приобретение должно быть искуплено уважительным отношением, возмещением, жертвоприношением и т. п.

При сопоставлении «жизненной силы» с «душой» в европейской традиции мы обнаруживаем заметные различия. Первая, с одной стороны, едина, безлична и всепроникающа, но с другой — проявляется только в конкретных формах, через деятельность отдельных одушевленных существ, как людей, так и усопших предков, духов и одушевленных предметов. Получая какую-то долю жизненной силы, эти существа могут распорядиться ею по своему усмотрению, без учета последствий, даже если они во вред живущим людям. Проявления своеволия несут опасность со стороны не только живущих, но и усопших. Для устранения этой угрозы, показывает М. Гриоль, коллективу в целом приходится прибегать к тщательно разработанной системе обрядности и правилам, утверждающим совместную собственность на «жизненную силу». В таком представлении несомненно находит превратное выражение та традиционная коллективность, отвлеченная сила которой еще не противостояла индивиду, когда он неразрывными узами был связан с ней. Конечно, сохранение такой веры в существование «живых сил» было возможно в узком локальном мирке, где эти силы подлежали хотя бы приблизительному охвату. Переход от данного мирка к иному приводит к подрыву интимной жизненной силы, к возникновению зависимости от чего-то неведомого и неподвластного.

Наличие элементов диалектической взаимосвязанности в африканском традиционном мировоззрении и его целостность дали некоторым авторам основание для сближения этого мировоззрения с марксистской диалектикой. Сходство с марксизмом усматривается, во-первых, в том, что и традиционная космология создает целостную концепцию мира, в которую включен человек как активный деятель¹². Во-вторых, и в ней признается диалектическая взаимосвязь и взаимодействие¹³. В действительности это сходство оказывается мнимым, и не только потому, что марксизм представляет собой интегрированное мировоззрение несопо-

ставимо более высокого уровня. Его всеобъемлющий характер зиждется на обобщении научных законов, а не на ритуальной практике ограниченных «естественных» коллективов. Радикальность марксистской диалектики не имеет ничего общего с охранительностью традиционной космологии, в которой история и «заветы предков» служат оправданием неизменности в настоящем.

Четвертый важный принцип африканской философии — ее антропоцентризм. «Жизненная сила» не противостоит человеку, поэтому он не сталкивается с застывшей определенностью и слепой закономерностью. Нет необходимости и нет случайности. Все может быть объяснено и на все есть противодействие. Здесь нет ни объективной (внешней по отношению к человеку) истины, ни заблуждений, нет тайн и нет разгадок. Зато в этой, по словам Л. Сенгора, «человеческой онтологии» выражены стремления и состояния человека, в нее вплетены его поступки и желания. А. Мабона полагает, что основные категории африканской философии — это «бытие», «вера», «уважение», «боязнь» и т. д.¹⁴ Задача человека состоит в установлении правильных, гармоничных отношений с окружающими силами путем должного контроля над своим поведением. Апологизируя такое мироощущение, Л. Сенгор заявляет: «Человек здесь выступает центром универсума, у которого нет другой цели, кроме как укреплять его, наполнять его жизненностью и бытием, способствовать реализации его личности в качестве свободного существа»¹⁵. В своей деятельности человек сталкивается с одушевленными силами и ему надлежит не только овладеть ими, но и установить с ними гармоничные отношения¹⁶. В отличие от средневековых европейских верований здесь зло не существует само по себе в противопоставлении добру. «Жизненная сила» несет в себе оба начала, и она может быть использована во благо или во зло в зависимости от обстоятельств или намерений.

В качестве примера такого понимания мира ссылаются на то, как африканцы воспринимают бедствия и естественные события. Всякое подобное событие, даже болезнь или смерть, рассматривается как проявление чужой воли со стороны либо живых людей, либо усопших предков и духов, недовольных нарушением их заветов. Чтобы противостоять этому, нужны постоянная собранность, мобилизация всех сил и умения.

Согласно упомянутым авторам, член патриархального коллектива вопреки некоторым представлениям живет напряженной жизнью, всегда внутренне готов к действию. Как пишет Л.-В. Тома, «диола (одно из племен западного побережья.— Б. Е.) обретают уверенность в активности, а не покое»¹⁷. Малейшее упущение может оказаться чреватым самыми опасными последствиями.

Активность не обязательно выражается в форме трудовой деятельности, она проявляется и в морали, в магии, ритуале, сексе, словесном воздействии и т. д. Иногда она описывается как «повторение актов существования, без чего нет бытия»¹⁸.

Задача состоит лишь в приспособлении к естественному порядку вещей, всякое насилие над ним, диктуемое своеволием и прихотью, приводит к нарушению гармонии. Нравственный идеал воплощает не тот, кто выступает «хозяином своей судьбы», а тот, кто сливается воедино с ритмом жизни своих соотечественников и предыдущих поколений, повторяя их путь. Поэтому африканская этика исключает абстрактный идеал нравственного совершенства индивида (вместе с идеей о первородном грехе и греховном сознании), выдвигая идеал коллективного (группового) единства¹⁹.

Методологические принципы этнофилософии широко обсуждаются в африканской среде и нередко подвергаются справедливой критике. Так, П. Боданрин, признавая вполне оправданным обращение к традиционной культуре как объекту философского осмысления в целях установления общих законов бытия и показа в нем места человека, в то же время считает, что для этого требуется теоретический метод²⁰. Важный недостаток этнофилософии он усматривает в ее некритичности по отношению к своему предмету, в отказе от рефлексивного отстранения, делающего возможным анализ, а не только описание и понимание традиционных воззрений. В противном случае она превращается в теологическую догматизацию предвзятых представлений. Даже черпая из традиционной мысли как из своего источника, философия должна подвергаться ее обработке в соответствии с методами философского анализа.

Подобные возражения против «имплицитной философии» выдвигают противники этнофилософии. Они указывают, что принципы, выводимые из традиционной культуры, еще не составляют подлинного достояния этой культуры. Мировоззрение, получившее теоретическое оформление, не первичная, но вторичная сфера человеческой жизнедеятельности.

«Нет имплицитной философии,—утверждает французский африканист Ф. Краэ,—нет философии иррациональной; философский язык—это не язык опыта, а язык, говорящий об опыте»²¹. Его отличительной особенностью, продолжает Краэ, является критичность и отделенность от языка повседневной практики, наличие для него субъекта и объекта. Критическая философия выносит свое суждение о действительности, тогда как «традиционная мудрость» означает отказ от всяких попыток подвергнуть пересмотру данные формы жизни; оправдывает саму себя, закрывая возможности научного подхода. Устаревшая форма мышления при этом принимается за единственно значимую, составляющую «негритянскую», или «африканскую», сущность. Те мыслители, которые хотели бы замкнуть Африку в самой себе, отгородить ее от всего «постороннего», толкают ее на опасный и губительный путь самоизоляции, заключает ученый.

Очевидно, что для понимания описанных выше теоретических построений необходимо прежде всего выявить соотношение бытия и мышления, социокультурной обстановки и ее отражения

в сознании. Между тем различие идеологизирующего и научно-исследовательского подхода к проблеме мышления стало камнем преткновения для ряда авторов. Отсутствие четких критериев при разграничении бытия и мышления, социальной действительности и ее идеологизации может порой привести к неоправданной подмене предмета философии. Взяв в качестве исходной посылки «слитность бытия и духа», теоретик оказывается неспособным объяснить само существование философии в современном африканском обществе. Такая логика делает необъяснимым появление не только критического подхода, но и, скажем, негритюда именно как теории, а не как непосредственно эмоционального отношения к миру.

Развернутую критику этнофилософии дал П. Хунтонджи. На его взгляд, те источники, к которым обращаются этнофилософы, «радикально не совпадают с философскими, ибо это вообще не тексты, а имплицитные предпосылки». Но даже собственно литературные материалы, используемые А. Кагаме и другими авторами,—пословицы, легенды, сказания и т. д.—сами по себе еще не могут рассматриваться как такой источник. Что же касается предполагаемого отождествления этнофилософии с «коллективным мировоззрением» народа, то это, по оценке П. Хунтонджи, идеологический миф²²: исчерпав свою критическую функцию, она превратилась в средство мистификации для тех, кто заинтересован в культивировании прошлого, а не устремленности в будущее. Нужно поощрять традицию научного и философского поиска, а это требует переоценки прошлого.

Камерунский автор Э. Ф. Булага в книге «Кризис Мунту. Африканская аутентичность и философия»²³ тоже призывает признать в качестве основы самобытности не только собственно традиционные уклады, но и опыт работорговли, колониализма и борьбы за освобождение.

В русле такого же рода притязательной критики ряд других африканских авторов отвергли этнофилософию как воплощение консервативного традиционализма в области теоретической мысли, который способен лишь тормозить развитие современного мировоззрения и утверждение научной мысли. Тоголезец Л. Анкунде прямо связывал разработку африканской философии со стремлением «заморозить» общественное сознание, сохранить косную «самобытность», находящую выражение в культуре предков и фетишизме²⁴.

И П. Хунтонджи и Л. Анкунде призвали к перестройке теоретического мышления для того, чтобы способствовать общему изменению образа мышления, формированию новых ориентаций и ценностей, которые столь очевидно отсутствуют в традиционном мировоззрении.

Нет сомнения, что традиционное мировоззрение само по себе не поднимается до философских обобщений. Практическая жизнь в условиях ограниченности африканских общностей вовсе не требовала философского уровня систематизации знаний о мире

и социальных отношениях. Как правило, высшей мотивировкой и оправданием того или иного образа действий служила ссылка на обычаи предков, т. е. на принятый стиль поведения. Фактически сохранению в памяти племени подлежали определенные типы действий, но не их идеологическое объяснение или оправдание. Идеология, духовная культура еще не представляли собой особой сферы и, как правило, были слабо оформлены институционально: социальная структура представлялась воплощением ценностной структуры и полностью ей соответствовала. «Производство идей» было еще вплетено «в язык реальной жизни» (К. Маркс)²⁵.

Следует отметить, что английские этнографы в отличие от своих французских коллег (прежде всего школы Гриоля) не обнаружили в традиционном африканском мышлении чего-либо подобного целостной, логически стройной системе мифологии, символики и метафизики. В возникшей в связи с этим дискуссии английские исследователи высказали немало критических замечаний относительно правомерности выведения из мифологии метафизической системы и описания повседневной жизни первичного коллектива с точки зрения отвлеченных ориентаций. Многие элементы поведения оказалось возможным объяснить, исходя из чисто практических и ситуационных соображений. Например, способ обработки почвы и сеяния зависел от характера почв, а не от сакрального смысла жестов сеятеля, расположение полей — не обязательно от мифологических представлений, но и от наличия земли и условий ее использования и т. д.²⁶

Однако если обыденное сознание никак не отвечает критериям философичности, то концепции, восходящие к традиционному материалу и дающие основу для его рационализации, уже обладают признаками философского осмысления. Они, как легко убедиться, ставят вопрос о соотношении образа и вещи, человека и мира, сознания и практики, идеального и материального. И положение не меняется оттого, что различие между этими категориями устанавливалось с тем, чтобы тут же его отвергнуть. Хотя здесь нет «прорыва пелены мифа» и перехода к «естественному» объяснению всего происходящего, а есть лишь продолжение мифа в теоретическом мышлении, перед нами тем не менее философия.

То, что некоторым теоретикам представлялось осмыслением африканского мифа, было уже определенным переосмыслением, подразумевающим возникновение принципиально иных форм сознания. Такие теоретические построения позволяют констатировать подведение традиционно-мифологического уровня сознания под теоретико-идеологический как своеобразную «надстройку» над примитивными религиозными верованиями, которая дает этим верованиям высшую санкцию и поддерживает их в новых социальных и культурных условиях.

Нет сомнения, что описанные теоретические концепции де-

монстрируют общую рационализацию системы ценностной ориентации, складывающейся на консервативном пути решения проблемы социального единства в африканском обществе, единства, при котором низы, погруженные в традиционные уклады, противостоят современной правящей верхушке, представляющей «свое» общество в системе мировых связей. Но возможность рационализировать прежнюю ориентацию, подвести ее под философскую «крышу» свидетельствует о том, что в обществе уже создались предпосылки, допускающие наличие иных форм сознания.

Обвинения в адрес этнофилософии не приобрели бесспорно убедительной силы. И дело не в том, что А. Кагаме в новой книге, изданной через 17 лет после первой, не счел нужным обратить внимание на возражения критиков²⁷. И не в том, что в работах африканских теоретиков — Д. Мбити, Л. Сенгора, Б. Фуады²⁸ и др. — развиваются, интерпретируются и конкретизируются все те же идеи. Как бы то ни было, остается бесспорным факт наличия философской литературы, в которой выражается отнюдь не собственное мировоззрение ее авторов. Это вновь ставит вопрос о мировоззренческой значимости традиционных форм бытия.

Веские аргументы в защиту специфики африканской философией мысли приводит проф. Э. А. Рач из университета Ботсваны, Лесото и Свазиленда²⁹. По его мнению, солидаристский характер африканской культуры исключает выделение индивида, претендующего на личную известность. Всякий труд, в том числе и духовное творчество, здесь анонимен, предпринимается ради всего сообщества. Мудрецы несомненно влияли на мышление народа и, в свою очередь, ощущали его влияние, но их индивидуальность не фиксировалась в культурной памяти. В новых условиях концептуализация этой философии производится людьми, испытавшими влияние западных систем образования и поэтому способных соблюдать дистанцию по отношению к собственной культуре.

Однако не только традиционная форма бытия воспринималась как основа для философии. Тот же Э. А. Рач полагает, что интуитивная философия Африки вовсе не застыла в своем развитии, как это произошло с традиционной мудростью. При нынешних сдвигах она, разумеется, не может удовлетворить запросы людей. Постоянным источником подлинно африканской философии является творчество писателей и поэтов, таких, как Чинуа Ачебе, Воле Шойинка, политиков, таких, как Леопольд Сенгор, Джулиус Ньерере, Кваме Нкрума или Кеннет Каунда³⁰.

Сторонники «профессиональной философии», которая и в Африке не может принципиально отличаться от западной, ссылаются также на достаточно прочно утвердившееся в африканской научной литературе положение, что древняя Черная Африка способствовала обогащению культурного и мыслительного до-

стояния древнего Египта, откуда античная Греция во многом заимствовала философские и научные представления, подвергая их трансформации. Уже в силу этого обстоятельства и современная Африка может рассматриваться как наследница общего достояния.

В дискуссиях и взаимных обвинениях проявляется, хотя и не всегда адекватно, очевидное стремление философии выразить те тенденции к самоопределению, которые действительно овладевают общественным сознанием. Разумеется, это самоопределение принимает разный характер в зависимости от состояния общества и социально-политической ориентации его развития. Важно подчеркнуть, что именно через отталкивание от навязываемых образцов буржуазной академической философии африканские теоретики стараются найти свои.

О. Б. Яи в статье с примечательным названием «Теория и практика в африканской философии: нищета спекулятивной философии»³¹, отстраняясь от этнологии, вместе с тем обрушивается на отвлеченную академическую философию, оторванную как от традиции, так и от существующей действительности и уходящую в сферу элитарной мысли. Не навязывать массам какие-то формы сознания и соответственно бытия, а развивать философию сообразно задачам национального самоопределения — вот подлинная ее цель. Но это означает, что необходимо обращаться не к текстам и уже выдвинутым концепциям, а к реальным проблемам жизни и к сознанию, присущему народу.

Теоретики радикального толка большей частью оставляют в стороне содержание и методы этнофилософии и выводят новую философию из актуальных процессов и потребностей своих обществ и континента в целом. Для К. Нкрумы философия вырастает прежде всего из идеологии, чтобы «сформулировать, объяснить и теоретически обосновать идеологические принципы»³². В то же время она включает критическую позицию по отношению к идеологическим построениям, не обладающим достоверностью, и к самой действительности.

Большинству указанных выше философских построений следует также предъявить упрек в игнорировании исторического измерения человеческого бытия. Для этнофилософии это, как мы видели, один из важнейших исходных принципов. В ней всегда присутствует настоящее, лишь смутно вовлекающее в свой оборот ближайшие участки прошлого и будущего. И человек постоянно имеет дело с тем же набором «жизненных сил», составляющих условия его существования. Здесь нет еще даже достаточно растянутых циклов истории, отмеченных печатью роста и упадка. Движение может совершаться в любую сторону, не приводя к значимым переменам.

Характерно, что подобная неисторичность присуща в общем и идеологическим построениям. Желанное самоопределение и социальная гармония «африканского социализма» предстают обычно как «возвращение» к прежнему состоянию, не испорчен-

ному пагубным влиянием внешнего мира. Это относится, конечно, к патриархально-общинным тенденциям в идеологии, от которых уже резко отделены политические принципы, требующие самоопределения Африки на мировой арене.

Но если в африканской философской мысли пока еще слабо отражен фактор историчности, несмотря на значительные достижения здешней историографии, то описанные в этнофилософии конструкции допустимо рассматривать как типологически весьма развитой вариант философии культуры. В ней ценности, нормы, идеалы, место человека в мире и проблемы познания нашли детальную разработку, которую вряд ли можно осуществить на материале других культур. По одному этому африканская философия не только предмет полемики, но и составная часть мировой философии.

Критикуя поиски философской самобытности в традиционной мудрости, идеологи революционно-демократического направления все более последовательно подчеркивают решающую роль практического взаимодействия человека с природой и социальной организации общества в становлении человеческого сознания. Они справедливо указывают на то, что обращение к прежним формам сознания недостаточно, чтобы дать понимание реальных проблем бытия человека и общества. Традиционные факторы далеко не исчерпывают социальной действительности, и африканское общество в целом уже в значительной степени вовлечено в систему мировых связей. Именно в этом направлении движется философская мысль представителей радикального крыла африканской идеологии.

¹ В советской литературе эти проблемы освещались в работах: Б. С. Ерашов. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982; он же. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972; В. Б. Иорданский. Хаос и гармония. М., 1983; А. В. Сагадеев. Между логосом и мифом: проблемы африканской философии.—Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

² Philosophy in the Present Situation of Africa. Düsseldorf, 1981, с. 4—5.

³ R. July. The Origins of Modern African Thought. L., 1968, с. 105.

⁴ P. J. Hountondji. Sur la «philosophie africaine»: critique de l'ethnophilosophie. P., 1977, с. 105.

⁵ Обращение европейских теоретиков к африканской философии диктовалось несколькими причинами. Сказывалось растущее осознание устойчивости и целостности неевропейских культур, негативного воздействия на них буржуазного Запада. Вместе с тем наблюдалось стремление облегчить «евангелизацию» населения путем приспособливания христианства к местным верованиям. Эту задачу и осуществлял зачинатель «африканской философии» бельгийский миссионер П. Темпельс, издавший книгу «Философия банту» (Элизабетвиль, 1945).

⁶ A. Maboia. Aspects de la philosophie africaine.—«Présence africaine». 1960, № 30, с. 54.

⁷ L.-V. Thomas. Temps, mythe et histoire en Afrique de l'Ouest.—«Présence africaine». 1961, № 39, с. 29.

⁸ P. Tempels. La philosophie bantoue. P., 1961, с. 23.

⁹ L. S. Senghor. Négritude et humanisme. P., 1964.

¹⁰ J. Jahn. Muntu. Umriss der neoafricanischen Kultur. Düsseldorf—Köln, 1958; он же. Value conceptions in Sub-Saharen Africa.— Cross-Cultural Understanding. Ed. by F. Northrop. N. Y., 1964.

¹¹ L. S. Senghor. Nation et voie africaine du socialisme. P., 1961, с. 71.

¹² P. Fougeyrollas. La pensée de Marx et le devenir de l'Afrique.— «Présence africaine». 1968, № 65.

¹³ P. Alexandre. Marxism and African Cultural Traditions.— «Survey». L., August 1962, № 43.

¹⁴ A. Mabona. La spiritualité africaine.— «Présence africaine». 1964, № 52, с. 159.

¹⁵ L. S. Senghor. Négritude et humanisme, с. 100.

¹⁶ По мнению Д. Мбити, антропоцентризм проявляется в том, что бог есть творец человека и сила, управляющая его бытием. Но тем самым он входит в тесно связанное единство бытия и не может быть равнодушным к судьбам всего сущего.

¹⁷ L.-V. Thomas. Un système philosophique sénégalaise: la cosmologie du diola.— «Présence africaine». 1960, № 32—33, с. 70.

¹⁸ L.-V. Thomas. Temps, mythe et histoire en Afrique de l'Ouest, с. 57.

¹⁹ U. Beier. Les anciennes religions africaines et le mythe moderne.— «Présence africaine». 1962, № 41, с. 130.

²⁰ Philosophy in the Present Situation of Africa. Düsseldorf, 1981.

²¹ F. Crahay. Le décollage conceptuel, conditions d'une philosophie bantoue.— «Diogenes». 1965, № 52, с. 64.

²² P. J. Hountondji. Sur la «philosophie africaine»: critique de l'ethno-philosophie. P., 1977, с. 31.

²³ F. E. Boulaga. La crise du muntu: authenticité africaine et philosophie. Essai. P., 1977.

²⁴ L. Ankunde. Philosophie et sous-développement.— «Présence africaine». 1972, № 81.

²⁵ Впрочем, более или менее сложные системы мифологии в африканских обществах уже удовлетворяли нужды довольно сложных общественных образований, и их никак нельзя назвать «имплицитными».

²⁶ A. Richards. African Systems of Thought: An Anglo-French Dialogue.— «Man». 1967, vol. 2, № 2.

²⁷ A. Kagame. La philosophie bantoue comparée. P., 1976.

²⁸ E. A. Rach. Is there an African Philosophy?— «Second order». Ile-Ife, 1974, vol. 3, № 2.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ O. B. Yai. Théorie et pratique en philosophie africaine: misère de la philosophie spéculative. Critique de P. Hountondji, M. Towa et autres.— «Présence africaine». 1978, № 108.

³² N. Nkrumah. Consciencism. L., 1964, с. 13.

II. ПРОБЛЕМЫ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ, НАУКИ И РЕЛИГИИ

Е. А. Фролова

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Признавая за позицией мыслителей и деятелей подобного

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Там же, с. 157.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 158.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Там же.

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

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

¹⁹ Ахмад Мади. Современная идеалистическая философия ОАР. Автореф. канд. дис. М., 1970, с. 8.

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

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

²² См.: К. Ю. аль-Хадж. Фалсафийят (Философские рассуждения). Бейрут, 1957, с. 177.

²³ Там же, с. 187.

А. Д. Литман

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Конспектируя «Лекции по истории философии» Гегеля, В. И. Ленин отметил: «...связь зачатков научного мышления и фантазии à la религии, мифологии. А теперь! То же, та же связь, но пропорция науки и мифологии иная»¹. Это общеметодологическое положение проливает яркий свет на проблему соотношения религии и науки в ходе исторического развития. Она сопутствовала движению философской мысли Индии практически с древнейших времен до наших дней, хотя, разумеется, на различных этапах принимала разные формы и получала разную теоретическую интерпретацию. В древнегреческой философии, как, например, у пифагорейцев, упомянутая В. И. Лениным связь проявлялась в «догадках» по поводу макрокосма и микрокосма, в представлении о человеческом организме как о «подобии мироздания». В ту эпоху она носила спонтанный и стихийный характер; лишь в дальнейшем, особенно в новое время, в соответствии с общим прогрессом естественнонаучных знаний формируется концептуально-теоретический подход к проблеме их связи с верой вообще и конкретными религиозными системами в частности.

В Индии этот процесс достиг высокой степени интенсивности по мере становления и развития идеологии просветительства в начале XIX в. Индийские просветители были первыми, кто, апеллируя к современной им науке, пытались вскрыть ее соотношение с распространенными в стране верованиями, но они не только не отвергали религию, но в конечном счете склонялись к мысли о ее «примирении» с наукой, о «гармонии» между ними. Эта тенденция стала доминирующей в мировоззрении просветителей середины и второй половины XIX в., когда в идеологии национально-освободительного движения усилились религиозно-реформаторские и буржуазно-националистические течения.

Традиция рассмотрения проблемы науки и религии преимущественно в плоскости их «сочетания», «координации», «синтезирования» или «интеграции» в Индии укоренилась довольно прочно. Укреплению этой традиции в немалой степени содействовало и то обстоятельство, что ее продолжил в конце XIX в. Свами Вивекананда, оказавший значительное влияние на последующее развитие религиозно-философской мысли.

Подобно другим индийским просветителям, Свами Вивека-

нанда отмечал постоянную борьбу между религиозным и светским знанием, указывая, что она «происходила и происходит в каждой стране»². Но он отнюдь не считал эту борьбу фатально неизбежной, полагая, что ее можно преодолеть посредством «сочетания» веры и знания. Такое сочетание достигается, по мнению мыслителя, разграничением объектов и функций религии и науки: «Религия имеет дело с истинами метафизического мира, тогда как химия и другие естественные науки имеют дело с истинами физического мира. Святой зачастую пребывает в неведении о физической науке, так как читает ложную книгу — книгу, касающуюся внутреннего мира человека, а ученый также нередко остается в неведении о религии, потому что тоже читает ложную книгу — книгу, находящуюся вовне (природы. — А. Л.)»³. Из этого вытекает, что разграничение объектов науки и религии должно сопровождаться «объединением», дабы обеспечить постижение всеобъемлющего знания.

Применительно к философии индийского просветительства в плане интересующей нас проблемы можно констатировать, что оно не выработало самостоятельной и цельной методологии научного исследования природы, оказавшись скованным своей приверженностью религии. Неудивительно поэтому, что не только последователь и ученик Свами Вивекананды — Свами Абхедананда, но и многие «светские» философы-идеалисты не сумели ничего предложить, кроме концепций «синтеза» науки, религии и философии⁴.

Наряду с этой доминирующей тенденцией в общественно-философской мысли Индии позднее, особенно в конце XIX — начале XX в., преодолевая отчаянное противодействие философского идеализма и религиозного обскурантизма, утверждалась и противоположная тенденция — развития философски-методологических проблем научного познания на рационалистической основе, с натуралистических позиций, порой с выходами к атеистическим положениям и апологии «сциентизма». Последнее было связано главным образом с проникновением в Индию в 60—80-х годах XIX в. позитивизма. Распространение его шло преимущественно через его английских представителей Д. С. Милля и Г. Спенсера, пользовавшихся в то время большой популярностью в среде индийской интеллигенции. Ее привлекало не только сочувствие основоположника позитивизма О. Конта индийскому народу, высказывания о необходимости освободиться от британского колониального господства, но и присущий этой философии дух «здравого смысла», приверженность научным знаниям. Прогрессивно настроенным философам несомненно было знакомо и импонировало одно из наиболее важных контовских положений о том, что научный способ мышления от способа мышления, свойственного теологической стадии, отличает категорическое отрицание супранатуральных, сверхъестественных сил: только естественные явления, а не мистические божественные сущности составляют предмет науки.

Хотя позитивизм продержался в Индии недолго, до конца столетия, он все же послужил стимулом для разработки методологии науки на основе ее противопоставления религии. Наиболее отчетливо эта тенденция прослеживается в оригинальной системе философского натурализма, созданной на рубеже прошлого и нашего веков Дев Атмой⁵. Правда, и у него не было цельной концепции методологии науки, но акцентирование мировоззренческого значения науки и «научного метода» и выдвигание природы в эпицентр философии содействовали ее развитию в этом направлении.

Разумеется, такому развитию противостояла вся мощь господствующей в Индии религиозно-идеологической философии, что в значительной мере сдерживало его. Весь последующий период вплоть до завоевания страной независимости был отмечен активизацией усилий, нацеленных на «синтезирование» науки и религии. Во всяком случае, для индуизма и соответственно веданты идеи «гармонии науки и религии», по сути, типичны.

Показательны в этом отношении взгляды крупнейшего философа-ведантиста современной Индии Сарвепалли Радхакришна. Он стремился доказать, что религия не только не противоречит науке — одному из важнейших факторов современной цивилизации, а, напротив, всецело с ней согласуется. Он утверждал, что представления об их противоположности базируются на том, что в действительности наука враждебна фанатизму и догматизму, которые, по его мнению, присущи современным верованиям, «не допускает каких-либо барьеров к свободе мысли», а догматизм не может быть «убеждением» настоящего ученого⁶. Но и «подлинная» суть религии, считает философ, о которой допустимо судить по его универсальной «вечной религии», ни в коей мере не противоречит науке: обе они отстаивают единство всего сущего. «И религия и наука,—заявлял он,—свидетельствуют о единстве природы. Центральной предпосылкой науки служит интуитивистское положение религии о том, что природа интеллигибельна. Когда мы наблюдаем совершающиеся в ней процессы, мы поражаемся их порядку и гармонии, и это приводит нас к вере в божественную реальность»⁷.

Таким образом, перед нами опирающееся на принципы адвайта-веданты обоснование «совместимости» религии и науки. Разумеется, между данными формами сознания С. Радхакришнан не отрицал принципиальных различий, но видел их в том, что религия духовна и имеет дело с «внутренней природой» человека, тогда как наука эмпирична и занимается той сферой бытия, которая выходит за пределы «внутренней природы». Но эти различия, на его взгляд, относительны, тогда как общность и взаимосвязь, напротив, абсолютны. В такой взаимосвязи философ усматривал источник роста и прогресса самой религии: «Дух науки,—писал он,—ведет к усовершенствованию религии. Последняя не магия или колдовство... Ее не следует смешивать с устарелыми догмами, невероятными предассудками»⁸.

Подобная абстрактно-идеалистическая трактовка проблемы соотношения науки и религии не только сохраняется, но и остается доминирующей в общественно-философской мысли Индии вплоть до наших дней, причем характерно, что ее придерживаются и профессиональные философы, представители светской «философствующей» интеллигенции. Наиболее показательный пример — изыскания Сампурана Сингха — директора военно-технической лаборатории при министерстве обороны Индии. В 1978 г. он опубликовал книгу «Динамическое взаимодействие между наукой и религией»⁹, в которой дал развернутое толкование проблемы именно с сугубо ведантистских позиций. Весь пафос книги сводится к стремлению доказать «совместимость» религии, мистики и современной науки. Это отчетливо демонстрируют выводы и заключения автора: «Там, где кончается объективная наука (естествознание. — А. Л.), начинается субъективная наука (философия или религия)... Объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия видит истину во всей ее полноте»¹⁰. И далее: «Мировоззрение современных физиков теперь находится в совершенной гармонии со взглядами восточных мистиков»¹¹. Своеобразным рефреном выглядит в книге сентенция: «Ученый и спиритуалист — самые преданные и уважающие друг друга друзья»¹² и т. д.

Наиболее активными приверженцами и носителями данной тенденции в независимой Индии являются многие религиозно-общественные деятели, «профессиональные святые» — гуру, свами, садху и т. д. Конечно, в своем большинстве они не могут высказать сколько-нибудь компетентные суждения по рассматриваемому вопросу: это требует определенных знаний, касающихся не только вероучения, в данном случае индуизма, но и естественных наук. Лишь весьма немногие из них сумели представить концептуально оформленную разработку проблемы, разумеется, с ведантистско-идеалистических позиций.

К ним, в частности, относится видный деятель Миссии Рамакришны — крупнейшей в Индии религиозно-общественной организации — Свами Ранганатхананда. — Принцип «гармонии» науки и религии — один из важнейших компонентов созданной им системы «синтетической санатана дхармы»¹³. Отправным моментом интерпретации упомянутого принципа служит признание религии в качестве неотъемлемого элемента и творческого фактора человеческой жизни: «С исторических времен религия была наиболее жизненной силой, формирующей нашу индивидуальную и общественную жизнь; таковой она выступает и сегодня»¹⁴. Общество, по мнению Свами, вообще не может существовать без религии, ибо лишь под ее «одухотворяющим» воздействием «структура цивилизации, возвышенная с помощью науки и демократии, становится сильной и устойчивой; без этого ее будут сотрясать периодические кризисы... *Без вдохновляющего влияния религии цивилизация остается шаткой структурой*»¹⁵.

В то же время Свами Ранганатхананда сознает, что в век

научно-технического прогресса нельзя игнорировать роль и значение науки как фактора, влияние которого распространяется на сознание, культуру и общественное производство и, более того, затрагивает саму религию. Конечно, никакой противоположности науки и религии он не признает, а убежден, что они должны быть «синтезированы», с тем чтобы воцарилась «гармония». Этого, по его мнению, можно достичь на основе «всеобъемлющей синтезирующей силы» веданты. Он постулирует, что как наука, так и религия имеют целью духовное обогащение и возвышение человеческой жизни. «Религия без науки беспомощна, тогда как наука без религии опасна»¹⁶.

Разграничение этих сфер по функциональному назначению отнюдь не означает допущения их равноценности: во всех рассуждениях Свами Ранганатхананды за религией всегда остается первенство, именно ей отводится руководящая роль в жизнедеятельности человека. «Таким образом, по мере того как они (религия и наука. — А. Л.) все более дополняют друг друга, религия проникает глубже в человеческие проблемы и определяет направление всякой активности человека, его стремлений... Она не только устанавливает цель, но и намечает путь. Цель — духовная свобода, свобода от всех оков, физических или умственных, внешних или внутренних... А путь — образование; через познание природы (и контроль над ней) — внешней природы посредством науки и внутренней посредством этики и религии»¹⁷.

Здесь ограничение «юрисдикции» науки областью «внешней природы» служит формой прокламирования «ограниченности» науки по сравнению с религией. В дальнейшем, однако, к середине 70-х годов, перед лицом бесспорного научного прогресса в самой Индии Свами Ранганатхананда стал пересматривать свое отношение к науке. В августе 1976 г. он выступил с большой лекцией в Бангалурском университете на тему «Наука и религия», в которой заявил: «Наука — создатель современного мира, а под современной мыслью подразумевается научная мысль. Задача науки — объективно изучать природу и человеческий опыт»¹⁸. Поступательное развитие общества Свами связывает с преодолением суеверий и предрассудков именно с помощью науки: «История науки в последние столетия — это история триумфа духа свободного исследования над необоснованными представлениями, примитивными верованиями, предрассудками и догмами. Это достижение человеческого духа принесло обильные плоды — и интеллектуальные и материальные»¹⁹.

Свами Ранганатхананда активно проповедует необходимость всемерного расширения естественнонаучного и технического образования во всех звеньях народного просвещения. В цикле лекций «Вера в разум», которые он прочитал в отделении Миссии Рамакришны в Гвалиуре, он говорил о грандиозных успехах науки на Западе и, в частности, заявил: «Ныне мы хотим роста этой науки и этого научного метода в современной Индии». Свами подчеркнул далее, что страна не должна довольствоваться

использованием плодов научного прогресса, ей самой надлежит развернуть фундаментальные исследования во всех областях современной науки²⁰. Для этого нужно повсеместно ввести преподавание естественнонаучных дисциплин, даже в низших ступенях школы, и пробуждать в детях любовь к знаниям: «Именно любознательность, сила критического наблюдения и любовь к истине, воспитанные в детях, произведут столь необходимую для Индии научную, социальную и духовную революцию»²¹.

Трудно переоценить значение подобных высказываний, исходящих от столь авторитетного религиозно-общественного деятеля. Тем не менее эволюция взглядов Свами Ранганатхананды принципиально отнюдь не поколебала его подхода к проблеме «синтеза» науки и религии. Он признает, что отношения между ними в прошлом носили драматический характер: сопровождалась острейшими конфликтами и коллизиями, которые, однако, вполне преодолимы. Свами придерживается оптимистического взгляда на будущее этих отношений: «Если XIX век был веком конфликтов и разъединения, то XX обещает быть веком примирения и единства в результате усилий со стороны деятелей и науки, и религии»²². Этот «прогноз» подкрепляется идеей «науки религии», которая преподносится не как альтернатива естественнонаучным знаниям, а как их дополнение и продолжение. «Религиозная практика — это непосредственный поиск фактов внутренней жизни. Беспристрастное изучение их составляет содержание науки религии, которая стремится разгадать тайну нашего внутреннего бытия... „Познанный человек“ — объект изучения естественных наук, „непознанный человек“ — объект науки религии. *Синтез обеих этих наук — высшая функция философии, как ее понимают в Индии*»²³.

Превалирующее значение и лидирующую роль в этом «синтезе» Свами Ранганатхананда все же отводит «науке религии», воплощение которой находит в ведантизме. Это явствует из его специального исследования «Веданта и наука», где именно они выступают компонентами «синтеза»²⁴.

Обоснование их близости Свами пытается найти даже в области семантики: «Веда — означает „знание“, честное критическое знание, направленное на достижение истины... слово „наука“ тоже означает знание, постигнутое в результате честного, критического изучения опыта, опыта на всех уровнях. Однако слово „веда“ несет в себе более глубокий смысл»²⁵. Он обусловлен тем, что веданта, владея «музыкой истины», охватывает не только видимый мир, но и «реальность» за его пределами, т. е. духовную, в конечном счете божественную реальность. «Это, — утверждает Свами, — возвышает веданту, делает ее способной охватить всю полноту опыта... Она вбирает науку и вместе с тем выходит за ее пределы... достигает Истины, скрытой в глубине»²⁶.

Эти представления Свами Ранганатхананды практически не свидетельствуют об эволюции его взглядов на науку: он остался

верен принципу, согласно которому за ведантой сохраняется «привилегия» определяющего компонента в «синтезе» религии и науки, что на деле ставит его концепцию в положение прислужницы фидеизма. Ведь, как указывал В. И. Ленин, «современный фидеизм вовсе не отвергает науки; он отвергает только „чрезмерные претензии“ науки, именно, претензию на объективную истину»²⁷.

В плане религиозно-философской трактовки интересующей нас проблемы примечательна позиция Свами Джннанананды, представляющего собой новый тип религиозно-общественных деятелей, которые посвятили свою жизнь служению как религии, так и науке: он возглавлял отдел ядерной физики в университете Андхры, был также ответственным сотрудником Отдела атомной энергии Индийского совета научных и промышленных исследований, членом ряда научных обществ²⁸. В целом он остается веданистом, именно поэтому вызывают интерес его взгляды на науку.

Нетрудно предположить, что его подход к науке определяется неприятием ее материалистических основ. Он пытается доказать, что коль скоро наука рассматривает предметы, опираясь на данные органов чувств, она бессильна проникнуть в подлинную сущность предметов. Отправляясь от этого, он развивает концепцию взаимосвязи науки, философии и религии.

Однако Свами Джннанананда отвергал идею воплощения связи науки и философии в так называемой философии науки. Коренной порокой последней он усматривал в том, что, базируясь на методе анализа, синтеза и обобщения, она лишь разъясняет детали и не ведет за их пределы, к созданию определенной «спекулятивной системы». Между тем философия, с которой наука, по его мнению, должна находиться в единстве,—это спекулятивное умозрение, основывающееся на интуитивизме. Его особенность состоит в том, что в отличие от «философии науки», занимающейся частностями, оно, напротив, дает всеохватывающий взгляд на мир. Но и оно не лишено недостатков. «Эмпиризм (соответствующий „философии науки“. — А. Л.) — это, так сказать, описание разрозненных фактов без важнейшего ключа к бытию-в-себе. В то же время спекулятивная философия является и может быть оплотом всеобъемлющей системы, но она несостоятельна в объяснении деталей»²⁹.

Поэтому, заявлял Свами Джннанананда, он намерен «обогащать методы эмпиризма спекулятивными и критическими философскими методами», с тем чтобы проложить путь «непоколебимой убежденности в Верховном Познании»³⁰. Разъясняя суть этих методов, он указывал, что они сводятся к интроспективным методам йоги, на его взгляд не только не утратившим значения в наши дни, но и обязательным для современной науки. Она должна взять на вооружение «интроспекцию», которая «формирует методы изучения сверхпсихологических или сверхсознательных состояний... Те из нас, кто искренне стремится к изу-

чению этого, должны быть подготовлены к овладению интроспективными средствами и к строгой дисциплине, которую занятие ими предполагает»³¹.

Иными словами, существо идеи единства религии, философии и науки в воззрениях Свами Джнанаананды сводится к снижению роли науки, к элиминации ее материалистических основ, к привнесению мистики в науку и — в результате признания мистических методов определяющими в процессе познания — к подчинению науки мистике. Это свидетельствует о том, что при довольно прочных позициях ведантистского идеализма в общественно-философской мысли страны наука стала оказывать серьезное воздействие на сознание широчайших слоев населения, с чем вынуждены считаться представители религиозно-философских течений.

Развитие философии в независимой Индии характеризуется заметным усилением рационалистических тенденций. Зародившись еще в период нарастания национально-освободительного движения, они теперь обретали даже организационное закрепление: в 1950 г. в Мадрасе была создана Индийская рационалистическая ассоциация, до 1966 г. она издавала журнал «Индийский рационалист», а с 1971 г. — журнал «Свободомыслие». В декабре 1980 г. в Бомбее состоялась Всеиндийская рационалистическая конференция в честь 50-летия «рационалистического движения» в Индии³².

Воззрения ряда прогрессивных философов и общественных деятелей все отчетливее отражают реалистический подход к науке, признание большого значения ее для преодоления отсталости страны. При этом делаются попытки теоретического осмысления путей и форм внедрения достижений современной науки во все сферы просвещения в целях выработки интегрального и действенного мировоззрения, творческой методологии, призванной помочь молодым научным силам полнее и успешнее использовать эти достижения применительно к национальным особенностям и духовным традициям Индии.

Следует отметить, что укреплению этой тенденции в немалой степени способствуют позиции в этом вопросе авторитетных общественно-политических деятелей. Известно, как высоко ценил роль науки в развитии общества Джавахарлал Неру. Он ясно понимал, что одна из важнейших особенностей современной эпохи состоит в небывалом ускорении научно-технического прогресса и что, игнорируя науку, нельзя добиться сколько-нибудь ощутимых сдвигов в социально-экономическом развитии страны³³.

Укрепление рационалистических тенденций в индийской общественной мысли привело к формированию в конце 50-х — начале 60-х годов самостоятельного течения, именуемого «философия науки». А. К. Синха в обзоре (1959), посвященном состоянию философии на Западе и на Востоке, отмечал, что философия, не опирающаяся на науку, бесплодна, что научное по-

знание — необходимый компонент правильного понимания сущности природы. Вместе с тем и наука не может обойтись без философии, которую он объявлял «матерью наук», дающей конкретным научным дисциплинам общую теорию познания и руководящие принципы исследования. Отсюда вытекает, заключал Синха, что «воссоединение философии и науки важно для эффективного существования обеих. Философия без науки недействительна, а наука без философии лишается ясного и всеобъемлющего взгляда»³⁴.

Развитие этого течения под влиянием усиливающихся рационалистических тенденций сопровождалось углублением разработки философско-методологических проблем науки и становлением науковедения как самостоятельной отрасли гуманитарных исследований³⁵. Но эти процессы проходили в острейшей борьбе двух определяющих линий — религиозно-идеалистической и рационалистически-материалистической. Наиболее полное выражение эти линии получили в воззрениях П. Дж. Чаудхури и А. Рахмана.

Правас Дживан Чаудхури по праву считается одним из основоположников «философии науки» в Индии. Широкая философская подготовка и ученая степень магистра физических наук позволили ему довольно критически оценить состояние этого течения на родине. Полагая, что оно не достигло должного развития, он выдвинул свою «методологию науки» сугубо ведантистского характера. Ее отправным пунктом служит мысль о том, что в данной сфере философия «не должна конкурировать с наукой и пробавляться научными вопросами... не должна отказаться от поиска трансцендентальных объектов». Ей надлежит посредством «экспериментирования на разуме» исследовать сверхчувственные сущности; и именно тогда она многое «сможет почерпнуть из индийских учений, особенно системы йоги»³⁶.

Чаудхури не отвергает религию, напротив, пытается ее защищать: «Критика религии... со стороны науки совершенно недопустима и неуместна... у нас нет оснований использовать последнюю для дискредитации религии как ложного предрассудка»³⁷. Даже в самой науке он старается найти средство «подкрепления» религии, усматривая в первой некий подтекст сугубо религиозного характера. «Этот подтекст науки,— поясняет он,— не отличается от религиозной истины, по которой бог — творец мира». Заключая свои рассуждения, философ провозглашает: «Религиозное знание — несомненно высший элемент нашей культуры»³⁸.

Стремясь обосновать наличие такого «подтекста», философ выдвигает концепцию универсального, или космического, разума, по словам Чаудхури, «выражающего между прочим новый подход науки, которая более не ищет какой-либо внешней субстанции или первичного материала мира»³⁹.

Существование универсального разума философ, как и теологи, доказывает наблюдаемой в природе согласованностью и

целесообразностью, что как бы служит подтверждением деятельности некоего сверхприродного, надмирового агента. Объявляется, в соответствии с ведантистскими традициями, что последний не поддается какой-либо исчерпывающей дефиниции: «Ему нельзя приписать черты, которые он сам создает. Кроме того, он не может находиться в пространстве и времени, кои суть его творения»⁴⁰.

Космическому разуму приписывается творчески-созидательная функция, которую он, опять-таки по традициям веданты, осуществляет в процессе «игры» (лила). Такая «игра» не приводит к хаосу в мире, напротив, она вносит порядок, согласованность, целесообразность, которые и раскрываются и описываются наукой. Потому-то Чаудхури считает, что концепция универсального разума позволяет науке объяснить особенности изучаемых ею объектов. Лишь она, по его мнению, открывает возможность преодолеть односторонность эмпиризма, игнорирующего сверхчувственные явления, и мистицизма, не принимающего во внимание чувственный опыт. «Мы,—заявляет философ,—можем основывать свои доводы только на идее космического духа — серьезной гипотезе для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира»⁴¹. Чаудхури убежден в «окончательной» истинности своей концепции: «В человеческом опыте нет ничего, что опровергало бы нашу теорию... Философская теория, подобная этой, гораздо более важна, чем какая-либо научная теория»⁴².

На деле его попытки утилизации концепции универсального разума для решения конкретных вопросов методологии науки отмечены печатью того же абстрактного идеализма, фидеизма, присущих самой концепции. Так, Чаудхури прямо проводит мысль о том, что лишенный объективного бытия окружающий мир не только продукт творчества универсального разума, но и его воплощение: «Универсальный разум может быть назван богом, который аллегоризирует мир в наших умах»⁴³.

Фидеистская сущность рассматриваемой концепции особенно отчетливо проявилась в стремлении Чаудхури навязать науке так называемый мистический опыт в качестве ее едва ли не важнейшего элемента. В своих рассуждениях о реальности «за пределами всего чувственного, вне логики, категорий и законов природы»⁴⁴ он совершенно серьезно заявляет, что чудеса — вовсе не фантастические вещи, как принято думать, а прямой результат высокой познавательной способности разного рода мистиков и святых. «Чудеса, совершаемые святыми во все времена, не покажутся невозможными, сверхъестественными», если придерживаться идеи универсального разума; таковыми они воспринимаются лишь потому, что «шокируют наш узкоматериалистический взгляд»⁴⁵.

Иначе говоря, очевидное мистико-фидеистское, абстрактно-идеалистическое течение в индийской «философии науки» еще сохраняет значительную силу инерции и находит свое выраже-

ние как в построениях философов, так и в мировоззрении многих естествоиспытателей.

С конца 60-х годов в Индии заметно усиливается противоположная тенденция — рационалистически обобщенного и социологически детализированного, социально ориентированного анализа науки, в рамках которого все более реалистические очертания приобретала «философия науки». «Из всех афро-азиатских стран,—пишет Е. Б. Рашковский,—Индия — единственная страна, где науковедение воспринимается как особая сфера гуманитарного знания, где науковедческими вопросами занимаются многие десятки ученых»⁴⁶. Среди них особенно плодотворно разрабатывает эти проблемы в указанном плане крупный биохимик, историк и теоретик науки, придерживающийся прогрессивных общественно-политических взглядов, Абдул Рахман.

Анализ состояния «философии науки» в Индии приводит А. Рахмана к заключению, что внимание, которое уделяется этой области знания, неадекватно тому значению, какое она приобретает в наши дни. В своей книге «Анатомия науки» он констатирует, что «студенты, оканчивающие университеты, редко имеют хоть какое-то представление об историческом развитии науки, ее философии и общем мировоззрении». Следствие этого — «индифферентность» к методологическим, философским проблемам науки, ее взаимосвязи с идейными и социальными процессами в жизни страны, мира в целом⁴⁷.

Правда, продолжает Рахман, ученые в конечном счете усваивают некое мировоззрение, но оно, как правило, соответствует господствующей в стране философии. И поскольку таковой является идеализм ведантистского толка, постольку интерпретация проблем «философии науки» этими учеными носит преимущественно ведантистский характер. Если подобный подход можно считать «естественным» для философов-ведантистов и тем более религиозных деятелей, то для ученого, изучающего конкретную область природы, материального мира, он неприемлем, ибо противоречит его научным представлениям.

Рахман подверг критике взгляды своего коллеги — известного специалиста по органической химии, бывшего президента Индийского научного конгресса и руководителя Национального института наук Индии проф. Т. Р. Сешадри, настойчиво пропагандирующего мысль о необходимости объединения научных изысканий со спиритуализмом, воплощением которого он считает веданту. Выступая на специальной сессии Индуистского университета в Варанаси в январе 1968 г., он сказал, что «полная дефиниция науки должна включать идею высшего знания веданты и позволить ученым проникнуть в более утонченные и более сложные сферы исследования».

Приведя это и другие подобные им заявления Т. Р. Сешадри, А. Рахман справедливо заметил, что они, в сущности, демонстрируют следующие идейные установки: 1) наука остается неполной без «высшего знания» веданты; 2) наука и религия

взаимно дополняют друг друга; 3) объединение их «духовных энергий» может содействовать формированию интегрированных, т. е. всесторонне развитых, личностей; 4) индуистская культура всегда была духовной, как духовными были и все значительные общественные движения в стране; 5) вклад Индии в настоящее время будет состоять в «одухотворении» науки. «Может ли,—спрашивает Рахман,—ведантистское знание, философски абстрактное и спорное, быть сочетаемо с наукой?» И отвечает: «Мы, индийцы, должны помнить, что некогда у нас было знаменательное научное движение, которое обогатило мировую науку. Мы оплошали бы, допустив, чтобы оно было затоплено религиозно-философскими системами, включение которых в науку ныне отстаивает проф. Сешадри. В прошлом они вели наше общество к упадку, уводили от наблюдения и экспериментирования, отравляли атмосферу, в которой процветали здоровое сомнение, скептицизм и дух свободного исследования. Это может произойти опять, если мы примем его предложения»⁴⁸.

Развенчивая ведантистские установки в области «философии науки», Рахман расширяет сферу критики, распространяя ее на общие религиозно-идеалистические взгляды по поводу соотношения науки и религии. Он отвергает тезис об их взаимосвязи и взаимодополняемости, пропагандируемый философами, религиозными деятелями и многими учеными ведантистской ориентации. Наука, подчеркивает он, все более вторгается во «владения» религии и потому «исторически сложившиеся отношения между наукой и религией остаются отношениями конфликта»⁴⁹.

Вместе с тем Рахман не закрывает глаза на индийскую действительность; он признает, что духовная атмосфера страны, пропитанная религиозностью, порождает раздвоенность сознания и поведения индийских ученых: они «занимаются наукой лишь в лабораториях, а за их пределами, в повседневной жизни остаются приверженными архаическим идеям, суевериям и предрассудкам»⁵⁰. Такое положение отнюдь не подтверждает тезиса о «сосуществовании» религии и науки и не отменяет непреложного факта их непримиримости. Конфронтация научных знаний и представлений, базирующихся на религии, неизбежно возникает, едва ученые обращаются к науке и ее ценностям. На этом основании Рахман уверенно прогнозирует: «Конфликт между использованием научных знаний в повседневной жизни и следованием религиозным взглядам с необходимостью будет обостряться, и ученые вынуждены будут определить свою позицию... Это неизбежно»⁵¹.

В своих трудах А. Рахман преимущественное внимание уделяет социологическим проблемам науки — ее структурно-функциональным аспектам, организационно-управленческим вопросам, социальной роли науки, взаимоотношениям между учеными и обществом и внутри сообщества ученых, анализу инфраструктуры науки и техники в Индии⁵². Но при рассмотрении этих теоретических вопросов, имеющих и огромное практическое зна-

чение, он не обошел и проблем определения сущности самого феномена науки и общих принципов и закономерностей ее развития как в хронологическом, так и в географическом плане.

Весьма примечательны мысли Рахмана о специфических факторах прогресса и особенностях функционирования науки в конкретно-исторических условиях Индии (главным образом современной). Он исходит из признания за наукой творчески-созидательной функции, непрестанно расширяющейся и углубляющейся, неизменно устремленной на познание явлений природы, окружающего мира. «Ученые,—утверждает он,—пока заняты в основном открытием новых фактов и приведением их в порядок, дабы лучше и глубже понимать природу»⁵³. Этот процесс нельзя воспринимать упрощенно, как чисто механическую процедуру: он чрезвычайно сложен, диалектически противоречив и сопряжен с рядом исторически обусловленных операций, влекущих за собой изменения характера самой науки.

Сколь бы важное значение ни имели общетеоретические положения касательно науки, они все же занимают Рахмана не столько сами по себе, сколько в связи с анализом статуса науки в жизни и сознании соотечественников, объективной роли ее в социальном и культурном прогрессе страны. При этом философ реалистически смотрит на вещи, подчеркивая те черты духовного климата и общественно-экономической структуры Индии, которые определяют наличие самобытных факторов, влияющих на развитие науки в стране.

Один из этих факторов — духовные, прежде всего религиозно-философские, традиции. По мнению Рахмана, слепая приверженность им и прославление их «не способствуют утверждению новых подходов и ценностей, а, напротив, толкают так или иначе назад, к средневековью»⁵⁴. Особенно остро это сказывается на формировании научных представлений в массовом сознании, и значит, на развитии науки.

Другой фактор подобного же рода — религиозно-общинные конфликты и идеология коммунализма⁵⁵. Составляющий их основу религиозный шовинизм, будучи сам продуктом предрассудков, в немалой мере служит тормозом на пути распространения научных знаний. Между тем, как показал Рахман, именно наука, органически связанная с секуляризмом, может быть надежным средством преодоления религиозно-общинной вражды, наносящей огромный материальный и моральный ущерб населению. «Наука,—пишет он,—при всех ее ограниченных возможностях являет собой не только интеллектуальную, но и социальную силу современного общества, способную... разрушить социальные барьеры... Познание природы, общества и человека, достигнутое исследованием, изменения, вызванные применением этого знания, и его потенции — все это в наше время ведет к коренной перестройке общественных подходов и взглядов»⁵⁶.

Наконец, самый консервативный фактор, с коим динамично (в негативном и позитивном планах) связана наука,—это кас-

товая система и вытекающие из нее аномалии в быту и сознании подавляющего большинства населения. Негативный аспект влияния этого фактора очевиден; речь идет о том, что кастовые предрассудки бытуют и в среде ученых, деформируя их нравственные представления и извращая отношения между ними, что, разумеется, не может стимулировать прогресс науки в Индии.

В то же время Рахман (и в этом его несомненная заслуга), пожалуй, впервые в индийском общественном сознании обратил внимание на объективные и скрытые возможности науки в деле разрушения кастовых барьеров и преодоления кастовой психологии. Он показывает ход развития и результаты воздействия науки, а также техники на изменение укоренившихся отношений, основанных на кастовых принципах, в сфере производства. Известно, например, что подметание улиц, уборка мусора, очистка уборных — удел хариджанов (неприкасаемых). Внедрение современных систем канализации, водопровода, очистных сооружений и механизмов трансформирует характер подобных профессий и разрушает предрассудки, связанные с ними.

То же можно сказать о производстве и обработке кожи, — по индуистским канонам, занятии «нечистом» в ритуальном смысле. Использование современной технологии в кожевенной промышленности меняет условия труда рабочих и «способно помочь стереть с них клеймо людей низшего сорта»⁵⁷.

Иными словами, Рахман видит в науке силу, влияющую на сознание, содействующую преодолению укоренившихся предрассудков религиозного, психологического, социального порядка, и указывает на возможности, которые открываются в этом плане для их изучения. «Мы в данный момент мало знаем, — отмечает он, — как сформировались эти предрассудки... каким образом они превратились в социальные нормы и как они развивались и модифицировались на протяжении многих лет»⁵⁸.

Рахман специально акцентирует внимание на проблеме перестройки сознания индийских ученых, еще не отказавшихся от широко распространенных, а также «собственных» индивидуалистических предубеждений, унаследованных от XIX в., — представлений о служении «чистой» науке вне какой-либо связи с обществом, нуждами и чаяниями народных масс. Такие представления — одна из немаловажных причин изоляции ученых и недостаточно четкой координации научной деятельности, слабостью связи науки с производством. Рахман подчеркивает: «Уяснение того, что наука — нечто большее, чем просто сумма индивидуальных усилий, что, кардинально изменив свой характер, она превращается в общенациональное дело, — первейшее условие обеспечения научного прогресса Индии»⁵⁹. Не случайно он ссылается на Джавахарлала Неру, взгляды которого на этот счет расценивает чрезвычайно высоко: «Из всех национальных политических лидеров и ученых нашей страны, — заявляет он, — Неру обладает самым широким и глубоким пониманием науки»⁶⁰.

Прогрессивное течение в «философии науки», противостоящее все еще доминирующей религиозно-идеалистической тенденции, располагает значительными потенциями, но темпы их реализации определяются конкретными условиями и особенностями происходящей в стране идеологической и политической борьбы.

Теоретическая и практическая бесплодность религиозно-идеалистических концепций «гармонии» или «синтеза» науки и религии определяется наряду с другими факторами и несостоятельностью самой задачи, которую создатели этих концепций поставили перед собой. По самой своей сути религия, в какой бы форме она ни выступала, противоположна и враждебна науке, и ни о каком единстве между ними речи быть не может. С другой стороны, неуклонное усиление реалистически-рационалистического течения в индийской «философии науки» всецело подтверждает тот исторический факт, что именно материалистическая философия на всем протяжении своего развития демонстрирует действительную связь с естественнонаучными знаниями, факт, который подчеркнул В. И. Ленин: «В течение всей новейшей истории Европы, и особенно в конце XVIII века, во Франции, где разыгралась решительная битва против всяческого средневекового хлама, против крепостничества в учреждениях и в идеях, материализм оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т. п.»⁶¹.

¹ В. И. Ленин. Философские тетради.—Т. 29, с. 225.

² The Complete Works of Svami Vivekananda. Vol. 1. Calcutta, 1964, с. 365.

³ Цит. по: Swami Ranganathananda. The Message of the Upanishads. Bombay, 1968, с. 449.

⁴ А. Д. Литман. Критика концепций синтеза религии, философии и науки в религиозно-философских воззрениях Свами Абхедананды и Свами Джнана-нананды.—Религия и общественная мысль народов Востока. М. 1971.

⁵ См.: А. Д. Литман. Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. М., 1982.

⁶ S. Radhakrishnan. Recovery of Faith. L., 1956, с. 10.

⁷ S. Radhakrishnan. East and West. Some Reflections. L., 1955, с. 122.

⁸ S. Radhakrishnan. Occasional Speeches and Writings. Series I, October 1952—January 1956. Delhi, 1957, с. 230—231.

⁹ S. Singh. Interplay Between Science and Religion. Jodhpur, 1978.

¹⁰ Там же, с. 33.

¹¹ Там же, с. 179.

¹² Там же, с. 166, 215 и сл.

¹³ Подробнее см.: А. Д. Литман. Философская мысль независимой Индии. М., 1966.

¹⁴ Swami Ranganathananda. Eternal Values For a Changing Society. Bombay, 1971, с. 637.

¹⁵ Там же, с. 646.

¹⁶ Там же, с. 683.

¹⁷ Там же, с. 683—684.

¹⁸ Swami Ranganathananda. Science and Religion. Calcutta, 1978, с. 5.

¹⁹ Там же, с. 9.

²⁰ Там же, с. 148—149.

- ²¹ Там же, с. 206—207.
- ²² Swami Ranganathananda. *Eternal Values...*, с. 612.
- ²³ Там же, с. 613.
- ²⁴ Swami Ranganathananda. *Vedanta and Science*. Calcutta, 1966, с. 2—3.
- ²⁵ Там же, с. 8, 10.
- ²⁶ Там же, с. 11.
- ²⁷ В. И. Ленин. *Материализм и эмпириокритицизм*.—Т. 18, с. 127.
- ²⁸ См.: А. Д. Литман. *Критика концепций синтеза религии, философии и науки в религиозно-философских воззрениях Свами Абхедананды и Свами Джнанананды*.
- ²⁹ Swami Jnanananda. *The Synthesis and the Ultimate Objective of Empiricism, Rationalism and Transcendentalism*. Waltair, 1965, с. 12.
- ³⁰ Там же, с. 13.
- ³¹ Там же, с. 37.
- ³² См.: *The Rationalist Movement in India: Fifty Years 1930—1980*. Souvenir. Bombay, 1980.
- ³³ См.: *Мировоззрение Джавахарлала Неру*. М., 1973.
- ³⁴ A. K. Sinha. *A World-View Through a Reunion of Philosophy and Science*. Calcutta, 1959, с. 458.
- ³⁵ См.: Е. Б. Рашковский. *Науковедение и Восток*. М., 1980.
- ³⁶ P. J. Chaudhury. *The Business of Philosophy*.—«The Arian Path». 1959, vol. 30, № 2, с. 59—60.
- ³⁷ P. J. Chaudhury. *Science, Art and Religion*.—«The Visvabharati Quarterly». Santiniketan. 1957, vol. 23, № 2, с. 138—139.
- ³⁸ Там же, с. 143—144.
- ³⁹ P. J. Chaudhury. *A Scientific Approach to Vedanta*.—«Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture». Calcutta, 1961, vol. 12, № 7, с. 241.
- ⁴⁰ Там же, с. 240.
- ⁴¹ Там же, с. 236.
- ⁴² Там же, с. 242—243.
- ⁴³ Там же, с. 239.
- ⁴⁴ P. J. Chaudhury. *Grades of Knowledge*.—«Prabuddha Bharata». 1957, vol. 62, № 3, с. 91.
- ⁴⁵ P. J. Chaudhury. *Epistemological Proof of God*.—«Prabuddha Bharata». 1956, vol. 61, № 12, с. 493.
- ⁴⁶ Е. Б. Рашковский. *Науковедение и Восток*, с. 141.
- ⁴⁷ A. Rahman. *Anatomy of Science*. Delhi, 1972, с. 89.
- ⁴⁸ A. Rahman. *Trimurti. Science, Technology and Society. A Collection of Essays*. Delhi—Ahmedabad—Bombay, 1972, с. 156—157.
- ⁴⁹ Там же, с. 185.
- ⁵⁰ Там же, с. 191.
- ⁵¹ Там же, с. 194.
- ⁵² Этой проблеме посвящен коллективный труд: R. N. Bhagava, M. A. Qureshi, S. Pruthi. *Science and Technology in India*, Delhi, 1973.
- ⁵³ A. Rahman. *Trimurti...*, с. 27.
- ⁵⁴ Там же, с. 155.
- ⁵⁵ Подробно об этом см.: *Религия и общественная жизнь в Индии*. М., 1983.
- ⁵⁶ A. Rahman. *Trimurti...*, с. 169—170.
- ⁵⁷ Там же, с. 171.
- ⁵⁸ Там же, с. 172.
- ⁵⁹ A. Rahman. *National Basis for Scientific Research*.—*Science Policy Studies*. Bombay—Delhi, 1974, с. 456.
- ⁶⁰ A. Rahman. *Trimurti...*, с. 88.
- ⁶¹ В. И. Ленин. *Три источника и три составных части марксизма*.—Т. 23, с. 43.

Н. С. Илларионов

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ СТРАН ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ

В послевоенные годы в странах Тропической Африки быстро развивается философская мысль. Ряд вопросов вызывают оживленную полемику; в их числе отношение к культурным традициям доколониальных времен, в частности к мифологическим и религиозным компонентам традиционного общественного сознания.

Особую активность в дискуссиях, касающихся проблемы веры и знания, проявляют религиозные философы разного толка. Общим для них является стремление обосновать необходимость сохранения религиозно-мифологических идей, показать роль этих идей в современном мирозерцании африканцев независимо от их социальной и этнической принадлежности.

При анализе гносеологической проблематики в современных религиозно-философских концепциях, распространенных в странах континента, важно учитывать, что во многих из них в отличие от регионов с преобладанием ислама, индуизма и буддизма развитие философской мысли связано с практическим отсутствием сколько-нибудь длительной письменной зафиксированной религиозно-философской традиции местного происхождения. В африканских религиях в доколониальный период не было концептуально оформленного слоя абстрактной теологии. Это обстоятельство чрезвычайно сильно влияет на само восприятие африканской философии мыслителями и идеологами в молодых государствах региона.

Не касаясь подробно полемики по вопросу об африканской философии¹, отметим, что, если не сводить последнюю к философии в Африке, т. е. к совокупности течений, существующих в здешних университетах и академических центрах, то эта проблема связана с оценкой местных социокультурных, в том числе этнорелигиозных, факторов. Отсутствие письменной философской традиции у народов Тропической Африки, находившихся к началу арабской и европейской колониальной экспансии на стадии доклассового и раннеклассового общества, отнюдь не означает, что этим народам вообще не были присущи элементы философских воззрений (если понимать под предметом философии диалектику субъективного и объективного, хотя она еще не выделялась в самостоятельную область общественного сознания).

Слабая понятийно-логическая систематизация знаний привела к тому, что современная местная философская традиция во многом конструируется идеологически в зависимости от мировоззренческих установок того или иного мыслителя. Вполне понятно, что идеологические позиции формируются в первую очередь под влиянием материальных и духовных факторов эпохи деколонизации, поэтому философское наследие в сегодняшних религиозно-философских концепциях активно переосмысливается, дополняется новыми идеями. Это относится именно к религиозно-философским концепциям, т. е. к систематически, в строгой понятийной форме изложенным взглядам. Если же речь идет о религиозной философии как образе духовного восприятия мира, то надо сказать, что в изучаемых государствах, как и в других освободившихся странах, реформаторски и возрожденчески настроенные круги интеллигенции опираются на реально значимые элементы традиционного массового сознания. По-новому интерпретируя эти элементы, африканские религиозные философы превращают их в составные части религиозно-философских спекуляций и придают им совершенно новый смысл².

Решая вопросы соотношения знания и веры и пытаясь опереться на указанные элементы, эти философы часто идут по пути их модернизации, вырывают из некогда цельного мирозерцания, конкретно-исторического контекста и представляют их в виде ступеней какой-либо развитой религиозно-философской системы.

Традиционные формы мировоззрения отличаются синкретичностью, незначительной разделенностью на структурные единицы. Это обстоятельство затрудняет вычленение в нем собственно философских или религиозно-философских компонентов. Вместе с тем его структурные элементы (которые классифицируются как философский, правовой и т. п. аспект лишь по аналогии с более развитыми формами) именно из-за указанной синкретичности интенсивно взаимодействуют. Это ведет к тому, что каждый из компонентов весьма сильно влияет на всю систему, придавая ей своеобразную окраску³. В зависимости от характера функционирования в конкретной жизненной ситуации традиционное мировоззрение выражается в той или иной специфической форме. Тем не менее любая абсолютизация этой специфики неправомерна. Сталкиваясь с реальным проявлением традиционного сознания в виде определенного набора жизненных установок и ценностных ориентаций, ученые подчас обобщали эти факты, истолковывали их расширительно, абстрагируясь от конкретной ситуации. В результате миссионеры и колонизаторы, а вслед за ними и некоторые этнографы, стали говорить об алогичности, мифологичности, экстатичности местных жителей.

Вполне понятно, что большинство ситуаций, в которых оказывался африканец в не столь уж далеком прошлом, обуславливало укрепление именно религиозности и мифологичности,

что и переосмысливалось соответствующим образом в дальнейшем в ряде религиозно-философских концепций, в том числе в этнофилософии и в негритюде.

Авторы-марксисты ставят вопрос о возможности модификаций «структур мышления» у разных народов, объясняя различия в «складе мышления» материальными и духовными факторами социального бытия, всем комплексом объективных условий существования⁴. В советской философии, культуроведении, социальной психологии утвердилось мнение о правомерности выделения тех или иных типов пространственных и временных восприятий⁵. Отмечается, в частности, рациональная сторона некоторых концепций, созданных на основе социологической школы Э. Дюркгейма⁶. В то же время марксисты критически относятся к взглядам буржуазных этнологов, допускающих идеализацию общественных отношений и метафизическое противопоставление их природе, чрезмерно абстрактную поляризацию «двух типов мышления», один из которых, рационально-логический, якобы присущ Западу, а второй, эмоционально-интуитивный,—Востоку. Исследования идеологических корней негритюда показали, что тезисы об уникальности африканской культуры, о «черном человеке» как носителе особого мышления заимствованы африканскими религиозными философами из работ западных этнологов⁷. Рассматривая соотношение знания и веры, сторонники негритюда и этнофилософии открыто или же имплицитно отталкиваются от идеи принципиального отличия рационального «ума европейца» от интуитивного сознания африканца.

Поскольку, как говорилось, письменная философская традиция в большинстве стран Тропической Африки отсутствует, современная философская мысль этого региона постоянно старалась отыскать духовные связи между концепциями, разработанными в послевоенный период, и традиционным мировоззрением. Те философы, которые стремились не механически переносить в Африку европейские школы, а создать оригинальные системы, шли в основном двумя путями — либо модифицировали неафриканские религиозно-философские течения, приспособивая их к тем моделям, которые избирались в качестве «истинно африканских», либо трансформировали типы традиционного мировоззрения, приспособивая их к требованиям новой эпохи. К таким философским системам относятся, например, «коншенсизм» К. Нкрумы и «гуманизм» К. Каунды. Можно упомянуть также попытки создания «афромарксизма», за счет «добавления» к научному социализму религиозно-мистических идей.

В целом классические философские оппозиции рационализм — эмпиризм, вера — знание, наука — религия, разум — рас судок обычно отвергаются современными религиозными философами как неправомерные и чуждые «африканскому типу мышления». Сам факт их существования связывается с аналити-

ческим рассудком европейского типа, склонным к гипостазированию отдельных моментов цельного человеческого мышления. В противовес этому в африканских системах постулируется принцип изначального единства веры и знания как основополагающая черта «африканского интеллекта». В соответствии с этой точкой зрения знание африканца, по сути неотделимо от комплекса его верований, которые обеспечивают слитность человека с его жизненным миром, психологическую устойчивость, а в итоге стабильность традиционных социальных структур. Вера и знание вплетаются в поток сознания африканца, выступают как моменты его мирозерцания.

Вместе с тем совокупность верований традиционного толка, институционализированная в нормах, регулирующих социальное бытие, рассматривается как подлинное знание африканцев. Оно считается более высоким, аутентичным по сравнению с сухим, рационалистическим знанием «европейского типа». Критикуя это знание, многие сторонники этнофилософии и негритуа приписывают ему и экофобию, и антигуманизм и даже выводят из него пороки капиталистического строя.

Для религиозно-философских концепций такого рода нехарактерны вопросы вроде «познаваем ли мир» и вообще проблематика в духе контрверзы гносеологического оптимизма и скептицизма. Подобные вопросы принципиально неправомерны, поскольку слитность африканца с жизнью, его органическая включенность в экзистенциальную ситуацию делает само собой разумеющейся функциональность его знаний — верований. Африканец духовен, эмоционален и прагматичен в одно и то же время, его знания и верования возникают из реальных ситуаций. Европейское же мышление не включает религиозную веру столь же органично, в нем отсутствуют внутренние принципы, гарантирующие гуманизм, соответствие знаний и действительности, а следовательно, их истинность.

Нетрудно заметить, что в этих рассуждениях довольно мало оригинальных идей. Отказ от противопоставления веры и знания характерен для многих течений европейской религиозно-философской мысли, вплоть до концепции П. Тейяра де Шардена и философской неосхоластики. Но особенно показательны параллели между тезисом о включенности африканца в поток бытия-сознания и мистико-религиозной традицией в некоторых разновидностях «философии жизни» и в маргинальных для фундаментальных доктрин христианства течениях. Специфически африканским в концепциях этнофилософии и негритуа является не сам сплав рационального и мистического, а понятие «негро-африканской личности», в которой якобы этот сплав реализуется.

Акцент делается на изначальной религиозности африканца, и эмпирические данные этнографии неизменно интерпретируются в религиозно-философском духе. Истоки такого подхода к африканской религии и мифологии обнаруживаются еще в VII—

X вв., когда с народами банту столкнулись первые южноаравийские мусульмане. Хотя почти во всех автохтонных верованиях присутствовала идея верховного божества, его роль в мировоззренческих системах отнюдь не была тождественной его роли в доктринах развитого монотеизма. Религии банту не отвергали наличия многочисленных духов, оставляли возможности для существования дуалистично противоположенной негативной силы.

В то же время элементы абстрактности в понимании верховного божества допускали его истолкование в духе монотеизма, что и происходило постепенно в процессе исламизации и христианизации африканского населения⁸. В наши дни практика миссионерской деятельности в странах Тропической Африки продолжает опираться на модернизацию традиционных верований и на их интерпретацию в плане монотеизма⁹. В качестве примера можно сослаться на взгляды одного из сторонников религиозно-философского подхода к мировоззрению африканцев Южного Камеруна¹⁰. Описывая местное божество Ньямбе, автор считает, что «метафизические откровения» помогают понять Африку. В основе «онтологического мышления» ее населения усматривается познание верховного существа, не отделимое от веры в Ньямбе. Поэтому гносеология «африканской философии ньямбуизма»¹¹ исключает какое-либо противопоставление веры и знания. Суть африканского мышления в метафизическом знании Высшего Существа, которое и есть религия африканца. Реализация этого синтеза происходит лишь благодаря определенным приемам — ритуалам, жертвоприношениям и т. д. Синтетический характер ньямбуизма, по мнению автора, делает его пригодным для диалога с христианством, превращает в гуманистическое мировоззрение.

Этнофилософия начиная с работы П. Темпельса «Философия банту» (1945) в той или иной форме возвращается к идее верховного божества как источника «жизненной силы», которая присутствует во всем универсуме и к которой африканец прибегает с помощью ритуалов и магии. А. Л. Конрэди справедливо отметила, что работа П. Темпельса означает попытку адаптировать аристотелевско-томистские понятия к африканскому пониманию бытия в качестве жизненной силы¹². Для гносеологических проблем в этой концепции важно то, что само бытие трактуется как жизненная сила, а не противопоставляется ей как субстанция атрибуту. Отсюда следует, что обладание жизненной силой путем приобщения к социальной и духовной жизни общины гарантирует подлинность бытия личности и снимает вопросы об истинности познания.

Со сходных методологических позиций анализирует этнофилософские понятия А. Кагаме из Руанды. В его работах *нту* предстает не субстанцией, а всеобщей «космической силой»¹³. Р. Хортон из Ибаданского университета в Нигерии также считает, что П. Темпельс и А. Кагаме пытались «подогнать мы-

шление банту к аристотелевской модели»¹⁴. Автор проводит интересные сравнения традиционного мировоззрения и современной логики и приходит к выводу о наличии в первом элементов теоретического объяснения. Различия между этими двумя «типами мышления» следует искать не в их личностном или безличном характере. По мнению автора, отсутствие письменности обязательно влечет за собой «сакрализацию мышления», когда не допускается альтернатива принятым понятиям и за пределами их лежит не иной комплекс понятий, а нечто хаотическое.

Эти суждения важны для уяснения диалектики веры и знания в традиционном мировоззрении. Конечно, было бы ошибкой переоценивать значение письменности, придавая ей роль первичного фактора в переходе от мифологии к науке и философии. Стойкое сохранение архаичных форм мировоззрения в течение всего доколониального периода объясняется социально-классовой гомогенностью населения Тропической Африки, слабостью контактов с центрами новоформационного развития и т. д. Вместе с тем мировоззрение африканцев существовало как элемент жизни общин. Изменения объективных условий социального бытия ведут к модификации понятийных моделей, но поскольку письменных источников нет, то мировоззренческие сдвиги отражаются в коллективных представлениях людей. Постепенно традиция переосмысливается заново и опрокидывается в мифологически трактуемое прошлое — «замани» у банту. Вера и знание субъективно сливаются в едином комплексе мироощущений, отлитых в образно-понятийные формы. От переживаемой в данный момент ситуации в замани тянутся функционально оправданные логические модели, которые, разумеется, содержат элементы объективной истины, знания. Из прошлого к настоящему идет мифологизированная традиция веры, пропитывающая знание африканцев и составляющая субъективистский элемент данных логических моделей. Можно предположить, опираясь на материал этнографии, что такой элемент в известной мере определял психологическую устойчивость общинников, обеспечивал оптимальный социально-психологический микроклимат коллективов и преемственность традиции в поколениях.

В идейно-политической борьбе аспекты этнофилософских воззрений очень часто используются консервативными деятелями. Однако необходимо учитывать, что популярность концепции в современной Африке вряд ли достижима с позиций чистого традиционализма. Поэтому идеи традиционалистов в той или иной мере включают и отдельные положения, представляющие собой модернизацию африканского мировоззрения. Его элементы интерпретируются с религиозно-философских позиций, которые имеют мало общего с проблематикой духовной жизни африканцев доколониального прошлого.

Итоги модернистской деятельности противоречивы. С одной стороны, создается иллюзия обнаружения «подлинности» африканского мышления, его философская «идентификация».

Тем самым формируется «специфически африканская» философия как продукт культурной деколонизации, якобы объясняющая истоки различий в духовной и материальной сфере африканцев и европейцев. С другой стороны, поскольку этот искомый итог недостижим без значительных искажений традиционных мировоззренческих форм, постулируемые модели «африканского духа» подводятся под общий с европейской религиозной философией знаменатель и независимо от субъективных намерений авторов таких концепций африканское мировоззрение сближается с христианским монотеизмом, превращается в некое подобие неразвитого, зачаточного христианства. Послеколонизальное духовное развитие африканцев предстает как приближение к идеальному типу духовного состояния.

Поэтому, несмотря на резкость, с которой философы-традиционалисты отвергают европейские «типы мышления», они (часто неосознанно) рационализируют традиционное мировоззрение, приписывая последнему несвойственные ему черты.

Наиболее характерные для современной африканской религиозной философии сдвиги в трактовке соотношения знания и веры целесообразно рассмотреть на примере негритюда, как наиболее распространенной и разработанной концепции, претендующей на роль «подлинной негро-африканской философии». Аморфность ее определяет то, что это философское движение объединяет мыслителей разных гносеологических установок. Часть из них адаптирует к местным условиям экзистенциализм и некоторые другие современные философские течения, часть идет преимущественно по пути модернизации африканского мировоззрения. Один из создателей негритюда, Л. С. Сенгор, не избежал противоречивого сочетания обеих тенденций, и в его творчестве отчетливо прослеживается влияние экзистенциализма, персонализма и других западноевропейских течений. Предложенная им модель «негро-африканской личности» неоднократно подвергалась критике за отход от реалий и приписывание африканцам не типичных им свойств.

Анализируя концепцию негритюда, М. Я. Корнеев отмечает, что из «„специфического“ африканского способа познания, в основе которого якобы лежит слияние африканца с природой (симбиоз, сопричастность субъекта и объекта), Сенгор выводит врожденную будто бы способность негро-африканцев создавать „монистическую концепцию мира, личности, тогда как „европейцы“ способны создать лишь дуалистическую концепцию, ибо их отношение к природе практически опосредовано техническим машинизмом, а теоретически — логическим мышлением... В психологии негро-африканца, по Сенгору, раскрывается, таким образом, не предметно-деятельная сущность человека, а лишь его связь с „космическими силами“, со сверхъестественным, ибо природа, как таковая, им антропоморфизмуется... Эмоция, возведенная Сенгором в абсолют, оторванная не только от логической ступени познания человека, толкуется им как схватыва-

ние интегрального бытия через иррациональную интуицию»¹⁵.

В этих воззрениях М. Я. Корнеев справедливо усматривает и влияние идей А. Бергсона, и мыслей Ж. П. Сартра о соотношении природы, техники и человека. Об эволюции взглядов Сенгора и ряда других сторонников негритюда по проблеме знания и веры позволяют судить статьи бывшего президента Сенегала, опубликованные им в начале 80-х годов и специально посвященные гносеологическим аспектам этого направления¹⁶. Опираясь на исследование сенегальского философа А. Ндаю и полностью разделяя его позицию, Сенгор заявляет, что с точки зрения философского подхода мораль выше науки¹⁷, и пытается связать этот тезис с особенностями «негро-африканской личности». Определяя отправную дилемму в виде вопроса о наличии или же отсутствии «негро-африканского мышления», он дает в целом утвердительный ответ. Однако здесь в отличие от ряда своих более ранних работ, где этот тезис не раскрывался детально, Сенгор специально останавливается на гносеологической структуре «африканского знания». Он утверждает наличие божественного элемента в метафизике «негро-африканских мудрецов, возвышающегося над первоэлементами материи».

По мнению Сенгора, нельзя оспаривать существование аутентичного «негро-африканского знания». В характеристике его автор несколько смягчает свои прежние романтико-мистические позиции, акцентируя важность анализа фактов действительности и поиска их взаимосвязей, применения полученных знаний на практике. При описании эпистемологического аспекта он ссылается на Аристотеля и Декарта. Отходя в деталях от своей прежней позиции, он правильно замечает, что «человеческая мысль сохраняет идентичность на всех континентах, у всех рас и наций». Различия проявляются в форме рассуждений, а, по сути, люди одинаково используют индукцию и дедукцию, гипотезы, эксперименты. Ценные наблюдения дает анализ лингво-эпистемологической стороны африканских языков.

Но самые главные идеи негритюда не претерпели изменений и представлены также в последних статьях Сенгора. В частности, он продолжает настаивать на таких положениях, как наличие особой «негро-африканской психофизиологии», основанной на интуиции: «Ничто так не чуждо негро-африканской мысли, как эпистемологический разрыв между интуитивным и дискурсивным разумом». Поэтому она преодолевает противоположность материализма и спиритуализма. Ощущение единства с природой и космосом связывают субъект и объект, человека и бытие. Африканское мышление диалектично, бивалентно, практично и теоретично в одно и то же время, познание совпадает в нем с бытием.

Сенгор не настаивает на чистой субъективности «негро-африканской мысли», как это делают крайние сторонники негритюда и что иногда ошибочно распространяется на всю этнофи-

лософию. Он полагает, что эта мысль возвышается над односторонними и абстрактными моментами мышления. Знание африканца интуитивно с той точки зрения, что включает в себя и дискурсивный аспект, оно гносеологически синтетично. Эти ссылки на целостность — попытка преодолеть противоположность материализма и идеализма. Закономерно, что вера в высшее существо оказывается у Сенгора важным элементом «негро-африканского» мышления. «Осознавая бога и вселенную, человек осознает самого себя».

Выделяя сходные черты такого мышления и современной науки, бывший сенегальский президент останавливается на способности африканцев к образованию абстрактных понятий, к количественному анализу пространственных и временных восприятий, на «динамической диалектичности» африканской мысли. Явно в духе тейярдизма утверждается, что в нашем мире бог испытывает нужду в человеке, который становится центром и двигательной силой — со-создателем.

Новая редакция гносеологии негритюда несколько смещает акценты — с противоположности «типов мышления» на общие черты и специфичность каждого из них. «Негро-африканская мысль» оказывается одновременно и интуитивно-мистической и рациональной, позволяющей ее носителям осваивать природу, технику, существовать и развиваться в условиях НТР. Вместе с тем сохраняются и теории в духе «раннего Сенгора». Так, на XVI Международном конгрессе по истории науки представители БСК, Заира, Бенина выдвинули идеи наличия «белой науки» и «черной науки», необходимости развивать «африканскую науку» с присущим ей специфическим видением мира, чуждости и вредности «европейской науки» для Африки¹⁸.

Таким образом, итогом и адаптации европейских религиозно-философских течений, и модернизации традиционного мировоззрения являются попытки подойти к проблеме соотношения веры и знания на основе эклектического смешения рационализма и мистико-религиозного романтизма.

Сложность рассмотрения гносеологии современных африканских религиозно-философских учений определяется прежде всего рядом особенностей социально-политической обстановки, в которой происходит борьба философских идей в освободившихся странах континента. Очевидно, что в государствах, идущих по капиталистическому пути, в официальную идеологию развития с необходимостью должны вводиться положения, рационалистически трактующие традиционные мировоззрения и оправдывающие технократизм, этатизацию и бюрократизм. Чем более продвинулась по этому пути страна (Кения, Заир, Сенегал, БСК и др.), тем более отчетливо формулируются такие положения даже в рамках концепций, в которых ранее был высок удельный вес традиционализма — негритюда Сенгора, мобутизма, кенийского «африканского социализма».

Но именно особенности современной ситуации, и в первую

очередь глубокая противоречивость национального капитализма, одновременно ставят вполне четкие и довольно жесткие границы экспансии рационализма, а тем самым и проникновению классических вариантов буржуазной философии. Невозможность рационального обоснования капиталистического пути развития ведет к распространению мистического романтизма, религиозно-индивидуалистической трактовки традиционного мировоззрения. Даже сознательно стремящийся к духовной рациональности африканский интеллигент не может не чувствовать все несоответствие между «законами разума» и предкапиталистической действительностью. Многократно отраженные в современной национальной литературе настроения раздвоенности, болезненной неуверенности, пессимизма, иные формы негативного восприятия реальности питают религиозно-философские концепции «негро-африканской личности»¹⁹.

Наконец, нельзя не учитывать и того обстоятельства, что «классические» варианты решения гносеологических проблем, включая и теорию двойственной истины, в большинстве течений западной философии (кроме неотомизма и ряда других) рассматриваются как давно пройденный этап. Приспособление к африканским условиям современных гносеологических теорий буржуазной философии, в свою очередь, осложнено и чисто техническими трудностями, и ее элитарностью, что еще больше мешает ее распространению в массовом сознании. Тем не менее гносеологические разделы африканских религиозно-философских течений пытаются осваивать методы герменевтики, позитивистско-феноменологического подхода, включая и лингвопозитивизм²⁰.

Если в теоретическом аспекте дилемма «вера — знание» обычно обсуждается на дискуссиях о сущности «африканской личности», то проблема соотношения науки и религии в последние годы все чаще становится предметом полемики по поводу социально-политической роли религии в африканских странах. Не вдаваясь в подробности полемики, отметим, что в преобладающих направлениях официальной политической идеологии наблюдается стремление сочетать технократический подход к вопросам социально-экономического развития с пропагандой религиозности в социокультурных вопросах. Это проявляется в том, что соотношение науки и религии рассматривается не абстрактно, с односторонне теологической позиции или в рамках религиозно-философского анализа «африканской личности», а с учетом конкретной политической ситуации.

Разумеется, в странах Африки существуют и откровенно обскурантистские концепции, особенно у исламских ортодоксов и некоторых радикальных афро-христианских сект. Но общий идеологический климат определяется желанием найти религиозно-психологические механизмы, которые помогли бы сохранить политическое единство в условиях развивающейся экономики с ее быстро прогрессирующими социальными противоре-

чиями. Такой подход к обсуждению соотношения науки и религии был преобладающим на конференции африканских теологов, обсуждавших вопросы экуменического диалога²¹. Для мусульманских лидеров Занзибара характерны постоянные призывы к возрождению и сохранению национальной культуры. Наука и религия, по мнению многих танзанийских идеологов и политических деятелей, взаимно укрепляют друг друга, если в основу их союза положены принципы религиозной философии и морали²². Аналогичные идеи можно встретить и в трудах Дж. Ньерере, одного из крупнейших мыслителей современной Африки²³.

Для представителей этого направления религия важна как своеобразная матрица политической идеологии, призванная укрепить декларированные государственной властью социально-экономические задачи авторитетом религиозных ценностей. В этих целях подчеркиваются особенности обрядов или догматики, морально-духовная сторона религии, всячески выделяется религиозность как фундамент традиционной культуры, обосновывается важность экуменического единства церквей. Технократизм с позитивистской окраской выступает как социально-политическая сторона многих религиозно-философских течений, возвышенных до официальной идеологии развития. Даже многие национальные демократы утверждают важность религиозной веры в качестве фактора общественной эволюции. М. Кейта писал: «Человеку необходимо верить. Если он не верит в бога, то неизбежно почувствует пустоту... Поэтому мусульмане, христиане и адепты других религий правы, оставаясь верующими в бога, в Высшее существо»²⁴.

Советский исследователь В. Г. Хорос провел интересное сравнение воззрений российских народников и африканских популистов в плане их отношения к факторам прогресса. Известный представитель народничества И. И. Каблиц (Юзов) упоминал в этой связи «ум и чувство», т. е. рационалистически понимаемую культуру и ценностно-духовные основы крестьянской идеологии. Дж. Ньерере писал: «Знание черпается не только из книг и лекций... Мы располагаем мудростью и ценностями, накопленными нашей историей... Мы будем поистине глупцами, если позволим в результате процесса экономического развития разрушить человеческие и социальные ценности, созданные африканскими обществами в течение веков»²⁵.

Несмотря на усиленно подчеркиваемые специфичность современной африканской религиозной философии, особенности «негро-африканской мысли» и африканских социокультурных ценностей, способ решения гносеологических проблем сторонниками этнофилософии и негритюда отнюдь не является уникальным. В истории мировой философии неоднократно воспроизводилась точка зрения, согласно которой определенный тип мышления объявлялся стоящим над духовными коллизиями своей эпохи. С течением времени становилось ясно, что претензия на

уникальность отражала лишь исторически переходящий момент становления особой разновидности одного из основных философских направлений, разновидности, в которой воплощались и специфические черты эпохи и этнокультурные характеристики какого-либо региона. С этой точки зрения рассмотренные выше варианты решения гносеологических вопросов в африканской религиозной философии представляют конкретно-исторический этап в развитии философской мысли на континенте, демонстрирующий и закономерности глобальной борьбы философских идей. Нет сомнений в том, что ускоряющийся социально-экономический прогресс и продолжающаяся борьба со всеми разновидностями идеализма и фидеизма укрепит позиции современной научно-материалистической философии в этом районе мира.

¹ См.: С. Сианар. Дискуссия об африканской философии.—«Философские науки». 1980, № 4; A. Postoma. Esista una filosofia africana? — «Filosofia e vita». Torino, 1969, № 1; P. J. Hountondji. Que peut la philosophie? — *Philosophy in the Present Situation of Africa*. Wiesbaden, 1981.

² См.: Интеллигенция и социальный прогресс в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1981, с. 183—195.

³ Такую роль может играть, например, магия (см.: В. Иорданский. Тропическая Африка: место магии в общественном сознании.—«Азия и Африка сегодня». 1979, № 2, 3).

⁴ См.: А. Н. Мосейко. О некоторых тенденциях развития философской мысли в современной Тропической Африке.—«Вопросы философии». 1969, № 12.

⁵ См., например: А. Г. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960; С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972 и др.

⁶ Марксистскую оценку социологии Э. Дюркгейма см.: Е. В. Осипова. Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977.

⁷ Анализ этой проблематики см.: Б. С. Ерасов. Тропическая Африка: идеология и проблема культуры. М., 1972; М. Я. Корнеев. Проблемы социальной типологии личности. Л., 1971; он же. Африканский тип личности в свете «онтологии» и «гносеологии» негритюда.—Методологические вопросы общественных наук. Вып. 2. Л., 1971.

⁸ См. подробнее: Н. С. Илларионов. Исламизация Восточной Африки в VII—X вв. и этнокультурная история суахили.—«Народы Азии и Африки». 1982, № 4.

⁹ Критику этих взглядов см.: Окоп. П'Битек. Африканские традиционные религии. М., 1979.

¹⁰ J. C. Bahoken. *Clairières métaphysiques africaines (Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantou du Sud-Cameroun)*. P., 1967.

¹¹ Там же, с. 117.

¹² A.-L. Congradie. *Africa.—Handbook of World Philosophy. Contemporary Developments Since 1945*. Westport, 1980, с. 390.

¹³ Там же, с. 391.

¹⁴ R. Horton. *Philosophy and African Studies.—Africa in the Wider World*. Ox., 1967, с. 262; A. Kagame. *La philosophie bantou-rwandaise de l'Etre*. Bruxelles, 1956.

¹⁵ М. Я. Корнеев. О философских учениях в странах Тропической Африки.—Методология и методика критики современной буржуазной философии и социологии. Вып. 2. Л., 1978, с. 84—85.

¹⁶ L.-S. Senghor. *Pour une philosophie négro-africaine et modern.—«Ethiopiennes»*. Dakar, 1980, № 23, с. 5—32; он же. *Les fondements philosophiques des droits de l'Homme.—«Ethiopiennes»*. 1981, № 26.

¹⁷ Ср. этнизацию культуры А. Швейцером (Культура и этика. М., 1973, с. 68—69).

¹⁸ См.: «Вопросы истории естествознания и техники». 1982, № 1, с. 21—22.

¹⁹ Детальный анализ действительных предпосылок традиционализма см. в работах Б. С. Ерасова, например: Б. С. Ерасов. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982.

²⁰ L. Harris. Romanticism and Scientism in Africa.— «Présence africaine». 1980, № 113, с. 175—192; № 114, с. 18—26.

²¹ «Sunday News». Dar es Salaam, 15.08.1976.

²² Zanzibar Returns to Africa. Zanzibar, 1977.

²³ D. A. Masolo. Some Aspects and Perspectives of African Philosophy Today.— «Africa». Roma, 1980, anno 35, № 3—4; D. Westerlund. Ujamaa na dini: a Study of Some Aspects of Socialism and Religion in Tanzania, 1961—1977. Stockholm, 1980; I. Wiredu. Philosophy and an African Culture. Cambridge etc., 1980.

²⁴ Цит. по: В. Г. Хорос. Идеиные течения народнического типа в развивающихся странах. М., 1980, с. 191.

²⁵ Там же, с. 117.

III. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

А. А. Игнатенко

ИСЛАМСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ: БЛИЖНИЙ И СРЕДНИЙ ВОСТОК

Первое, на что обязательно обращает внимание исследователь, обозревающий горизонты культурной и политико-идеологической жизни в странах Востока,—это происшедший в последние годы резкий количественный рост публикаций по исламу¹. Подавляющая часть их посвящена социально-экономической и политической проблематике². Происходит «исламизация политики» и «политизация ислама»: любое политическое действие, если не эксплицитно, то имплицитно соотносится с этим вероучением, а само оно во все большей степени превращается в политическую доктрину.

Подкреплять свою внутреннюю и внешнюю политику догмами религии старается подавляющее большинство правящих режимов стран Востока. Сотрудничающие с государством религиозные деятели отыскивают развернутые догматические обоснования политических лозунгов. Нередко находящиеся в оппозиции к правительству религиозно-политические организации выступают с собственными программами переустройства общества на принципах ислама. В то же время те, кто выдвигает мусульманские лозунги или концепции, не останавливаются перед взаимными, порой весьма резкими, обвинениями.

Модернист буржуазно-либерального толка пишет, что в ряде государств, которые строят свою политику на принципах ислама, царит «классовый эгоизм, догматический фанатизм, жажда господства»³. Другой автор (редактор кувейтского журнала «Аль-Араби») в числе стран, где обстановка характеризуется «политическим насилием, экономическим грабежом, социальной нестабильностью»⁴, называет Иран, Пакистан, режимы под властью «арабских султанов». Не берет на себя труд перечислять государства возрожденец-консерватор, заявляя обо всех руководителях «исламского блока» (так он именует мусульман-

ские страны): они «не ведают, что творят, их единственная забота — жажда господства, самодовольная суетность, стремление удовлетворить свои ненасытные аппетиты, желание сохранить собственные троны»⁵.

Достается и возрожденцам, призывающим вернуться к установлениям раннего ислама. «Удивляешься выводам некоторых наших факихов-законоведов, которые с кафедр... пичкают нас речами об универсальности ислама, пригодного для всякого места и времени, причем их представления о „времени“ ограничиваются рамками нескольких десятилетий первого века хиджры...»⁶.

Не обойдены критикой и экстремистские неправительственные религиозно-политические организации. «Братья-мусульмане расходятся с шариатом и религией» — так озаглавлена брошюра, распространявшаяся в Судане в конце 1979 — начале 1980 г. сторонниками Махмуда Мухаммада Тахи, который проповедует так называемый прогрессивный суфизм (организация «Братья-республиканцы»). При этом каждая политическая сила, выдвигающая исламские социально-политические лозунги и критикующая других, претендует на то, что именно она выражает «истинный дух ислама», выступает за «истинно исламскую политику». Что объединяет действительно различные, даже альтернативные концепции и лозунги, именуемые «исламскими»? Думается, речь в данном случае идет о формальных признаках.

Создатели таких концепций обращаются к «священному писанию» — Корану, сунне пророка — собранию высказываний (хадисов) и описаний поступков и действий Мухаммада, словом, к классическому наследию ислама эпохи средневековья. Апелляция к перечисленным источникам не приводит к сущностному единству социально-политических взглядов. Ведь Коран — произведение неоднозначное и внутренне противоречивое. Еще четвертый «праведный» халиф Али Ибн-Аби-Талиб (VII в.) сравнивал его с носильщиком (хаммаль), перетаскивающим разные вещи⁷. Священная книга мусульман, восходящая к VII в., отражает как формировавшиеся в ту эпоху классовые отношения, так и эгалитаристские устремления первых мусульман. В ней, с одной стороны, признается наличие неравенства в обществе: «Мы разделили среди них пропитание в жизни ближней и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение» (43:32). Это неравенство предопределено богом: «Аллах дал вам преимущество одним пред другими в жизненном уделе» (16:17). С другой — содержатся утверждения, что господь «благословил ее (землю. — А. И.), распределил на ней ее пропитание в четыре дня — равно для всех просящих» (41:10).

Хадисы, которые сочинялись представителями различных социально-политических сил в VII, VIII и даже IX вв.⁸, тоже противоречивы. Прогрессивный иракский исследователь Хади аль-Алави в одной из своих работ обращает внимание на две

группы взаимоисключающих хадисов. Относящиеся к первой содержат призыв подчиняться владыке-мусульманину, даже если он несправедлив; относящиеся ко второй — восстать против несправедливой власти, если даже она находится в руках мусульманина⁹.

Классическое исламское наследие демонстрирует противоположные тенденции. Это верно по отношению и к наследию в целом, и к отдельным его представителям. Абу-ль-Хасана аль-Маварди (974—1058), выдающегося суннитского законоведа, почитают как сторонника и защитника теократии религиозно-политические группировки, стремящиеся к установлению халифата. При этом они опираются на его книгу «Аль-Ахкам ас-султанийя» («Законы правления»). Но в других сочинениях того же аль-Маварди можно найти прогрессивные и весьма смелые для того времени высказывания: «Государство может держаться на неверии (куфр), но не удержится на несправедливости»¹⁰. Он подчеркивает, что важна справедливость, а не религиозная форма правления.

Разнообразие подходов к одним и тем же идейным источникам, однако, не главное, не определяющее альтернативность современных исламских социально-экономических и политических идей, лозунгов и концепций. Определяющим является классовая принадлежность идеологов и тип религиозного сознания различных политических сил. Именно под этим углом зрения мы и рассмотрим современное состояние исламской мысли.

Ислам конституционно или в других законодательных формах провозглашен «государственной религией» в подавляющем большинстве стран Ближнего и Среднего Востока¹¹. Тем не менее руководители их крайне редко выступают с чисто исламскими концепциями или программами решения социально-экономических и политических вопросов. Государственные деятели обычно оперируют лозунгами, общими и всегда несущими вербальное утверждение свободы, братства, справедливости. Классовое содержание этих лозунгов можно вывести из внутренней внешнеполитической конкретики.

Реакционные федерально-буржуазные режимы прибегают к исламу для борьбы с прогрессивными силами в своих странах и в регионе в целом, для консервации, закрепления сложившейся социально-политической ситуации. Мелкобуржуазные революционно-демократические режимы пытаются использовать традиционную идеологию, господствующую в народной среде, для мобилизации масс на решение задач развития.

Концептуально обосновать политику, опирающуюся на исламские ценности и традиции, призвано «духовенство» — служители культа, богословы, кади, довольно большая и влиятельная группа в странах Ближнего и Среднего Востока. Это — те лица, которые в разных формах и степени обеспечивают функционирование мечетей, шариатских судов, религиозных учебных заведений (от «куттабов» — примечетских коранических школ —

до академий), исследовательских и культурных центров, библиотек, издательств религиозной литературы, благотворительных организаций, общинных кладбищ.

По своему социальному статусу они нередко являются государственными служащими и действуют под непосредственным контролем административного аппарата. Есть достаточно много примеров, свидетельствующих об их «приспособленчестве», защите ими интересов различных классов. Но в то же время они защищают и свои собственные, корпоративные интересы. Ведь главный источник существования «духовенства» — религиозно-идеологическая деятельность, и оно стремится найти свое место в общественной структуре при любом режиме. Это обусловливает расплывчатость выдвигаемых им социально-политических концепций, что, в свою очередь, позволяет менять политическую ориентацию, но сохранять свое положение и при изменении характера режима.

Примечательно следующее высказывание гавного шефа-редактора «Журнала аль-Азхара», сделанное им в годы президентства А. Садата: «Некоторые авторы (при Г. А. Насере. — А. И.) писали или говорили о мусульманском социализме или об арабском социализме в свете ислама... чтобы, используя современную терминологию, привлечь к вере введенных в заблуждение отступников»¹².

Представители «духовенства» в массе своей принадлежат к ортодоксии, всегда, при любых обстоятельствах, оправдывающей статус-кво. Поэтому они стремятся не выходить за рамки традиционных исламских положений и установлений. Идейным материалом для конструирования ими социально-политических концепций (как старых, скажем, тридцатилетней давности, так и новых) служат своего рода «блоки». Это описание механизма перераспределения собственности внутри общины верующих: заката (т. е. обязательного налога в пользу бедных), садаки (добровольной милостыни, размер которой определяет сам верующий), ирса (системы наследования, разработанной в шариа-те); это некоторые запреты экономического характера (например, монополии на предметы первой необходимости, ссудного процента — риба и т. п.); это, наконец, шура («совет» верующих), различные религиозные обряды (совместная пятничная молитва, хаджж, пост в месяце рамадан и т. д.).

Соблюдение данных установлений гарантирует, как считают ортодоксы, существование «исламского общества», «исламской экономики», «исламской политики». Некоторая часть служителей культа и богословов, порывая с «государственным» религиозным комплексом, примыкает к неправительственным религиозно-политическим организациям. Под последними подразумеваются объединения, группировки, партии, отвергающие контроль государства за своей деятельностью.

До недавнего времени наиболее известной, если не единственной подобной ассоциацией были «Братья-мусульмане», но

затем в разных странах Ближнего и Среднего Востока возник ряд новых религиозно-политических группировок: в Сирии — «Джунуд аллах» («Воины аллаха»), Движение исламского освобождения, Фаланги Мухаммада; в Марокко — мелкие группы, названия которых почерпнуты из истории ислама («Медина», группа «Мухаммада» и др.), а также Ассоциация исламской молодежи; в лаицизированном Тунисе — Движение исламского возрождения (1979), в дальнейшем распавшееся на Движение исламской ориентации (самое влиятельное в настоящее время), группу Исламская тенденция, Исламскую партию «шура» (Совет), Исламский авангард, Исламскую партию освобождения; в Ираке подпольная партия «Ад-дава» (Призыв), или «Исламская партия призыва»; в Египте — «Молодежь Мухаммада», Братство священной борьбы, «Джихад» (Священная война); в Саудовской Аравии — «Джамаа ат-таблиг» (Предупреждение о страшном суде), «Ахль-ад-дава» (Призывающие), Движение исламской революции на Аравийском полуострове, «Аль-фаджар» (Заря), «Хусейновы комитеты мучеников». Этот список далеко не полный.

По своему классовому составу неправительственные религиозно-политические организации являются мелкобуржуазными. В их деятельности и программных лозунгах выражен в религиозной форме страх мелкого собственника — страх перед пролетаризацией и пауперизацией, которые неизбежно несет с собой капитализм. Отсюда призывы к имущественному равенству под сенью ислама, антикапиталистическая фразеология, выступления против всего западного — нравов, образа жизни и, главное, высокоразвитой технологии, засилья иностранных товаров, словом, против того, что угрожает мелкому производителю, торговцу, ремесленнику. Элементы критического отношения к капиталистическому развитию со стороны неправительственных религиозно-политических организаций заставляют вспомнить слова В. И. Ленина: «...не надо забывать глубокого замечания Маркса, что значение критических элементов в утопическом социализме (к нему, как видно из цитируемой статьи, В. И. Ленин относил феодальный социализм и другие непролетарские антикапиталистические идеи. — А. И.) „стоит в обратном отношении к историческому развитию“»¹³.

Но пугает также и другое — изъятие собственности, с которого, по убеждению мелкого буржуа, должно начаться строительство социализма. Второй своей стороной идеология и деятельность мелкобуржуазных неправительственных религиозно-политических организаций противостоят научному социализму. «Есть социализм и социализм, — отмечал В. И. Ленин. — Во всех странах с капиталистическим способом производства есть социализм, выражающий идеологию класса, идущего на смену буржуазии, и есть социализм, соответствующий идеологии классов, которым идет на смену буржуазия»¹⁴. Эта враждебность по отношению к теории и практике научного социализма получает

опять-таки религиозное выражение — обвинение реального социализма в «безбожии», «атеизме» и т. п. Доминантной идеей становится призыв возвратиться к истинному исламу как традиционной идеологии.

По типу религиозного сознания эти организации возрожденческие, ибо призывают не просто к восстановлению абстрактного «духа» ислама, а к буквальному и скрупулезному следованию конкретным установлениям, нормам, образу жизни мусульман первых веков существования ислама. Члены таких организаций руководствуются соображением столь же простым, сколь и ошибочным. Принятие арабами ислама привело к «автоматическому» освобождению от любых видов угнетения и рабства¹⁵. Возврат к раннему, истинному вероучению гарантирует решение всех современных проблем¹⁶.

Очень многие члены возрожденческих групп прибегают к своего рода магии. Бороды, длинные, скрывающие тело белые одеяния и иные аксессуары — не только традиционные костюм и облик, но и попытка магической «партиципации», участия в раннем исламе. Не случайно и то, что ряд ассоциаций повторяет «хиджру» пророка, уходя, подобно членам египетской «Ат-такфир ва-ль-хиджра», в пустыню от мира, где в них не видят представителей «истинного ислама».

«Классическим» и до сих пор пропагандируемым соответствующими силами обоснованием возрожденчества служат положения, выдвинутые Сайидом Кутбом, идеологом «Братьев-мусульман». Он был казнен в 1966 г., но его произведения постоянно переиздаются и являются теоретической базой практически для всех реакционных религиозно-политических организаций на Ближнем и Среднем Востоке.

Центральная категория в его построениях — «джахилийя». В исламской историографии данное понятие применяется для обозначения доисламского периода в истории арабов, периода незнания «слова божьего», Корана. По мнению С. Кутба, постепенно человечество опять вступило в новую джахилийю, стадию нового варварства. «Весь мир, — писал он в своей последней книге, — мусульманский и немусульманский, верующий и атеистический — Восток и Запад, вернулся к джахилийе. Варварство, в котором погряз сегодняшний мир, отвратительнее, чем то, которое предшествовало исламу»¹⁷.

Лапидарное определение этой категории дано в подпольном издании «Братьев-мусульман», посвященном памяти С. Кутба: «Джахилийя — все, что не является исламом»¹⁸. «Варварством» представляется «западный» капитализм и «восточный» социализм, а также модернистские социально-политические концепции в исламе. С. Кутб писал: «Я не выношу тех, кто рассуждает о „социализме ислама“, „демократизме ислама“ и т. п., смешивая порядок, сотворенный богом, и порядки, созданные людьми. Ислам предлагает самостоятельные, независимые решения проблем человечества. Он — интегральный метод и гармониче-

ское единство, и введение в него любого постороннего элемента способно испортить его, подобно тому как включение ненужной детали в сложный механизм может привести последний в негодность»¹⁹.

Панацею от всех зол мусульманского мира Сайид Кутб усматривал в установлении «истинно исламской власти», которую он называл «хакимийя». Лозунг «хакимийи» он выводил из «шахады», исламского символа веры («Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад пророк Аллаха»). «Когда шахадой утверждается божественность одного бога, ею утверждается, что хакимийя в человеческой жизни принадлежит только ему», или, другими словами, «ни у кого, кроме бога, нет власти над человеком, никто, кроме бога, не умерщвляет и не оживляет его, никто, кроме бога, не приносит ему вреда или пользы, никто, кроме бога, не дает ему пропитания на земле и на небе». И если это так, «если бог один, то едино поклонение ему... нельзя поклоняться никому, кроме него, нет хакимийи ни у кого, кроме него, и не должны люди брать себе в господина никого из своей среды, а только бога»²⁰.

Из этих рассуждений делался следующий вывод: «Недопустимо, чтобы люди сами определяли форму правления, законодательство и законы»²¹. «У ислама,—утверждал С. Кутб,—есть оригинальная и завершенная концепция (социальной жизни. — А. И.), истинные основы которой содержатся в Коране, хадисах, сире (житии) пророка и его практических предписаниях»²². Но поскольку «основы» нужно, по-видимому, как-то истолковывать и претворять в жизнь, власть в обществе должна принадлежать религиозным деятелям.

Установление «хакимийи» предполагает насилие. И взгляды С. Кутба характеризуются реакционным радикализмом: спасение человечества в «возвращении к богу»²³; к «тем, кто отошел от него, дозволяется применение силы»²⁴. Достаточное представление об идеологии «Братьев-мусульман» может дать отрывок из своего рода завещания С. Кутба. «Ислам нуждается в возрождении. Оно начинает осуществляться стараниями меньшинства, которое изолирует себя от общества варварства и противится ему, не признает ни родины, ни семьи, ни связи, ни закона, ни обычая. Оно признает только одну бесспорную вещь — разрушение, полное уничтожение, не оставляющее большого и малого. Чтобы верующее сообщество непосредственно затронуло сердца, оно должно смести джахилийские преграды, отделяющие его от людей... Прежде чем вести какие-либо дискуссии или убеждать, нужно свергнуть режим, ибо он джахилийский, и все режимы, поскольку они джахилийские,—даже те, которые в своих документах и конституциях докларируют приверженность исламу, даже те, которые, несмотря на веру в бога, допускают так называемое политическое и социальное руководство»²⁵.

Фактически воззрения С. Кутба обосновывают необходимость возврата к докапиталистическим общественным отноше-

ниям. Перечисляя законные с точки зрения шариата способы приобретения собственности, он говорит об охоте и рыболовстве, освоении залежных земель (необрабатываемых участков), «извлечении находящегося в земле» (нефть, уголь, железная руда), обработке сырья, торговле, труде за вознаграждение, вооруженном набеге (аль-газв), награждении удельными владениями²⁶. И не более того. От подобного рода выкладок веет средневековым.

В последнее время идеологи возрожденческих неправительственных религиозно-политических организаций делают упор на насильственное установление «исламского правительства», «исламской власти»²⁷. Показательна в этом смысле книга, приписываемая инженеру-электрику Мухаммаду Абд-ас-Салюму, одному из тех, кто был присужден к смертной казни за участие в убийстве А. Садата²⁸. Его книга — своего рода манифест общества «Джихад». И именно «священной войне» она посвящена. В ней ставится задача свержения всех правительств в арабских странах, так как, по мнению автора, их лидеры — первейшие вероотступники. Единственным методом установления «истинно исламской власти» объявляется вооруженная борьба. Это — проповедь насилия, подкрепляемая ссылками на Коран, а также некоторые хадисы, например на слова Мухаммада: «Я пришел к вам с мечом»²⁹. Позитивная социально-экономическая программа отсутствует. Предусматривается, что «истинно исламская власть», будучи установлена, сможет автоматически решить все общественные проблемы.

Деятельность указанных организаций вызывает резкую критику приверженцев социально-экономических перемен. Они заявляют, как это сделал министр религиозных дел Алжира, что названные группировки, предлагая «возвращение к шариату и образу жизни первых мусульман... по сути, отрицают закон правильного развития наций и обществ, отрываются от реальности»³⁰. Когда организации возрожденческого типа прибегают к террору и другим насильственным действиям, к ним иногда применяются меры прямого подавления. Так, в Сирии смертная казнь грозит тем, кто принадлежит к «Братьям-мусульманам», в Ираке — к партии «Ад-дава» («Призыв»).

Религиозные деятели, близкие к государственному аппарату, не спешат объяснить, что программы экстремистских неправительственных организаций расходятся с установлениями ислама, и в массе своей вообще занимают выжидательную позицию. В случае, если эти партии и группировки сойдут с политической арены, «духовенство» будет функционировать в рамках «государственного» религиозного комплекса. В случае же победы перед ним откроются новые перспективы. Поэтому оно радуется за умеренность, ведь и ислам, по убеждению богословов, — религия «меры», «золотой середины» (адль, и'тидаль)³¹.

В странах Ближнего и Среднего Востока действует довольно большая группа «независимых» идеологов — исламских эконо-

номистов, социологов, публицистов, которые не являются ни работниками государственного аппарата, ни служителями культуры, ни членами неправительственных религиозно-политических организаций. Чаще всего — это модернисты или реформаторы, т. е. люди, призывающие обратиться к установлениям и ценностям буржуазного общества, но не забывающие о придании своим концепциям религиозного характера.

В качестве примера можно привести исламскую концепцию «законной стоимости». Ее автор — египетский адвокат Абд-аль-Халим Хифаги опирается на такие категории, как «выбор», «свобода», «свобода выбора» и т. п. «Выбор демонстрирует фундаментальную черту исламского шариата. Он — условие вмененности и ответственности». Этот постулат понадобился для того, чтобы доказать, будто орудием выбора, свободной деятельности человека является частная собственность; «она служит основой, на которой покоится свободный выбор в сфере экономической активности и, следовательно, во всей социальной жизни»³².

Индивид, по мысли исламского теоретика, должен обладать тремя правами применительно к собственности: 1) правом потребления; 2) правом распоряжаться собственностью по своему усмотрению; 3) правом вкладывать ее в предприятия в целях увеличения ее объема (на это делается главный упор).

Выделяются два вида доходов: от труда и от капитала (прибыль). «Человек умножает богатство либо личным трудом, либо путем участия своим капиталом в труде другого. И в этом случае он обладает правом на доход со своего капитала»³³.

Стремясь доказать законность прибыли, Хифаги совершает логическое сальто-мортале. «Есть ли,—вопросает он,—социальная потребность в том, чтобы разрешить этот вид дохода, не являющегося результатом труда? Да, есть, поскольку... больной, учащийся, старик, женщина, ребенок не способны временно трудиться по выбору и в силу необходимости или вынужденно не могут трудиться вообще. Потому надобно наделить всех их такой же властью, которую имеет человек, способный к труду, дабы они уравнились с ним в ответственности за вмененные им в обязанность действия. Оттого-то мудрый божественный законодатель разрешил получать доходы с капитала (прибыль)»³⁴. От провозглашенной «свободы выбора» автор перебрасывает мостик к капиталистической эксплуатации. А в том, что речь идет о капиталистической эксплуатации, не остается никаких сомнений, если рассмотреть суть концепции «законной стоимости».

Сам Хифаги раскрывает ее смысл на таком примере. Предположим, говорит он, ремесленник, изготавливающий стулья, скопил 50 ф. (по-видимому, египетских). Это «накопленный труд». На втором этапе он тратит данную сумму на мелиорацию залежного участка³⁵, после чего стоимость участка становится равной 50 ф. На третьем этапе этот новый владелец берет себе

в помощь работника, который «живым трудом» возделывает участок. Стоимость «живого труда» также оказывается равной 50 ф. На четвертом этапе урожай продается за 150 ф. Добавочная сумма — 50 ф. — получена благодаря «климату и качеству почвы, которые обеспечил бог; они явились источником урожайности и умножения количества пшеницы по сравнению с посеянным»³⁶. На пятом этапе владелец земли и работник «справедливо» делят вырученные деньги: первый получает 75 ф. и второй 75 ф. По мысли Хифаги, доход от труда составит 25 ф. (75 минус 50), доход с капитала — тоже 25 ф. (75 минус 50). «Так где же тут грабитель и где ограбленный?» — патетически восклицает Хифаги³⁷.

Ответить на этот отнюдь не риторический вопрос нетрудно. Сумма, которая появляется после продажи урожая, — это стоимость прибавочного продукта, созданного не землей и тем более не богом, а трудом наемного рабочего; его 75 ф. распадаются на 50 и 25 (стоимость рабочей силы плюс 25 ф. дохода). Наниматель же присваивает 25 ф. прибавочной стоимости, созданной трудом наемного рабочего (50 ф. стоимости прибавочного продукта минус 25 ф. дохода рабочего).

Хифаги считает, что его пример достаточно убедителен, чтобы сделать вывод: «Производственные отношения должны строиться на следующей основе: во-первых, оценка живого труда и оценка капитала как труда накопленного; во-вторых, совместное участие этих элементов производства в сельском хозяйстве, торговле, промышленности. И тогда будет законным и доход от труда, и доход с капитала (прибыль)»³⁸.

Совершенно очевидно, что концепция «законной стоимости» — это попытка прикрыть сущность буржуазного предпринимательства и капиталистической эксплуатации ссылками на вероучение и подкрепить их заимствованными идеями «народного капитализма».

Исламские лозунги и концепции при всех их различиях демонстрируют общий идеалистический подход тех, кто их продвигает, к общественным явлениям. Предлагаемые ими пути и методы изменения общества противоречат тем, которые указывает наука социализм. Однако противоречия между марксизмом и религиозно окрашенными теориями в идеологической области не исключают единства действий сил, реально борющихся за мир и социальный прогресс.

¹ В Алжире, например, в 1980 г. поступило в продажу на 4103 тыс. алж. динаров религиозных книг, а в 1982 г. — на 15 525 тыс., т. е. их число возросло примерно в 4 раза (см.: «Révolution Africaine». Alger, 14—20.01.1983, с. 24).

² Международный центр исследования исламской экономики (Джидда, Саудовская Аравия) опубликовал перечень названий 700 книг и статей, вышедших за непродолжительный период и принадлежащих 406 мусульманским авторам, сфера интересов которых охватывает социально-экономическую тематику (см.: M. N. Siddiqi. Contemporary Literature on Islamic Economics. Jeddah, 1978).

³ Ali Merad. L'Islam à l'horizon 2000.—«Tiers Monde». P. Octobre—Décembre 1982, t. 23, № 92, с. 771.

⁴ Фахми Хувейди. Кама туридун якун исламукум (Ислам таков, каким вы его хотите представить).—«Аль-Араби». Эль-Кувейт, май 1983, № 294, с. 36.

⁵ Идрис Худейр. Фальсафа аль-иктисад фи-ль-ислам (Философия экономики в исламе). Алжир, 1982, с. 121.

⁶ Фахми Хувейди. Лимаза юда аль-ислам фи марба ат-тахаллоф ас-сияси (Почему ислам оказывается в сфере политической отсталости).—«Аль-Араби». Октябрь 1982, № 287, с. 37. Қлизма — старое название Суэца. Море Қлизмы — Суэцкий залив.

⁷ Али Ибн-Аби-Талиб. Нахдж аль-балагя (Путь красноречия). Ч. 3. Бейрут, [б. г.], с. 136.

⁸ См. об этом до сих пор не устаревшие исследования Игнатия Гольдциера, например: Goldziher. Etudes sur la tradition islamique, extraites du tome II des Muhammedanische Studien. P., 1952.

⁹ См.: Хади аль-Алави. Ас-сияса аль-исламийя: фикр ва мумараса (Исламская политика: идея и практика). Бейрут, 1974, с. 118—121.

¹⁰ Абу-ль-Хасан аль-Маварди. Тасхиль ан-назар ва тааджилъ аз-зафар (Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа). Рукопись. Народная библиотека г. Гота (ГДР), ед. хр. 1872, с. 40а.

¹¹ Несколько иначе это формулируется в конституциях тех стран, где наличествуют значительные неисламские религиозные меньшинства, например в Судане, Сирии.

¹² Цит. по: Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки. М., 1982, с. 220.

¹³ В. И. Ленин. Л. Н. Толстой и его эпоха.—Т. 20, с. 103.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: Абу-ль-Хасан Али аль-Хасани ан-Надави. Рисаля сира ан-наби аль-амин иля инсан аль-карн аль-ишрин (Послание о жизни пророка человеку XX в.). Алжир, 1982, с. 11.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Сайид Кутб. Маалим фи-т-тарик (Вехи на пути). [Б. м., б. г.], с. 67.

¹⁸ Ли маза кутиля Сайид Кутб ва ихванух аль-абрар? (Почему был убит С. Кутб и его добродетельные братья?).—«Аш-Шабаб аль-муслим». Вып. 8. Март 1976, с. 18.

¹⁹ Сайид Кутб. Аль-адаля аль-иджтимаийя фи-ль-ислам (Социальная справедливость в исламе) [Б. м.], 1967, с. 97—98.

²⁰ Там же, с. 20, 38.

²¹ Там же, с. 100.

²² Там же, с. 20.

²³ Сайид Кутб. Фи зыляль аль-Куран (Под сенью Корана). Ч. 1. [Б. г., б. м.], с. 8.

²⁴ См.: Сайид Кутб. Аль-адаля аль-иджтимаийя фи-ль-ислам, с. 24.

²⁵ Сайид Кутб. Маалим фи-т-тарик, с. 67—68.

²⁶ См.: Сайид Кутб. Аль-адаля аль-иджтимаийя фи-ль-ислам, с. 120—124.

²⁷ На это обратили внимание, в частности, арабские исследователи. См., например: Абд-аль-Малик Авда. Якза аль-алам аль-ислами аль-муасир (Пробуждение современного исламского мира).—«Шуун арабийя». Тунис, май 1982, № 15, с. 122.

²⁸ См.: Мухаммад Абд-ас-Салам. Аль-фарида аль-гайба (Невыполненная обязанность мусульманина). [Б. м.], 1981.

²⁹ Там же, с. 4, 27—28.

³⁰ «Аш-Шааб». Алжир, 12.04.1982.

³¹ См.: Юсуф аль-Кардави. Ас-сахва аль-исламийя байн аль-джу-худ ва-т-татарруф (Исламское сознание: отрицание и экстремизм). Катар, 1982, с. 16.

³² Абд-аль-Халим Хнфаги. Хивар маа-ш-шукуйин фи акбият ас-суджун (Диалог с коммунистами в тюремных палатах). Эль-Кувейт, 1974, с. 204, 217.

³³ Там же, с. 225.

³⁴ Там же, с. 225—226.

³⁵ Здесь нужно иметь в виду, что, по шарияту, такой участок никому не принадлежит, следовательно, достается гипотетическому ремесленнику, ставшему аграрием, даром.

³⁶ Хифаги исходит из теологизированной теории «трех факторов» физиократов (капитал+труд+земля), где фактором, производящим прибавочный продукт (новую стоимость), является земля.

³⁷ А.-Х. Хи фа ги. Хивар маа-ш-шуюийин фи акбият ас-суджун, с. 243—246.

³⁸ Там же, с. 247.

НЕОИНДУИЗМ: ПРОТЯЖЕННАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди)

Неоиндуизм — реформаторское течение, предполагающее не только приспособление традиционного вероучения к изменившимся историческим условиям, но и модернизацию социальной жизни с помощью широких коммуникативных свойств религиозного языка в стране, где религиозное сознание являлось мажоритарным.

Необходимо сразу оговориться, что само содержание понятия «неоиндуизм» в известной степени условно (так в рамках неоиндуизма говорят иногда и о неоведантизме)¹, однако этот термин в индологии можно считать устоявшимся². Он охватывает уже воззрения крупных представителей философской мысли Индии XIX в., основателей реформаторских обществ — Раммохан Роя (1772—1833), Дайянанды Сарасвати (1824—1883), а также Рамакришны (1836—1886). С ученика последнего — Вивекананды (1863—1902) начинается значительно более изученный этап, связанный с экзотерическими лекциями этого мыслителя, прочитанными в Англии и Америке. Они были направлены не столько на то, чтобы открыть западному слушателю тайны восточной философии, сколько на привлечение общественного мнения «цивилизованного мира» к проблемам Индии. Неоиндуистские концепции можно обнаружить в философском творчестве М. К. Ганди (1869—1948) и его приверженцев (прежде всего В. Бхаве и Дж. Нарайяна), у Р. Тагора (1861—1941), А. Гхоша (1872—1950) и С. Радхакришнана (1888—1975). Все они понимали религиозное «обновление» и функционально (как определенный социокультурный механизм, способный интегрировать все классы и прослойки индийского общества для достижения целей, сопряженных в основном с освобождением страны от колониальной зависимости), и субстанциально (как одну из важных доминант в социокультурных реалиях современной им жизни). В этом смысле представители неоиндуизма выступали в качестве религиозных реформаторов, стремящихся модернизировать и рационализировать основные догматы веры.

В отечественной ориенталистике достаточно глубоко освещались вопросы, связанные с реформацией индуизма, созданием и развитием в нем так называемого буржуазного комплекса. Следует указать на статьи и книги А. Левковского, А. Литмана,

В. Костюченко, О. Мартышина, О. Мезенцевой, В. Павлова, Р. Рыбакова и др. Вместе с тем неоиндуизм предлагает исследователю высокую вариативность проблемного поля — от онтологических категорий сущего и детализированных картин эсхатологических утопий до регламентации повседневной жизни, вопросов воспитания, образования и т. д. Естественно, что многие аспекты темы остались незатронутыми. Сложность заключается еще и в том, что, несмотря на настойчивое повторение одинаковых по своей сути мыслительных ходов, перед нами не единое религиозно-философское течение, а напряженное удерживание (иногда и противостояние) в рамках одной культурологической традиции различных философских, религиозных и социально-политических идей. Здесь нам хотелось бы остановить внимание на религиозно-философских и социально-политических интерпретациях индуизма, в основном в свете воззрений Вивекананды и Ганди.

Как почти любое реформаторское течение, неоиндуизм вводит в традиционные религиозно-философские концепции иную предметность, иную методологию мышления, иные доминанты. Неоиндуистский текст, казалось бы, включает все основные принципы индуизма — концепцию майи, идею трансмиграции душ, взаимоотношения Брахмана и Атмана, апофатическое толкование высшей причины бытия (ниргуна Брахман), понятия «мукти», «мокши» и пр. Причем часто эти принципы постулируются вполне корректно с точки зрения «классического» вероучения. Однако в процессе комментирования исходные положения существенно трансформируются и в их содержание привносится обновленный смысл.

Начнем с концепции майи. Да, говорят неоиндуисты, мир не-реален, он — видимость, иллюзия (майя), он — забава бога, его «лила» (игра). Но, подчеркивает Вивекананда, «майя веданты в последней форме своего развития — не идеализм и не реализм, и даже не теория, а просто обозначение того, что представляем собой мы, и того, что мы видим вокруг себя»³. В веданте и в других религиозно-философских системах индуизма можно заметить оттенок, которому неоиндуизм придает особую глубину и насыщенность, перекрывающую все остальные. Это понимание иллюзорности мира в момент, когда адепт «ощущает свое единение с Абсолютом. Ганди выразил такое настроение (не специально думая об этом, просто как одно из наблюдений), описывая состояние людей после шторма на море: «Страха смерти как не бывало, и кратковременное вознесение искренней молитвы уступило место майе»⁴.

В «классическом» индуизме вышеупомянутый оттенок понимания майи — даже не мыслительный процесс, а своего рода философская «литургия», которая расшифровывает «письмена на стене пещеры», рассказывающие о том, что мир — действительно иллюзия и истина лежит за его пределами. Однако происходит это лишь после того, как субъект «закрепляет себя» в оп-

ределенном мыслительном поле, в остальное же время мир реален. Неоиндуизм переводит этот мотив в собственное понимание майи, в убеждение изменчивости, но не иллюзорности. Для него не иллюзорность мира высвечивается в процессе познания высшего смысла, а, наоборот, Брахман и его вечно блуждающая часть Атман (для Вивекананды); Истина и ее динамическое воплощение — любовь (для Ганди) проявляется в профаническом. Именно поэтому Вивекананда в одной из лекций о майе, ссылаясь на упанишады, восклицает: «Знай, что природа — майя и властитель майи — сам господь!»⁵. Именно поэтому Ганди замечает: «Мир есть отражение деятельности бога и отражение его славы»⁶.

Когда Вивекананда после своих поистине триумфальных выступлений в Великобритании и Соединенных Штатах возвратился на родину, один бенгальский пандит, тоже бывший в свое время учеником Рамакришны, заметил ему: «„Все, что вы говорите о милосердии, о служении, о добре, которое нужно делать миру, все это в конце концов область майи. Разве Веданта не учит нас, что наша цель — порывать все цепи? Зачем же создавать новые?“ Свами Вивекананда возразил своему оппоненту: „Не относится ли в таком случае к области майи также идея освобождения (мукти)? Не учит ли нас веданта, что Атман всегда свободен? Для чего же тогда стремиться к освобождению?“ А оставшись наедине со своими учениками, он с горечью заметил, что „такое понимание веданты нанесло стране огромный вред“⁷. Ганди же, как бы доводя рассуждение Вивекананды до логического завершения, писал: «...мы не можем отмахиваться от страданий наших братьев на том основании, что они нереальны»⁸. Таким образом, в откомментированном неоиндуизмом виде понимание майи, т. е. эмпирического мира, предполагает не только определенную плотность социальной материи и работу с ней человека — мыслящего существа, но также «прямо» и «обратную связь» высшей причины с реальностью.

Концепция бога внешне еще более противоречива. Мы находим строгое апофатическое (Вивекананда), катафатическое (Ганди) толкование, равно как и пантеистическое, теистическое и даже деистическое («Он установил закон и как бы устранился») ⁹. Это и «вечный принцип», и «высшее существо», и «истина», и «любовь»; он определен и неопределим, обладает всеми чертами и не обладает никакой, он даже «атеизм атеистов». Однако разночтения в установлении высшего смысла бытия не должны смущать, ибо при ближайшем рассмотрении большинство из них оказываются лишь акциденциями, вызванными введенным Вивеканандой «постулатом экзотеричности» (в ноябре 1896 г. он прочитал в Лондоне несколько лекций, имевших общее название «Практическая веданта». Идею их кратко допустимо выразить так: неоиндуизм мыслит сакральным, но имеет дело с профанным¹⁰).

В практической деятельности, главной целью которой было

освобождение страны от колониальной зависимости, Свами Вивекананде, Р. Тагору, М. К. Ганди, Ауробиндо Гхошу и другим представителям неоиндуизма приходилось сталкиваться с самыми разными проявлениями религиозности — от ортодоксии до модернизма — и даже иррелигиозности. Это не могло не отразиться на постулировании (в зависимости от характера высказывания и аудитории) одного из основных онтологических принципов — бога, чье присутствие воспринималось в неоиндуизме аксиоматически. Наиболее «сбалансированное» определение его, на наш взгляд, аутентично выражающее концепции этого религиозно-философского течения, дает Рабиндранат Тагор: «Он бросает звезды и планеты в вихре превращений на поверхность потока майи, он пускает бумажные кораблики веков... и я спешу за ним, держась за край его одежды»¹¹. В «Гитанджали», обращаясь к монаху, поэт восклицает: «Не пой, не славись! Кому ты поклоняешься в уединенном храме! Открой глаза, и ты увидишь, что бога нет перед тобой! Он там, где орошает землю потом пахарь и где каменотес дробит под солнцем камни. Он с ними, и в пыли его одежды. Оставь уединение, о брахман! Ты нужен там, куда пошел и сам господь!»¹².

Конечно, и это поэтическое понимание бога не лишено некоторой противоречивости, особенно в первой части (где можно усмотреть креационистское толкование), но оно содержит два крайне важных для неоиндуизма момента: бог как высшая причина бытия активно (и, естественно, благотворно) действует в окружающей человека действительности («высвечивает» себя в профаническом, что уже было отмечено), и вследствие этого долг мыслителя, «держашегося» за край его одежды, пойти за ним и принять участие в этой деятельности.

В неоиндуизме — буржуазно-реформаторском течении по-новому предстает роль человека. Ценностное мышление выхватывает индивида вместе с его заботами, надеждами и тревогами из суэты повседневных дел и если и не ставит знак равенства между ним и богом (хотя концепцию нар-нараяна Вивекананды допустимо понимать и таким образом), то дает возможность человеку примерить атрибуты божественного. Во всяком случае, о божественном без его влияния на людей или без вывления взаимосвязи бога и человека уже не может идти речь. «Все мы дети одного творца,—пишет Ганди,—и божественные силы в нас безграничны. Третировать человеческое существо — значит третировать эти божественные силы»¹³.

Новая трактовка человека предполагает взгляд на его жизнь как на одну из высших мировоззренческих ценностей; одновременно подчеркивается телеологическая связь индивида и природы — не только как результат действия определенного духовного закона, охватывающего все сферы (социальную, политическую, природную), но и как осознание тождественности человека всему существу (например, моральное обязательство его по отношению к животным — «братьям меньшим»).

По всей видимости, выдвигание ценности или самоценности человеческой жизни с одновременным осознанием индивида в качестве эмпирического сущего того же рода, что и окружающая природа, закономерно для возникающего «буржуазного комплекса» в религии. То же самое явление, возможно, в более радикальном выражении известно в западной культурологии как «миф об адамическом человеке»¹⁴. Связь понимания самоценности жизни человека и осознания его в качестве эмпирического сущего того же порядка, что и природа, имела в Индии, разумеется, свои особенности, свою акцентировку по сравнению с той, которую создала Реформация и Просвещение. Ведь доктрина кармы — сансары существенно затрудняла восприятие самоценности человека, признание того индивидуалистского импульса, которым так гордится классическая «буржуазная конфессия» — протестантизм.

При исследовании и сравнении концепций майи, высшей причины бытия и нового понимания человека обретает свои очертания мировоззренческая картина неоиндуизма, вырисовывается его космологический строй, создаваемый равноудаленными и равнозависящими центрами — миром, богом и человеком. Эти откомментированные соответствующим образом понятия создают как бы три главные точки натяжения, поддерживающие всю сферу космологии неоиндуизма, его собственный универсум, управляемый единым, действующим на всех его уровнях духовным законом. Ганди, выражая эту мысль, писал: «Я не верю, что духовный закон распространяется исключительно на свою сферу. Напротив, он выражается лишь через повседневную деятельность и тем самым влияет на экономику, политику и общественную жизнь»¹⁵.

Эта вселенная подвержена постоянному изменению — и макрокосмос, и социум, и микрокосмос человека, который постоянно должен реализовать себя в поисках констант бога — истины и любви. «Если мы верим в то, что человечество постоянно развивается в направлении ахимсы,—писал Ганди,—то из этого следует, что подобный прогресс будет продолжаться и дальше. В мире нет ничего статичного, все движется... никто не может оставаться вне этого вечного цикла, даже сам бог»¹⁶.

Но что побуждает мир к движению? Где та динамическая причина и та цель, которые заставляют его развиваться, говоря словами Ганди, «в направлении ахимсы?» Что выступает здесь как *causa finalis* (поскольку в неоиндуизме эта всеохватывающая цель осознается телеологически, духовный закон действует во всех сферах, в том числе и в природной, данное обстоятельство подчеркивается особо)? «Конечная цель» — «свобода», или «освобождение». Позднее в картинах эсхатологических утопий спасения всех живущих на земле эта цель обретает форму абстрактного гуманизма (что, впрочем, явствует из самой телеологичности ее установок; вспомним Тейяр де Шардена) и реализуется в концепциях «коллективной мокши» — общество

«дживанмуктов» Вивекананды, «сарводая» Ганди и его интерпретаторов и даже модель «тотальной революции» Дж. Нарайяна.

Выражая *causa finalis* неоиндуистского космоса, Вивекананда писал: «Человеческая жизнь, природа из всех сил стремятся к свободе. Солнце движется по направлению к этой цели, Земля, обращаясь вокруг Солнца, и Луна, обращаясь вокруг Земли... Все, кто живет,—святые и грешники, добрые и злые... спешат, борясь или объединяясь, к общему объекту — свободе»¹⁷. Жизнь общества утверждает этот единый принцип свободы¹⁸. Чтобы сильнее закрепить данную мысль в сознании слушателей, Вивекананда приводит в одной из своих знаменитых «Йог» («Джняна-йог») слова из упанишад: «Каков наш мир? Откуда он возник? Куда он идет? В свободе он рождается. В свободе он пребывает. В свободе он исчезает». И подчеркивает: «Вы не можете отрешиться от идеи свободы: без нее ваше существо погибнет»¹⁹. Стремление к свободе и обоснование этого стремления — вот та «золотая нить», которая связывает, по мнению Вивекананды, все религиозные и философские системы и служит их «главной опорой», несмотря на «почти безнадежные противоречия»²⁰.

Впрочем, когда дело касается микрокосмоса и универсума, эта концепция предстает достаточно традиционной. Новое, как справедливо замечает В. Костюченко, мы находим в интерпретации мокши («спасения», мыслимого как «путь к освобождению»). Он приводит слова Вивекананды о том, что «индивидуальное освобождение не есть подлинное и совершенное достижение свободы. Только всеобщее и коллективное освобождение — истинное мукти»²¹. Именно с этого мыслительного хода начинаются, как уже упоминалось, доктрины социального освобождения, «общественной мокши».

Итак, новое осознание майи (меняющейся реальности, за которой признается право на собственное существование), высшей причины бытия (принимающей в этой реальности активное и благотворное участие) и человека (чьи дела и заботы по своему значению не уступают «божественному промыслу»), т. е. новое понимание универсума с его конечной целью — «свободой-освобождением», в определенных ситуациях приводит к замене постулата «помысливания», или «наблюдения» (одного из главных во всех идеалистических системах), постулатом «участия» (в жизни людей), «изменения» (социальной действительности). «Нет выше закона, чем повеление „служите людям“», — утверждает Вивекананда, жестоко критикуя монахов за их заботы о личном мукти²². Он не останавливается даже перед тем, чтобы поставить под сомнение авторитет своего гуру Рамакришны, ведшего жизнь святого с ее трансами и экстатическими состояниями.

Иными словами, сторонник «обновления» индуизма, стремящийся постичь бога и его воления, а также воспринимающий

идею «освобождения» как лейтмотив неоиндуистского космоса, обращает свой взор не на созерцание Абсолюта, а на земные дела и заботы. Именно в этом находит он свое единение с высшим и свое эсхатологическое спасение. Именно в этом видит свой долг.

Возвращаясь теперь из неоиндуистского космоса в сферу общественных отношений, мы можем задать вопрос: зачем же мыслитель, ратующий за «обновление» «классического» вероучения, собирается изменить социум? Или, переводя вопрос в плоскость марксистского анализа, какие классовые процессы заставляют его желать изменений в социальной сфере? Запрет на персонификацию идей, о котором упоминает К. Маркс в «Капитале»²³, позволяет нам увидеть за символикой неоиндуизма социальные и политические причины, суть классовой борьбы, связавшей индийскую буржуазию с идеей национального освобождения. Национальная буржуазия была тем самым классом, что заявила свои права на создание независимого государства. И неоиндуисты, улавливая веление времени, вольно или невольно становились горячими сторонниками идеи общенационального единства, борьбы за политическую самостоятельность и идеологами той части индийского населения, которая имела достаточно сил и умения, чтобы добиться желанной цели. Вивекананда писал: «Мой идеал — рост, движение к более широким горизонтам, развитие на национальной основе»²⁴. Он призывал соотечественников: «Вы не должны быть зависимы от какой бы то ни было иностранной помощи. Нации подобны отдельным людям, сами должны помогать себе. В понимании этого и состоит действительный патриотизм»²⁵.

Неоиндуизм четко воспроизводит характерные черты буржуазной идеологии периода становления капиталистического общества, т. е. того времени, когда буржуазные духовные идеалы не утратили своего гуманистического пафоса. «Карма-йога» Вивекананды — религиозный гимн труду как одному из путей к «спасению» («Все йоги — труда, мудрости и любви... могут служить прямым и самостоятельным средством для достижения свободы, спасения»²⁶) — наполнена прославлением целенаправленной, общественно полезной деятельности человека. Все созданное в этом мире должно трудиться, утверждает Вивекананда. Обосновывая глубокую познавательную (путь самопознания в его «йогах») это также и путь к «освобождению») и нравственную силу труда, он отмечает: «Только глупцы считают, что труд и философия — две разные вещи, мудрый этого не скажет»²⁷.

Примечательно, что в неоиндуизме поощряется далеко не всякая деятельность, а лишь «своя», «индийская», способная стимулировать национальное возрождение. Наблюдая за безжалостным функционированием капиталистической машины в «цивилизованном мире», Вивекананда говорит о тех, кто попал в поле ее притяжения, как о «несчастных рабах долга», над которыми всегда висит его дамоклов меч, а их существование ха-

рактизует как «жизнь раба, который под конец падает на улице и умирает»²⁸. С психологической точки зрения это понятно. Возрождение всего национального, обновление традиционных социальных форм и институтов в противовес «пришлому», «иноземному» в условиях подъема антиколониальной борьбы автоматически вводит многие категории в круг ценностного мышления, придает им этическую окраску. Однако дело не только в психологии.

Вспомним, как описывает абстрактный труд при капитализме К. Маркс: «Особые навыки труда все более и более становятся чем-то абстрактным, безразличным, а труд все более и более становится *чисто абстрактной деятельностью*, деятельностью чисто механической, а потому безразличной, индифферентной к своей особой форме»²⁹. Обнаруживая истоки капиталистического способа производства в развитии форм собственности, в сфере экономики, К. Маркс делает акцент на принципе создания богатства вне связи с индивидом, и с тем, который производит богатство, и с тем, для которого оно производится.

Перенос понимания труда (интерпретируемого в качестве социальной категории) и других общественных явлений в сфере ценностного мышления закономерен для неиндуизма. Он основывается на всеобщности духовного закона (телеологического по своей сути), управляющего неиндуистским космосом. Рассматривая социальность сквозь призму аксиологических установок, мыслитель-неиндуист не столько исследует социальные законы в свете научного познания, сколько, очерчивая вокруг них «священную» телеологическую границу, пытается определить приемлемые с его точки зрения нормы общественной жизни. Со свойственной ему убежденностью и вдохновенностью Вивекананда пишет: «Человек может не изучить ни одной философской системы, может не верить... ни в какого бога, ни разу в жизни не молиться, но если одна лишь сила добрых дел привела его в состояние, когда он готов отдать жизнь и все, что имеет, за других, он поднялся до высших вершин»³⁰.

Какими же в новом «буржуазном» ключе представляются мыслителю «добрые дела»? Обратимся за разъяснением к Ганди. Рассказывая об одном из своих знакомых, поэте и «шатавадхани» (т. е. человеку, обладающем исключительной памятью и способностью заниматься одновременно многими вещами), он сообщает: «Коммерческие операции Райчандбхай („бхай" — брат) исчислялись сотнями тысяч рупий. Он был знатоком жемчуга и бриллиантов; умел решить любой, даже самый запутанный деловой вопрос, но все это не было главным в его жизни. Главным была страсть к созерцанию бога. На его рабочем столе всегда лежали религиозные книги и дневник. Закончив дела, он тотчас брался за них... Человек, который сразу после разговора о важной коммерческой сделке начинал писать о сокровенных тайнах духа, был, разумеется, не дельцом, а подлинным искателем истины»³¹.

Между приведенными высказываниями Вивекананды и Ганди нет внешней связи, но внутренняя очевидна. В фокусе раннекапиталистического этоса перед нами предстает образ некоего чудесного брата Райчанда, способного пожертвовать, коль скоро это нужно ближнему, свои сотни тысяч рупий, деятельного и вдохновенного, постигающего по завершении коммерческой сделки сокровенные тайны духа. Нельзя не вспомнить выражающие в своей основе те же настроения слова М. Вебера о том, что «капиталистический успех брата по секте, если он был достигнут праведным путем, свидетельствовал об избранности данного человека и о снисхождении на него благодати»³².

В данном случае нет нужды говорить об историчности или неисторичности концепций М. Вебера, касающихся влияния определенной христианской конфессии на складывание капиталистического социоэкономического механизма в европейском регионе. Важно подчеркнуть другое — типологическую схожесть «буржуазного комплекса» в реформаторских религиозных течениях, адекватно воспроизводящих аксиологические установки «богоизбранности» и «вдохновенности» раннекапиталистического предпринимательства.

Мы далеки от мысли, что Свами Вивекананда, М. К. Ганди, А. Гхош, С. Радхакришнан и другие деятели выступали «пророками» своего рода национально-буржуазного логоса, аккуратными исполнителями социального заказа индийской национальной буржуазии. О. Мартышин, справедливо критикуя односторонний подход, в частности, к концепциям Ганди, приводит слова индийского историка Х. Мукерджи: «Никто лучше Ганди не был приспособлен к тому, чтобы повести за собой буржуазию во время этого кризиса (имеются в виду события 1929 г. — В. М.). Это кажется парадоксальным, потому что жизнь и учение Ганди были прямой противоположностью взглядам буржуазии»³³.

Думается, парадокса в этом как раз нет. Уникальность социального опыта неиндуизма (и особенно гандизма) заключается в том, что он опирался на одну из важных составляющих (скорее всего и не подозревая об этом) исторического процесса в Азии, охарактеризованную К. Марксом как «нерасчлененное единство города и деревни»³⁴. Неиндуизм обращался практически ко всем strata общества. Его собственное осмысление этого стремления, его интенция выразились, как отмечалось ранее, в «постулате экзотеричности». «Познание Адвайты,— констатировал Вивекананда,— было слишком долго скрыто в лесах и пещерах. Мне было дано извлечь из затворничества и внести его в среду семейной и общественной жизни... Мы заставим зазвучать у всех очагов, на всех рынках, на высотах холмов и на равнинах барабан Адвайты»³⁵.

«Открытость» неиндуизма, его «доступность», декларируемые как неперемный его принцип (Ганди писал о своих поисках истины: «...все доступное мне, доступно даже ребенку; я

утверждаю это с полным основанием»³⁶), определили специфические формы социального протеста, к которым это течение религиозно-философской мысли призывало широкие слои населения. Практика сатьяграхи (и в Южной Африке, и в Индии), харталов и забастовок, которыми руководил Ганди, его резолюции, внесенные на сессиях Индийского национального конгресса, свидетельствуют о том, что он пытался учесть интересы всех сторон, принимавших участие в конфликте (даже чиновников колониального аппарата, например, сатьяграха в Кхеде³⁷). Свой долг по преобразованию социальной жизни он понимал так же, как в свое время его определил Вивекананда: «Не делай зла никому из живущих»³⁸. Именно поэтому Ганди не мог и не хотел выразить направленность своего социального действия. Если обстоятельства ставили его перед дилеммой — участия со знаком плюс или со знаком минус, — он принимал третье решение — не-участие, не-сотрудничество, не-насилие и т. д. Ганди воздерживался (в данном случае в соответствии со своим пониманием «воздержания» от слабостей, прихотей, потока дурным свойствам натуры — гневу, эгоизму, сластолюбию), но воздержание было у него активным, и в этом проявлялось его «участие».

Отсюда любовь Ганди к компромиссу. «На протяжении всей моей жизни, — писал он, — верность истине научила меня высоко ценить прелесть компромисса. Позже я увидел, что дух компромисса составляет существенную часть сатьяграхи»³⁹. Компромисс не есть слабость Ганди. Принцип «компромисса», «арбитража», «доверенного лица» означал лишь попытку выразить интересы максимально большего числа социальных групп. Так, Ганди признавал, что, согласившись покупать и распространять фабричную пряжу, он и его единомышленники «становились добровольными агентами индийских прядильных фабрик»⁴⁰. Он утверждал также, что «работа должна заключаться... в организации производства домотканой материи и нахождении средств для сбыта кхади... Я стою за эту форму свадеши, потому что таким способом могу обеспечить работой полуголодных безработных индийских женщин»⁴¹. В обоих случаях Ганди искренен, и оба эти положения стремился претворить в жизнь.

Подобных противоречивых положений, что отмечалось не единожды, в гандизме много. Такая противоречивость — не только особенность гандизма, просто в образе Ганди — социального реформатора она проявляется наиболее выпукло. Противоречивость заложена в самой основе неоиндуизма, идеалистического религиозного течения, поставившего своей задачей преобразовать окружающий его мир. Понуждаемое ясно выраженным классовым стремлением национальной буржуазии к созданию сильного независимого государства, при этом удерживая в поле своего зрения одну из важных доминант исторических реалий (нерасчлененное единство города и деревни), данное течение пыталось изменить социальную действительность, макси-

мально гуманизировать ее, «одухотворить» социальную материю эзотерическим по своей сути религиозным обновленчеством.

В свете изложенного можно, наверно, уточнить отношения, установившиеся между неоиндуизмом и национальной буржуазией. Сбалансированная точка зрения, по всей видимости, заключается в том, что не так неоиндуизм периода борьбы за национальное освобождение выражает классовые интересы национальной буржуазии (при всем «уважении» к ее «богоизбранничеству» и аксиологической апологии труда), как индийский буржуа использует его как «открытое» идеологическое течение, обладающее широкими (религиозными по форме) апеллятивными и коммуникативными свойствами. Тагор в письме от 9 сентября 1921 г. выразил эту мысль так: «Махатме подобает всякая честь. Но наши политики не могут отказаться от мысли использовать его для тайных и остроумных ходов на своей шахматной доске»⁴². Сам Ганди писал: «Конгресс видит во мне свое орудие, и я являюсь его добровольным орудием. Но настает день, когда я скажу „нет“, и наши дороги разойдутся»⁴³.

Можно лишь предполагать, как развивались бы взаимоотношения Конгресса и Ганди, если бы не трагическая гибель Махатмы. Заниматься реконструкцией политической реальности дело чрезвычайно трудное и вообще неблагоприятное — слишком много факторов не поддается корректному анализу. Думается, однако, что двойственная позиция Ганди, в частности применительно к Конгрессу, не случайна, она лишь заостряет главное, на наш взгляд, противоречие неоиндуизма как религиозно-философской системы. Оно в соединенности или сочлененности изначально противостоящих постулатов «участия» и «помысливания», что выражается в перенесении в практику общественной жизни религиозно-мистических норм, приемов аскетического пути познания высшего смысла.

Ранее уже была показана легитимация и осознание постулата «участия». Развертывание концепции «помысливания» в неоиндуизме достаточно традиционно.

«Величайшие люди,—говорил Вивекананда в одной из лекций,—прошли незамеченными. Сотни таких неведомых героев жили в каждой стране. Они работают в молчании, в молчании живут и в молчании умирают. С течением времени их мысли получают отражение в учениях Будды или Христа». Далее он опять настойчиво возвращается к этой идее, повторяет и развивает ее. «Наиболее возвышенные из людей проходят молча, ибо знают истинную силу мысли. Они знают, что если они войдут в пещеру, закроют вход и продумают пять истин, эти пять истин будут жить вечно... И, действительно, они перелетят через горы, через океаны, облетят весь мир... Будды и христы пойдут по земле, проповедуя эти истины... Но саттвики (т. е. „просветленные“, „истинномудрые“, „обладающие истиной“.—В. М.) слишком близки к богу, чтобы действовать и сражаться, чтобы проповедовать или... делать добро человечеству»⁴⁴.

Что предлагает нам мифоносный сюжет Вивекананды? Прежде всего образ строго замкнутого пространства, «мира идеальных форм», «высшей сферы», где «истинномудрый» способен совершить свою философскую «литургию» (как о том говорилось в связи с концепцией майи). В прямом соответствии с классической конструкцией идеализма (причем не только древнеиндийского, но и древнекитайского с его «миром идей», и древнегреческого с его «топос ноетос» — «ментальным пространством») этот мир «чистой мысли» строго отделен от реального, именно потому живущие в нем и не могут «действовать и сражаться, проповедовать... или делать добро». Потому же они «проходят молча», и реальный мир «не слышит», не в состоянии «слышать» их.

Представляется не случайной названная цифра «пять» — «пять истин» (во всяком случае, она закономерна для неоиндуистского текста). Пять основных нравственно-этических принципов «воздержания» — астея, ахимса, апариграха, сатья и брахмачарья, понимаемые как модус вивенди искателя истины (саттвы), постоянно воспроизводятся во всех индуистских религиозно-философских системах и наследуются неоиндуизмом. В сборнике лекций «Джнана-йога» (здесь — «истинный путь познания») Вивекананда утверждает: «Истина не приходит туда, где живут честолюбие, алчность и сладострастие. Не может быть совершенным ни тот, кто желает женщину, ни тот, кто обладает хотя бы малым, ни тот, кто поддается гневу... Никто из них ворота майи не пройдет»⁴⁵.

Однако рассуждение о том, что мысли «истинномудрых» «облетят весь мир», уже служит допущением, вызванным сочлененностью двух противостояний — «помысливания» и «участия», эзотеричности и экзотеричности. Идеалистическое философствование в своем классическом варианте специально подчеркивает то обстоятельство, что продуманное «правильным образом» не имеет продолжения в реальном мире, ибо по природе своей не может включать никакой опыт⁴⁶. Аскетическая практика — эффективный способ установления мистического диалога — лишь углубляет трансцендентализм данной установки, предлагая своим адептам порвать все связи с миром.

Это показывает, сколь драматично положение неоиндуистского деятеля, доводящего до логического конца два названных принципа — «участия» и «помысливания». Яркий пример в этом отношении являет собой Ганди, чей образ жизни соединяет стереотип поведения аскета и направленную энергию социального реформатора. На то, что Ганди не понимали его реалистически думающие соратники, обращает внимание А. Д. Литман⁴⁷, приводя слова Дж. Неру из «Автобиографии»: «Я лично нахожу эти взгляды (имеется в виду обет брахмачарья — половое воздержание, принятый и пропагандировавшийся Ганди. — В. М.) противоестественными и шокирующими... Я, со своей стороны, полагаю, что Гандиджи совершенно неправ в этом вопросе... и

я не знаю, почему он так одержим проблемой пола, какой бы она ни была... В сущности, взгляд Гандиджи — это взгляд аскета, который отвернулся от мира и его обычаев, который отрицает жизнь и считает ее злом. Для аскета это естественно, но кажется искусственным распространять подобную доктрину на обыкновенных мужчин и женщин».

Другой «полюс» непонимания представляет, например, Р. Тагор, который осуждает Ганди за его общественную деятельность; он считает несотрудничество «криком с его угрозами»⁴⁸ и поэтому отказывается от какого-либо действия, покидает «пост война» и «возвращается в уединенный угол поэта»⁴⁹.

Сам Ганди не мог не чувствовать драматичность своей позиции, ее двойственность. И если бы дело касалось его одного, он бы с удовольствием отправился вместе с Тагором в «уединенный угол поэта». (Заметим, что Ганди не мог этого сделать, поскольку постулат «участия» в неоиндуизме понимается как священный долг, т. е. воспринимается в таком же религиозном ключе, что и постулат «помысливания».) Для Ганди, по всей видимости, тяжела была не только вербализация его «откровенный» (как и для всякого мистика), но и вообще вся внешняя, «громкая» сторона его деятельности («Беды махатм известны только махатмам», — говорит он с грустной иронией⁵⁰.) И наряду с повторяющимися высказываниями типа: «Глас народа — глас божий»⁵¹, демонстрирующими общую демократическую направленность его социального реформаторства, мы находим и такие горькие слова: «Я боюсь большинства. Мне опротивело поклонение массы, не имеющей своего мнения. Я бы чувствовал более твердую почву под ногами, если бы она оплевала меня»⁵². Учитывая постоянное психологическое напряжение, испытываемое Ганди, можно оценить мужество его слов: «Если я принимаю участие в политике, то лишь потому, что сейчас политика сжимает нас как змея своими кольцами и, как ни старайся, из них не вырваться. Я хочу бороться со змеей... Я пытаюсь ввести религию в политику»⁵³.

Последнюю мысль проводил и Вивекананда, подчеркивая обратное тождество: «Бог и истина — единственная политика»⁵⁴.

Заканчивая рассуждение о противостоянии и взаимоудерживании (и то и другое осознается как священная обязанность) постулатов «участия» и «помысливания», допустимо детализировать и основное положение «Практической веданты» Вивекананды, составляющее философское кредо неоиндуизма. Представитель индусского обновления не просто мыслит в священном горизонте, а «работает» с обыденным. Он отдает свои хрупкие умственные конструкции, свои «идеальные модели» для преобразования социальной материи, образно говоря, он опорожняет «топос ноетос», куда созерцатель привык «относить» свои откровения, и бросает его содержимое в гущу социальной и политической борьбы.

Два последних высказывания Вивекананды и Ганди подни-

мают проблематику взаимоотношения религии и политики, которые нерасторжимо связаны в сознании неоиндуиста. Важным, на наш взгляд, в этом вопросе является то, что «обновление» вероучения предлагает двойное понимание индуизма — и как модус вивенди, личного опыта религиозной жизни (т. е. субстанциальное и в определенном смысле теологическое⁵⁵), и как социокультурный и социополитический механизм, обладающий значительными интегрирующими и коммуникативными свойствами. Определяя индуизм функционально, но понимая и объясняя его сущностно, Ганди, а за ним Виноба Бхаве и Дж. Нарайян совершенно закономерно предлагали такие формы социально-политической борьбы, которые часто выглядели как религиозное действие (например, проводимые Ганди харталы и забастовки, «дарения земли» Бхаве, кампании Нараяяна, весь ход «тотальной революции» с ее днями «честного поведения» и пр.).

Обращение же к широким массам населения с призывом к изменению социального порядка практически всегда облекалось в религиозные формы. Так, в брошюре «Евангелие свадеши», одобренной Ганди, один из преподавателей Сатьяграштрама пишет: «Бог воплощается из века в век для искупления мира... но вовсе не обязательно, чтобы он неизменно появлялся в человеческом образе... он может предстать также в виде абстрактного принципа или великой идеи, пронизывающей весь мир... Новая аватара — это Евангелие свадеши»⁵⁶.

Часто бывает трудно осознать, какое понимание — функциональное или субстанциальное — доминировало в той или иной форме социального протеста. И это закономерно. В ситуации, когда элиминация индуизма из социокультурных реалий практически не происходила, оба толкования неотделимы друг от друга. Даже в наиболее верифицируемых случаях, когда данное вероучение используется со служебной целью, как обладающее апеллятивным и коммуникативным языком, налицо сущностный момент.

Двойственность толкований, противоречивость установок ясно проступают на всем протяжении развития неоиндуизма — живой, обновляющейся религиозно-философской традиции конца XIX — первой половины XX в. Вглядываясь в образ мыслителя-неоиндуиста, мы видим и трезвого политика и романтика эпохи первых буржуазных революций, защитника «униженных и оскорбленных», борца за национальное освобождение и аскета, ищущего уединения и созерцательности. К. Маркс подчеркивал, что суть диалектического движения составляет «существование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию»⁵⁷. Применительно к неоиндуизму проблема осложняется тем, что таких противоречащих (и одновременно взаимообуславливающих) моментов несколько. Постараемся в заключение выделить главные.

1. Сторонники «обновления» индуизма значительно измени-

ли традиционные догматы веры; по сути дела, они исповедовали отличную от массового вероучения религию (при всем внешнем единообразии). Таким образом, обращение к аудитории, осуществлявшееся внешне по религиозным каналам, было возможно и поддерживалось благодаря социально-политическим, классовым процессам, направленным на создание независимого буржуазного государства.

2. Реформация, модернизация и рационализация основных религиозных догматов не затронула (по всей видимости, и не могла затронуть, иначе это течение перестало бы быть религиозным) основной функции мифа — поведенческой, что выражалось в воспроизведении традиционной аскетической и мистической практики.

3. Своеобразие исторического процесса в Азии накладывало отпечаток на неиндуистские концепции равно в отношении формы (т. е. на их коммуникативные средства) и содержания (определяя в значительной степени нормативные и дескриптивные суждения индуистских «обновленцев»). Следовательно, притом что «социальный заказ» на новое идеологическое течение исходил от национальной буржуазии, неиндуизм «выполнял» этот «заказ» в скрытом виде. Он апеллировал ко всем индийцам, при этом часто национально-буржуазные идеи принимали антибуржуазные формы, что объяснялось сохраняющимся стереотипом поведения религиозного аскета и мистика, стереотипом, который был присущ неиндуизму.

¹ См.: В. С. Костюченко. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; S. D. Malhotra. Social and Political Orientations of Neo-Vedantism. Delhi, 1970.

² См.: Р. Б. Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма. М., 1982; Р. Тагор. Сочинения. Т. 1. М., 1955, с. XIII; P. Hacker. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978; J. N. Farquhar. Modern Religious Movements in India. L., 1929.

³ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 2. Almora—Calcutta, 1948, с. 89.

⁴ M. K. Gandhi. Autobiography (The Story of My Experiments with Truth). Wash., 1954, с. 231.

⁵ The Complete Works... Vol. 2, с. 88—89.

⁶ M. K. Gandhi. Autobiography, с. 251.

⁷ Цит. по: Р. Роллан. Вселенское евангелие Вивекананды.—Собрание сочинений. Т. 20. Л., 1936, с. 25.

⁸ Цит. по: Д. Датта. Философия Махатмы Ганди М., 1959, с. 32.

⁹ M. K. Gandhi. Hindu Dharma. Ahmadabad, 1950, с. 298.

¹⁰ The Complete works... Vol. 2, с. 289—339.

¹¹ R. Tagore. Letters to a Friend. N. Y., 1929, с. 129.

¹² R. Tagore. Gitanjali. L., 1926, с. 8—9.

¹³ M. K. Gandhi. Autobiography, с. 337.

¹⁴ См.: В. Мондин. Culture and Christianity.—The New Scholasticism, 1979, vol. 61, № 2, с. 191—205; G. Vahanian. Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ara. Göttingen, 1973, с. 116.

¹⁵ M. K. Gandhi. Sarvodaya (The Welfare of All). Ahmadabad, 1945, с. 28.

¹⁶ Цит. по: N. K. Bose. Selections from Gandhi. Ahmadabad, 1948, с. 23.

¹⁷ The Complete works... Vol. 2, с. 127.

¹⁸ Там же, с. 126.

- ¹⁹ Там же, с. 125.
- ²⁰ Там же, с. 124—125.
- ²¹ В. Костюченко. Вивекананда. М., 1977, с. 136.
- ²² Цит. по: Р. Роллан. Вселенское евангелие Вивекананды, с. 25.
- ²³ «...Дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов. Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс; поэтому с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» (К. Маркс. Капитал.—Т. 23, с. 10).
- ²⁴ Swami Vivekananda. Centenary Memorial Volume. Calcutta, 1963, с. 380.
- ²⁵ The Complete Works... Vol. 5. Calcutta, 1964, с. 248.
- ²⁶ The Complete Works... Vol. 1, с. 91.
- ²⁷ Там же, с. 91.
- ²⁸ Там же, с. 101.
- ²⁹ К. Маркс. Критика политической экономии.—Т. 46. Ч. 1, с. 248.
- ³⁰ The Complete Works... Vol. 1, с. 84.
- ³¹ М. К. Gandhi. Autobiography, с. 112—113.
- ³² М. Вебер. Протестантская этика. Ч. 1. М., 1971, с. 292.
- ³³ О. В. Мартышин. Политические взгляды М. К. Ганди. М., 1970, с. 39.
- ³⁴ К. Маркс. Экономические рукописи 1857—1859 годов.—Т. 46, ч. 1.
- с. 470.**
- ³⁵ Цит. по: Р. Роллан. Вселенское евангелие Вивекананды, с. 25—26.
- ³⁶ М. К. Gandhi. Autobiography, с. 7.
- ³⁷ Там же, с. 531—534.
- ³⁸ The Complete Works... Vol. 1, с. 62.
- ³⁹ М. К. Gandhi. Autobiography, с. 184.
- ⁴⁰ Там же, с. 600.
- ⁴¹ Там же, с. 607.
- ⁴² Цит. по: Р. Роллан. Махатма Ганди.—Собрание сочинений. Т. 20, с. 215.
- ⁴³ R. Reupolds. The True Book about Mahatma Gandhi. L., 1959, с. 136.
- ⁴⁴ The Complete Works... Vol. 1, с. 103—104.
- ⁴⁵ «Джнана-йога», лекции, читанные Суоми Вивекананда. СПб., 1914, с. 7.
- ⁴⁶ См. подробнее на эту же тему статью в сборнике «А. Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения» (Тбилиси, 1983) «О значении истории философии для формирования марксистско-ленинской культуры мышления».
- ⁴⁷ Э. Н. Комаров, А. Д. Литман. Мохандас Карамчанд Ганди и его мировоззрение.—М. К. Ганди. Моя жизнь. М., 1959, с. 15.
- ⁴⁸ R. Tagore. Letters to a Friend, с. 129.
- ⁴⁹ Там же, с. 130.
- ⁵⁰ М. К. Gandhi. Autobiography, с. 298.
- ⁵¹ Там же, с. 269.
- ⁵² Цит. по: Р. Роллан. Махатма Ганди, с. 234—235.
- ⁵³ N. K. Bose. Selections from Gandhi, с. 112.
- ⁵⁴ Цит. по: Р. Роллан. Жизнь Вивекананды.—Собрание сочинений. Т. 19, с. 275.
- ⁵⁵ В данном случае теология понимается широко, как осмысление и объяснение основных догматов веры в рационализованном или модернистском ключе людьми, стоящими на религиозных позициях (Здесь они выступают в качестве богословов.) Многие «современные», «научные» положения Д. Сарасвати, А. Гхоша, Ганди и особенно Вивекананды, поиски достижений современных им наук в первоначальном тексте, создание «синкретической», «разумной» религии — своего рода рационализация основных догматов веры, теологическая по своей сути.
- ⁵⁶ The Gospel of Swadeshi. Madras, 1922, с. 37.
- ⁵⁷ К. Маркс. Ницета философии.—Т. 4, с. 136.

Ю. П. Старостина, Б. С. Старостин

РОЛЬ БУДДИЗМА В ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ РЯДА СТРАН ВОСТОКА

Буддизм, представляя собой синкретичную и разветвленную систему различных направлений, учений и сект, широко распространен в странах Дальнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии. По числу приверженцев (примерно 250 млн.) он занимает четвертое место среди всех религий мира. Махаянисты и ламаисты, составляя 60% всех буддистов, проживают в основном в Китае, Японии, Вьетнаме, Сингапуре, Непале и некоторых других странах. Буддисты южной ветви — тхеравады, или хиньяны, составляют большинство верующего населения в Бирме, Таиланде, Кампучии, Лаосе, Шри Ланке¹.

С древних времен распространение и эволюция буддизма тесно связаны с историческими судьбами народов многих государств Востока, с формированием их неповторимых социокультурных особенностей. На протяжении столетий — и в периоды конфликтов сангхи с властями, и во время их тесного сотрудничества — буддийское монашество активно влияло на политическую и на всю светскую жизнь общества. Под воздействием этого вероучения складывались философские школы и политические доктрины, возникали специфические жанры литературы и изобразительного искусства, формы архитектуры и народного творчества. Буддизм и сейчас тесно переплетен с хозяйственной деятельностью и идеологией, культурой и образом жизни, короче говоря, продолжает выполнять, прежде всего в странах капиталистического развития, важные социальные функции.

Как же в целом можно оценить социальную роль буддизма? В какой мере его духовное влияние способствовало общественному прогрессу или воздвигало на его пути препятствия? Естественно, характер ответов на эти вопросы во многом зависит от понимания того, что такое буддийский религиозный комплекс, каковы механизмы его взаимодействия с разными сферами жизни общества, а также личностью, к чему, наконец, сводится понятие «социальный прогресс» применительно к странам Востока. Анализ представлений, сложившихся на этот счет в мировом востоковедении, конечно, далеко выходит за рамки данной работы².

К числу ведущих традиций западной социологии начиная с XIX в. относится рассмотрение развития обществ Востока

сквозь призму господствующих в них религиозных ценностей — индуистских, буддийских, исламских и т. д. Так, крупный представитель философского иррационализма А. Шопенгауэр, полагая, что «всякая религия стоит в антагонизме с культурой», утверждал, что восточные общества не достигли высот европейской цивилизации, поскольку «ислам, брахманизм и буддизм продолжают пользоваться всесторонним влиянием на жизнь»³.

Значительное методологическое влияние на осмысление проблемы соотношения буддизма и социального прогресса оказала и оказывает на Западе социология религии М. Вебера. Он одним из первых среди буржуазных авторов попытался проанализировать вопрос о роли религии в модернизации общества, в становлении капиталистических отношений на примере разных религиозно-культурных ареалов мира.

Главное различие в развитии двух частей Старого Света Вебер объяснял особенностями культурных, и прежде всего религиозных, ценностей. В первом случае (Запад) протестантская разновидность христианства смогла породить рациональную этику и тем самым способствовать успеху великой исторической трансформации — становлению капитализма и динамичному развитию общества. Во втором варианте (Восток) все существующие там религиозные системы и из-за своей специфики, и из-за засилья магии и мистики оказались неспособными рационализировать уклад жизни и самого индивида. Рациональная этика и методология практики, писал М. Вебер, «не могли вырасти в саду, где на каждом клочке земли произрастает неувядающий цветок магии». В результате азиатские общества оставались застойными, спящими, традиционными.

Почти все сотериологические учения Азии, включая буддизм, были доступны только обитателям монастырей — образованным монахам, а не мирянам. Эти учения, по словам Вебера, исходили из предпосылки, «что знания, будь то научные сведения, почерпнутые из письменных источников, или мистический гносис, в конечном счете единственный абсолютный путь к вершинам святости в посюстороннем и потустороннем мирах»⁴. Обучение такому знанию не способствует использованию эмпирической науки, не ведет к рациональному утверждению в сознании людей в качестве главных ценностей бытия природы и человека, как это было на Западе. Наоборот, явлениям мистического и магического характера приписывается приоритет над субъектом и миром. Гносис достижим на Востоке с помощью интенсивной тренировки тела и духа или через аскетизм, или через строгую, методологически направленную медитацию.

Мистический характер восточного знания, восточной мудрости, согласно Веберу, имеет два важных социальных следствия. Во-первых, рождается идея, что постижение мистического гносиса доступно не всем, а лишь избранным, обладающим особым свойством или харизмой. Во-вторых, мистическое знание

не может быть адекватно и рационально передано, а потому его постижение носит сугубо индивидуальный, асоциальный и аполитический характер. Переживаемые в мистическом опыте атрибуты святости в рациональной интерпретации приобретают форму противопоставления спокойствия неугомности. Первое отождествляется с богом и представляет собой подлинную и вечную ценность, в то время как второе — это иллюзорное, со-териологически не имеющее ценности, ограниченное во времени и пространстве, преходящее.

Западный идеал активного поведения, по Веберу, чужд Востоку. Например, в рамках ортодоксального буддизма главной целью человеческого бытия выступает нирвана. С позиции земного бытия она, отмечает Вебер, «ничто», хотя с точки зрения священной доктрины — величайшая ценность и единственно достойная цель существования. В определенном смысле нирвана — это антипод бытия, это апофеоз пассивности, отрешения, отрицания внешнего мира.

В восточных религиях, в частности буддизме, М. Вебер подметил некоторые реально присущие им социальные и гносеологические черты. Однако гипертрофирование и абсолютизация последних привели автора к созданию метафизической в философском смысле, антиисторической и европоцентристской схемы.

Ограниченность, условность и относительность — неизбежные спутники и европоцентристских оценок Востока, и иных этноцентристских подходов. В немалой мере они определяют методологические пороки веберовского понятия «рациональности», объясняющего истоки генезиса капитализма в Европе и служащего главным критерием сопоставления путей развития Запада и Востока. Содержание этого понятия у немецкого социолога не совпадает с тем, который придавали ему известные философские школы, такие, как онтологический рационализм, этический рационализм или гносеологический рационализм. Оно используется М. Вебером в логическом и, так сказать, в обыденном значении — в качестве синонима «разумности», «целесообразности», «обоснованности» каких-то действий, устремлений или явлений.

Противоречивость и неадекватность понятия рациональности у Вебера убедительно раскрыты, на наш взгляд, в кратком эссе Г. Корфа — ученого из ГДР: «Веберовское понятие рациональности или рационализма — оба термина употребляются им как синонимы — само по себе противоречиво. С одной стороны, он рассматривает его как простое методическое вспомогательное средство исследования и изображения, как „идеальный тип“ способа ориентации... Но, с другой стороны, Макс Вебер понимает „рациональность“ как субъективный разум, как рациональное отношение цели и средства, как инструментальный разум и решительно подчеркивает его исторический характер... Как и всеми другими понятиями, Макс Вебер оперирует своим поня-

тием рациональности непоследовательно, выдвигая на первый план в зависимости от прагматических соображений то один, то другой его аспект»⁵.

Очевидно, что рассматриваемое в таком широком ключе понятие «рациональность» не может не быть относительным, ограниченным в исторической, социально-классовой, культурной и других системах координат. То, что кажется разумным и целесообразным представителям одних классов или социальных групп в определенную историческую эпоху и в конкретных культурных условиях, может выглядеть полностью абсурдным с точки зрения других классов, другой эпохи или другой культуры. Не случайно некоторые знатоки буддизма, оценивая степень его рациональности, придерживаются суждений, диаметрально противоположных веберовским. Они полагают, что буддизм, к примеру, всегда был религией более рациональной, более соответствующей научному мышлению, чем любая другая, в том числе и христианство. Ч. Мур в солидном труде, посвященном 90-летию крупнейшего японского буддолога Д. Т. Судзуки, приводит немало высказываний на этот счет. Цитируя бирманского исследователя У Чан Туна, он пишет: «Буддизм — единственная религия, легко принимающая теорию эволюции биологии и генетику... Буддийская философия полностью соответствует разуму и практике; она согласуется с общей картиной мироздания, данной наукой, и не просит нас верить во что-то, лежащее за пределами обычной природы вещей...

Нет такого научного принципа — от эволюционного учения биологии до общей теории относительности, — который противоречил бы учению Гаутамы Будды. Ставя мысль в центр всех явлений, буддизм предстает как бы противоположным полюсом материализма, хотя предлагаемая им картина физического мира точно соответствует физической картине мира, данной современной наукой»⁶.

Среди факторов, якобы подтверждающих «научность» буддизма, Ч. Мур особо выделяет его «зависимость от разума», «рационализм или рациональность». Ссылаясь на С. Радхакришнана, автор констатирует: «В буддизме мы находим натурализм как основную теорию реальности; рационализм как главный метод открытия и проверки истины; позитивизм как противоположность метафизике и как стремление сместить акцент с веры в бога на служение человеку; гуманизм как основную концепцию жизни и ее ценностей»⁷.

Подобные утверждения, диаметрально противоположные веберовским воззрениям на буддизм, демонстрируют популярный вариант теологической апологетики.

Несмотря на все методологические недостатки веберовской социологии религии, она продолжает оказывать значительное влияние на современную немарксистскую буддологию, в русле которой в последние десятилетия все более видное место занимают полевые эмпирические исследования. Одна из особен-

ностей их нынешнего этапа состоит в том, что к их проведению все активнее подключаются ученые из освободившихся стран.

«Одна из первых проверок веберовской концепции соотношения буддизма и экономики,—пишет Т. Линг,—состоялась в ходе полевых исследований Д. Пфэннера, проведенных им в Бирме в 1959—1960 гг.». Работы Д. Пфэннера, а также его коллеги в Таиланде Я. Ингерсола — части специального исследовательского проекта. Оба автора пришли к выводу, что «многие вопросы, первоначально поднятые М. Вебером, чрезвычайно важны для понимания социально-экономических проблем развивающихся стран Южной Азии»⁸. В 50-е — начале 60-х годов конкретно-социологическим изучением буддизма в Бирме занимались также М. Мендельсон, Л. Пай, М. Нэш, М. Спиро, Д. Смит, Э. Саркисянс; в Таиланде помимо Я. Ингерсола — С. Тамбайя, К. Кириш, Г. Кауфман, С. Пайкер; в Шри Ланке — Х. Л. Сеневи-ратне, Г. Обейсекере и др.

Среди перечисленных авторов практически нет таких, которые приняли бы целиком и полностью методологию и логику исследования М. Вебера, безоговорочно соглашались бы с его главными выводами о влиянии восточных религий на социально-экономическое развитие. В то же время нет и тех, кто оставался бы равнодушным к его теоретическому наследию и не пытался бы заново переосмыслить и оценить его тезисы сообразно новой эмпирической информации и современным проблемам модернизации азиатских обществ.

В русле данного направления немарксистской социологии восточных религий условно можно выделить два подхода. Ряд авторов стремится подкрепить новыми фактами и рассуждениями основной тезис М. Вебера об иррационализме буддизма, его враждебности духу капитализма и социально-экономическому прогрессу в целом. Разумеется, они могут не соглашаться с частными интерпретациями немецкого социолога, но в целом усвоили его методологические принципы и выводы. Этот подход, кстати сказать, и по числу придерживающихся его авторов, и по степени интеллектуального влияния является преобладающим.

Другая группа исследователей считает, что М. Вебер заблуждался в своих принципиальных оценках, доказывая, негативное влияние буддизма на экономику, предпринимательскую активность. Его заключения во многом умозрительны. Эта религия, утверждают они, может и прямо и косвенно способствовать модернизации и тем самым выполнять конструктивные, социально-прогрессивные функции.

Программным положением, касающимся веберовской методологии, может служить высказывание английского буддолога С. Пайкера: «Предпринятый Вебером анализ взаимоотношений религиозных верований (культурологический фактор), индивидуальных мотиваций и ценностей (психологический), социальных и экономических действий (социетальный) остается значимым и по сей день не потому, что его специфические интерпретации

западных и азиатских религий были восприняты некритически... Причину длительного влияния идей Вебера необходимо искать в его общей концепции религии как системы символов и верований, которые, преломляясь через сознание верующего, способны существенно изменять и направлять социальные действия в периоды как стабильности, так и социальных сдвигов»⁹. «Провеберовские» авторы, если схематизировать их подход, стремятся подчеркнуть отсутствие в буддизме аналогов протестантской этики и доказать тем самым неблагоприятность для развития капитализма ценностей этой религии или даже враждебность. Солидаризируясь с ними и явно абсолютизируя значимость такого подхода, Д. Смит заключает, что «ни один серьезный исследователь не находит в буддийских ценностях модернизирующих элементов, которые М. Вебер увидел в христианстве»¹⁰. Их негативное влияние на социально-экономическое развитие усматривается, как правило, в иррационализме, мистицизме, пассивности, отрешенности, замкнутости на потусторонний мир, безразличии к достижению «материальных целей». Подобные характеристики нередко встречаются и в работах современных обществоведов на Востоке, хотя роль ряда элементов культуры — высокая степень религиозности, спиритуализм, мистицизм, магия и т. д. — трактуется ими не всегда негативно¹¹.

Процессы модернизации и политизации буддизма содействовали тому, что «антывеберовские» религиозоведческие концепции, утверждающие конструктивную роль восточных религий в социальном прогрессе, были с энтузиазмом встречены во многих буддийских странах и вынесены на поверхность политической жизни.

Авторы этих концепций полагают, что мировые религии Востока — буддизм, индуизм, ислам вполне могут способствовать социально-экономическому прогрессу. Однако механизм этого «способствования» своеобразен, а экономическое развитие обретает, по их мнению, формы, ранее не известные ни «индустриальному капитализму, ни индустриальному социализму». Так, Г. Мюрдаль считает, что восточные религии «вовсе не обязательно враждебны модернизации». «Ислам, например, и в менее откровенной форме буддийские учения, — пишет он, — являются в достаточной степени передовыми, чтобы оказывать поддержку реформам, проводимым в соответствии с идеалами модернизации»¹².

Пожалуй, наиболее четкое представление о подобном подходе может дать модель «буддийской экономики», предложенная католическим экономистом и социологом Э. Шумахером. В середине 60-х годов он выступил с концепцией «промежуточной технологии», сформулировав ряд «рецептов» не только технологического, но и социально-экономического плана для наиболее эффективной модернизации развивающихся стран, решения сложнейших проблем реконструкции их хозяйственной жизни¹³.

Э. Шумахер утверждает, что влияние ценностей буддизма на образ жизни, на формы хозяйственной деятельности и потребления идет как раз в русле создания «промежуточной экономики» и «промежуточной технологии» и потому должно всячески изучаться и рекламироваться в развивающихся странах¹⁴. Поскольку существует понятие буддийского образа жизни, то должно существовать и понятие «буддийской экономики», отличающейся от других экономических систем. Суть цивилизации усматривается не в умножении потребностей, а в очищении самого человека; его творческая деятельность, как таковая, ставится выше производства и потребления, которые не являются самоцелью.

Буддийская экономика, по Шумахеру, базируется на «простоте и отсутствии принуждения». Для экономиста буддийский образ жизни «представляется чудом из-за удивительной рациональности своей модели — исключительно маленькие затраты и удовлетворяющие результаты»¹⁵. В этом тезисе, возможно, коренится противоречие воззрений Шумахера и Вебера: там, где М. Вебер видел сплошной иррационализм и мистику, его оппонент узрел «удивительную рациональность». По мнению Э. Шумахера, главное для буддистов не выбор между «экономическим ростом» и «традиционной стагнацией», а определение своеобразного «срединного пути» между «материалистической обеспеченностью и традиционной духовностью»¹⁶.

Им кажется крайне неэкономичным и нерациональным сложный покрой европейской одежды, изысканный интерьер современных квартир, изощренная кухонная утварь, столовые принадлежности и многие другие неотъемлемые атрибуты европейского образа жизни. Насколько экономнее и универсальнее всего этого одежда в виде драпировки из неразрезанного куска материи, мебель, представленная всего лишь несколькими бамбуковыми циновками, утварь в виде миски и китайских палочек, выполняющих одновременно роль ложки, вилки и ножа.

В основе буддийской экономики, как и в основе промежуточной технологии, лежит производство из местных материалов и для местного потребления. Она против неразумного использования природных богатств и в отличие от индустриальных экономических систем носит антиэнтропийный характер в экологическом плане, т. е. как бы сглаживает остроту экологических проблем. Безрассудная эксплуатация естественных богатств, считают буддисты, является актом насилия над природой, ведущим к насилию над людьми. Благоговеиное отношение к природе пронизывает не только священные книги канона, но и государственные указы правителей, которые покровительствовали буддизму. Примером могут служить эдикты индийского царя Ашоки¹⁷.

«Промежуточная экономика», опирающаяся на технологию, соответствующую дофабричной, мануфактурной стадии развития капитализма, действительно характерна для многих освободив-

шихся стран. Однако ее распространение там отражает не столько преобладание в обществе буддийских или иных религиозных ценностей, сколько неразвитость и деформированность колониальной эпохой капитализма. В ряде молодых государств капитализм, говоря словами К. Маркса, существует в формах, «в которых он выступает не в противоположность к труду: в мелком капитале и в промежуточных, половинчатых формах, занимающих промежуточное положение между прежними способами производства (или такими, которые на основе капитала обновились) и классическим, адекватным способом производства самого капитала»¹⁸.

В концепции Э. Шумахера, как нетрудно заметить, по сути, ставится знак равенства между «буддийской экономикой» и образом жизни правоверных буддистов. Тем самым вопрос о роли религии в социально-экономическом развитии переводится в культурологическую плоскость. С экономической же точки зрения идеи этого исследователя утопичны, поскольку с помощью так называемой буддийской экономики, основанной на «промежуточной технологии», нельзя создать ни одной современной отрасли хозяйства, нельзя решить сложные социальные проблемы (сокращение разрыва в доходах, уменьшение безработицы, развитие систем просвещения, здравоохранения и т. д.) и обеспечить подлинный социально-экономический прогресс¹⁹.

Какой бы ни была степень приверженности современных западных ученых спорным методологическим принципам М. Вебера, ими накоплен обширный фактический материал, объективно отражающий многие социальные аспекты буддизма. Вместе с тем эмпирико-социологическим исследованиям его присущ и ряд недостатков, прежде всего малая репрезентативность изучаемых объектов, узость и ограниченность применяемых методик, неправильность ряда коррелятов и показателей, посредством которых устанавливались связи между религией и социально-экономическим развитием и их взаимовлияния. Действительно, предметом изучения, как правило, была одна деревня или даже несколько дворов-хозяйств, несколько десятков человек в городе. Однако полученные в результате такого обследования выводы преподносились как универсальные, привлекались при объяснении функционирования институциональных сфер в рамках целого этнонационального сообщества. Методической основой исследований обычно служили интервьюирование и наблюдение. Отсутствие объективных статистических данных и более точных технико-методических средств анализа широко открывало дверь для субъективизма и со стороны опрашиваемых, и со стороны самих социологов. Дело осложнялось еще тем, что многие западные исследователи не знали местных языков, а местные переводчики, не являясь социологами-профессионалами, вносили в ходе интервьюирования изрядную долю путаницы.

Строгость анализа нередко нарушалась и в логическом и в

понятийном отношении. Буддизм, к примеру, трактовался как образ жизни или даже как культура, духовным стержнем которой служат буддийские ценности. Содержание экономики в разбираемых концепциях, наоборот, подчас «сужалось» до хозяйственных мотиваций или профессиональных ориентаций. Тем самым поставленная вначале задача — выявить влияние буддизма на экономическое развитие — подвергалась затем «оберрации», и далее, у Л. Валинского, Д. Пфэннера или Мья Маунга, речь шла о влиянии вообще культурных ценностей на поведение субъекта в сфере производства, потребления или выбора профессии. К тому же исследования были ограничены не только в пространстве, но и во времени — проводились обычно в течение нескольких месяцев, так сказать, одноразово и потому несли на себе печать не очень четкого фотографического снимка, ничего не говорящего о динамике, развитии запечатленного.

Более существенные изъяны проистекали не из технико-методической или организационной стороны дела. Они определялись пороками философско-методологического кредо ряда авторов, их неокOLONиалистскими политико-идеологическими ориентациями, стремлением «подогнать» фактическую информацию под какую-либо популярную на Западе социологическую схему. Суждения о факторах религии выносятся с помощью индукции из эмпирической информации, факторы же экономики выделяются совсем по иному логическому принципу. Экономическое развитие априорно сводится к единственному, своего рода идеальному, с точки зрения западных авторов, типу — к типу классического для Европы и Северной Америки частнокапиталистического развития с ключевой фигурой рационального, аккумулявавшего капитал дельца-предпринимателя. Вопрос, почему современные страны Востока должны следовать классической модели капитализма, даже не ставится. Именно в этой своей части рассматриваемые концепции менее всего свободны от вульгаризированного веберизма и вообще от узкоклассовых стереотипов буржуазного сознания.

Здесь уместно вернуться к вопросу о том, как понимается буддийский религиозный комплекс в работах различных исследователей, чем определяется степень рациональности его составных частей, мера их «пригодности» для социально-экономической модернизации. Нужно отметить, что понятие доктринального буддизма, его религиозной практики не есть некий абсолют, они относительны, изменчивы, их выделение во многом условно и носит аналитический характер. Этот тезис применим к любой религиозной системе, тем более он значим для столь древней, аморфной, многослойной религии, даже если говорить только о ее тхеравадийской традиции. Действительно, на протяжении веков, да и сейчас среди ученых-богословов и светских буддологов не утихают дискуссии по поводу того, что считать истинной доктриной буддизма, или системой доктринальных положений учения Гаутамы.

Ответ, который так долго и мучительно искали пятый и шестой буддийские соборы, вряд ли является окончательным. Еще более сложными и противоречивыми остаются комментарии и трактовка канонических текстов, смысл коих меняется в зависимости от историко-политических, национальных и социокультурных параметров. Содержание канона и культовой практики, их сакральная сущность и морально-практические императивы всегда были различны для служителей культа и мирян, а в рамках этих макроподразделений — для представителей разных иерархических уровней, социальных классов, групп, этнических образований.

Что касается религиоведения в целом и буддологии в частности, то так уж сложилось, и в этом, безусловно, есть своя логика, что объектом изучения становился прежде всего канон (доктрина), а не религиозная практика и потому объем накопленных знаний применительно к этим двум неотъемлемым компонентам религиозной системы до последнего времени оставался несоизмеримым.

Современная немарксистская социология буддизма обратилась к изучению религиозных верований, которые функционируют в реальной жизни и носителем которых является сангха и ныне живущие миряне. Такое изучение необходимо для восполнения образовавшегося в буддологии пробела; оно стимулируется и другими не академическими, а политически значимыми факторами. Но если ему суждено подняться выше чисто описательного, эмпирического уровня, оно не сможет обойтись без определенных аналитических средств, концептуальных координат²⁰.

В работах многих буржуазных авторов понятия монастырского и мирского буддизма оказываются слабо связанными между собой. В результате исследовательский акцент делается лишь на одну какую-то часть буддийского религиозного комплекса, причем ее анализ, нередко проводимый с методологических позиций структурализма и функционализма, становится, по сути, антиисторичным. Адекватное понимание социальных функций буддизма, на наш взгляд, вряд ли возможно без системного подхода, без рассмотрения его эволюции и конкретно-исторических особенностей.

Если говорить о буддийском каноне, то вопреки веберовской традиции его нельзя считать более иррациональным, чем христианское учение. Библия с точки зрения внутренней логики и здравого смысла демонстрирует, быть может, самую противоречивую из доктрин мировых и иных религиозных систем²¹. Выделяя некоторые общие социальные основы раннего христианства и раннего ислама, Ф. Энгельс отмечал, что «коран — более органичный продукт, чем библия, ибо он требует веры в свое цельное, последовательно развивающееся содержание»²². Выдающийся буддолог Ф. И. Щербатской, исследуя систему логики и эпистемологии, созданную в VI—VII вв. двумя крупными

представителями буддийской философии, Дигнагой и Дхармакирти, писал: «Существует широко распространенный предрассудок, что позитивную философию можно обнаружить лишь в Европе. Заблуждением является и то, что Аристотель создал совершенно законченную систему логики, что, не имея в этой области предшественников, он не нуждается и в продолжателях... Рассмотрение независимого и вместе с тем отличного подхода к проблемам как формальной, так и эпистемологической логики, который избрали Дигнага и Дхармакирти, возможно, будет иметь определенное значение для перестройки развития логической науки»²³. Не бóльшая в сопоставлении с христианством иррациональность постулатов буддизма, а специфическая трактовка им природного и социального мира ставят его классические ценности в антагонистическое отношение к социальному прогрессу.

Отечественные и зарубежные авторы, занимающиеся сравнительным религиоведением, нередко отмечают значительные отличия восточных типов религии от христианства при интерпретации социального и космического порядка и исторического процесса. Индуизм, буддизм и конфуцианство освящают социальное статус-кво, цикличность, неизменное повторение извечно заданных структур и норм жизни общества и личности. Проблема совершенствования социума и индивида, социальных изменений в историческом контексте противоречит канонам этих религий, достижение совершенства предусматривается в них как раз на пути отрешения от любых форм социоисторической динамики и любых видов активной деятельности, кроме медитации.

В противоположность христианству, которое приемлет историческое развитие, понимая его как неповторяющийся, имеющий начало и конечную высшую цель процесс, буддизм видит в этом процессе безначальное и бесконечное круговращение, в котором люди, Будда и Брахма подчинены некоему трансцендентному универсальному закону. «В отличие от иллюзорного оптимизма западных религий восточные религии провозглашают трансцендентный пессимизм, являющийся, в свою очередь, результатом отчуждения... В восточном типе религии наиболее характерным является статистический элемент, пассивность»²⁴.

Разумеется, религии Востока, на что уже указывалось, не оставались неизменными на протяжении веков: по мере эволюции общества и сообразно веяниям эпох рождались новые религиозные табу или вольности, в русле ортодоксии возникали ереси, секты и даже целые религиозные системы. Однако консервативные, гомеостазисные начала оставались преобладающими, равно как социальные изменения и радикальные сдвиги были скорее исключением из правил в долгой истории традиционных обществ²⁵. Ни темпы, ни характер социальной динамики восточных религий не идут в сравнение с процессами, проходившими в русле христианства. Правда, случалось и так,

что в отдельные периоды какое-то направление буддизма, трансформируясь, не только не входило в конфликт с поступательным развитием общества, но даже способствовало формированию типа культуры, «работающей» на социальный прогресс.

Академик Н. И. Конрад, прослеживая эволюцию средневековой японской культуры в широком контексте социально-экономических сдвигов, убедительно показал, как в зависимости от социально-политических приоритетов изменялся буддизм. В XIV—XVI вв. в японском обществе возник новый «лик культуры» — она стала не религиозной, а светской, мирской. Однако эта трансформация не означала низвержения буддизма: последний тоже обмирщается, политизируется, пускает корни в низших слоях японского общества. Появляются различные секты, в которых поиск и достижение истины, вера, надежда на спасение выходят на первый план, отодвигая на задний догматическую и обрядовую стороны религии. Среди них выделяется секта дзёдо синсю, или просто синсю,—учение об истине. «Историки японского буддизма,—писал Н. И. Конрад,—оперируя аналогиями с историей христианства, называют синсю буддийским протестантизмом. В таком сближении верно то, что, действительно, догматическая сторона религии отошла на второй план, схоластические рассуждения стали ненужными; словом, произошло, как говорят такие исследователи, „обмирщение“ буддизма, своего рода реформация. И вот этот „обмирщенный“, приблизившийся к простому человеческому сознанию буддизм и стал главной религией крестьянства и низших слоев воинского сословия»²⁶.

Характерно, отмечает автор, что под знаменем подобных сект проходили крестьянские восстания того времени. Другие разновидности буддизма — например, хоккэсю или ниссинсю, получили главную поддержку со стороны городского населения — ремесленников и торговцев.

Уже говорилось, что в работах многих немарксистских исследователей изучение роли буддизма в социальном прогрессе обществ Востока сводится к выяснению роли буддийских ценностей в генезисе капитализма. При этом наиболее острой критике подвергается практика распыления богатств путем бесконечных жертвований монастырям и монахам ради приобретения «заслуги» в целях улучшения кармы индивида и более благоприятного перерождения, иерархия социальных статусов и профессиональных ориентаций, освещаемая буддизмом, культивируемая им психология индивидуализма и некоторые другие аспекты этой религии.

В самом деле, пожертвования на религиозные цели в бирманской деревне, по данным М. Нэша, составляют 14% годовых расходов богатых семей, 4 и 2% соответственно — середняцких и бедных семей²⁷. Еще более внушительные цифры приводит М. Спиро. Жители типичной деревни в Верхней Бирме тратят

от 30 до 40%, во всяком случае не менее 25%, заработанных денег на религиозную благотворительность²⁸. Крестьяне Таиланда на религиозные цели тратят в центральном районе страны около 10%, в южном — около 6%, в других районах — свыше 7% годового заработка²⁹.

По мнению религиозного адепта, высшее социальное положение в буддийском обществе занимает не преуспевающий делец, не популярный политический деятель, не известный ученый или инженер, не человек иных ценимых в индустриальном обществе профессий, а углубленный в себя, в самосозерцание буддийский «саядо». Перед ним падают ниц и владелец фабрики, и университетский профессор, и государственный министр.

Буддизм препятствовал росту и консолидации национальной буржуазии и новых средних городских слоев, всячески тормозил имущественное расслоение деревни, пролетаризацию ее низов, пополнение разорившимися крестьянами наемной армии труда, столь необходимой для развития капитализма. Оказавшись в бедственном положении, крестьянин, да и члены его семьи, нередко предпочитали надеть желтую робу и в качестве монахов «стать» на довольствие в ближайшем от деревни монастыре, чем превратиться в наемных рабочих или городских люмпенов.

Будучи религией индивидуального спасения, буддизм и его практика стимулируют улучшение индивидуальной кармы, накопление личной, а не коллективной «заслуги». Сотериологический индивидуализм препятствует, как считают некоторые представители немарксистской социологии, любым иным формам кооперации, кроме религиозной. Это обстоятельство, в свою очередь, затрудняет распространение производственной кооперации, рост коллективов производителей, повышение производительности труда, становление эффективной иерархической организации с функциональным, целенаправленным управлением.

Последний тезис, на наш взгляд, весьма спорный. Во-первых, индивидуализм, вне зависимости от его религиозных или светских оснований, отнюдь не меньше, чем тяга к любым формам кооперации, был необходимым качеством личности в обществе, переходном от традиционной к капиталистической фазе развития. Во-вторых, история свидетельствует, что буддизм отнюдь не подрывал важнейшие (прежде всего производственные) формы коллективной (общинной) жизнедеятельности людей. Напротив, в буддийских и других философско-религиозных системах Востока понятие личности не имеет конкретного и «четко очерченного» характера. Оно как бы растворено в более широком социокультурном и даже природном контексте.

В отличие от европейской традиции, в которой индивид ограничен временными рамками — от рождения до смерти, буддийская концепция «выводит» личностное начало далеко за пределы этих двух точек, проецируя его на состояния и до рождения, и после смерти, иными словами, связывает это начало с процессом идентификации, распространяемым на многие поко-

ления. В терминах данной концепции, подчеркивал Накамура, индивид значим прежде всего потому, что обладает метафизическим статусом «постоянной субстанции, соотносимой по вечности с богом»³⁰.

Азиатские теории личности, как отмечает П. Педерсен, в целом не придают значения индивидуализму, а главный акцент делают на социальных взаимосвязях. Психолог Ф. Сю полагает даже, что в исследованиях азиатской личности главным объектом изучения должен стать некий «психо-социальный гомеостазис»³¹. По мнению П. Педерсона, китайское понятие «жень», означающее «человек», несравненно шире понятия «личность», поскольку имплицитно отражает межличностные взаимоотношения. Ф. Сю тоже считает, что в научном смысле «жень» выше европейского понятия «личность»: представляет скорее «галилеевский», а не «птолемеевский» взгляд на личность.

Можно сделать вывод, что важнейшей особенностью азиатской личности по сравнению с европейской является ее «надиндивидуальный» характер, ее «растворенность» в поле социальных и природных связей человека, ее «открытость» и в известном смысле безграничность во времени и пространстве.

«Надиндивидуальность» восточной личности выражается, на наш взгляд, во-первых, в отсутствии четких отграничений ее от природы, в ее эластичном слиянии с иной, нечеловеческой природой; во-вторых, в ее слитности с социумом в том смысле, что она как бы переходит в иное личностное или сверхличностное состояние и в то же время содержит в себе «иноличностное» начало. Оба этих «мостика» издревле были освящены религией, философией, обрядом, традицией. В ведийской литературе человек в качестве разумного существа ставится «выше всех миров». «Вместе с тем признается, что атман (а следовательно, в какой-то мере и разум) присущ также растениям и животным. Превосходство человека над животными состоит не только в том, что он „наделен разумом в наибольшей степени“, но и в том, что его разум постоянно совершенствуется»³².

Еще более размыты грани между человеком и всем многообразием видов фауны и флоры в буддизме, который, постулируя бесконечную цепь перерождений, отождествляет всякое проявление жизни с реальным или потенциальным носителем личностного начала. Именно поэтому любая, во всяком случае животная, жизнь объявляется священной и на нее распространяется буддийская заповедь «не убий»!³³

Слияние личности с социумом и отражение этого в различных формах общественного сознания — не столько атрибут личностного уровня, сколько характерная особенность самого восточного общества, его структуры и организации, на которую в свое время обратил внимание К. Маркс. Говоря о традиционной индийской культуре, И. С. Кон пишет: «На первый взгляд, традиционная индийская философия ставит человеческое „Я“ неизмеримо выше, чем свойственно европейской культурной

традиции, придавая ему даже большее значение, чем объективному миру... Но „Я“ индийской философии — это необусловленная реальность сверхличного духа, по отношению к которому телесное и эмпирическое „Я“ занимает подчиненное положение... Индивид здесь достигает самореализации через отрицание своей эмпирической природы, путем разрыва всех конкретных связей с другими людьми, обществом, миром и своими собственными деяниями»³⁴.

Растворенность личности во «внешнем» мире — идея, важная и для дзен-буддизма. Выступая против субъектно-объектной дуальности мира, он называет этот дуализм иллюзией и учит, что «я» и «не-я» объединены в тотальности существования таким образом, что субъект уже не является самостоятельной целостностью и в реальности индивида, как такового, нет³⁵.

Указанные факторы и иные аспекты буддийского религиозного комплекса, конечно, нельзя не учитывать, изучая особенности генезиса капитализма в странах Востока, а в более широком контексте — специфику исторического развития молодых суверенных государств. Специфику эту, как отмечает Р. А. Ульяновский, составляют, в частности, «особенно застойный характер феодализма; временами относительно прогрессивное, а временами крайне реакционное воздействие конфуцианства, буддизма, ислама и многое другое»³⁶. Вместе с тем неверно и преувеличивать роль религиозного фактора, усматривать в нем главную причину социальной стагнации или общественного прогресса. С подобных методологических позиций крайне сложно было бы объяснить, почему в одних буддийских странах или общностях довольно рано началось и продолжалось развитие капитализма, тогда как другие гораздо дольше сохраняли традиционные докапиталистические социальные структуры.

Нигде и никогда религия не становилась (правда, стремилась к этому!) определяющим фактором общественного развития, хотя оказывала на него на разных этапах большее или меньшее влияние. Оно проявлялось и проявляется прежде всего в культуре народа, в духовной атмосфере, в образе жизни, в общественном сознании. Воздействуя на те или иные сферы, включая экономику и политику, религия тем самым вносила свой вклад в определение «лица» общества, в особенности его развития и на Востоке, и на Западе и внутри каждого из этих огромных ареалов цивилизации.

Таким образом, буддизм не мог стать катализатором экономического развития, но в то же время не выступал и в роли единственного тормоза зарождения и роста в обществах Востока капиталистических отношений. Подобно другим мировым религиям, он, трансформируясь и приспособляясь к возникающим общественным условиям, «благословлял» наступление новых исторических этапов, иногда был знаменем исторически прогрессивных политических течений. Это вызвано тем, что буддизм, включивший в себя ценности «надэтнического» и «над-

странового» плана, объективно и исторически служил интеграции самых разнородных этнокультурных общностей, нередко в прошлом становился духовным выразителем протеста угнетенных классов и слоев общества. С учетом этих аспектов следует объяснять значение религиозных символов и роль левого крыла буддийского духовенства в антиимпериалистической, национально-освободительной борьбе.

В странах современного Востока вопрос о влиянии буддизма на социальный прогресс не может рассматриваться абстрактно, вне связи с характером общественного развития конкретной страны, с классовой природой и политической направленностью тех социальных сил, которые апеллируют в своей борьбе к буддийской символике и религиозным чувствам народа. В условиях капиталистического развития буржуазия для подкрепления своих позиций использует буддизм в широком идейно-политическом спектре — от либерально-реформистских установок до реакционно-националистических платформ. При этом политизация буддийского духовенства также далеко не однородный процесс; он определяется двумя главными ориентациями: консервативно-традиционалистской и реформаторско-модернистской. Модернизация сангхи, «размывание» строгих правил «винайи», освоение труда, все это идеологически отражается в различного рода популистских концепциях, требующих отнюдь не однозначной оценки ³⁷.

Вопрос, не разрешимый в рамках буржуазной социологии, нужно сформулировать по-иному: какую политику должны проводить передовые социальные силы, чтобы религия не только не мешала социальному прогрессу, но и в какой-то мере «работала» на него? Опыт, накопленный в этой области в странах реального социализма и в ряде освободившихся государств, служит залогом достаточно полного и правильного ответа. Религия как социальный институт и форма общественного сознания по своей природе антагонист социального прогресса. Но религиозные чувства верующих и духовенства могут служить сильным рычагом социальной мобилизации на решение тех задач, которые самым прямым образом связаны с социально-прогрессивным развитием отдельного общества и всего человечества. Именно так марксисты подходят к проблеме союза с верующими и в процессе национальной реконструкции освободившихся стран Востока, и в деле решения самой жгучей проблемы современности — обеспечения прочного мира и предотвращения всемирного термоядерного пожара.

В. И. Ленин настоятельно рекомендовал коммунистам проявлять особый такт в отношении национальных и религиозных чувств, традиций и обычаев народов Советского Востока. «Больше мягкости, осторожности, уступчивости по отношению к мелкой буржуазии, интеллигенции и особенно крестьянству» ³⁸, — писал он. Революционная практика теперь уже в ряде стран социализма подтвердила правильность вывода марксист-

ма-ленинизма о том, что наиболее действенный путь преодоления религиозного сознания — сужение и устранение его социальных истоков в ходе осуществления коренных социалистических преобразований. Привлечение масс верующих и буддийского духовенства к созидательной деятельности, к строительству социализма — важный аспект политики, проводимой сейчас правящими партиями Вьетнама, Лаоса и Кампучии.

¹ См.: С. И. Брук. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1981.

² Отметим лишь, что обществоведы-марксисты выступают против расширительного толкования буддизма рядом зарубежных авторов, отождествляющих его с идеологией, образом жизни, культурой. Констатируя, что буддизму, как и любой другой религии, присуща вера в сверхъестественное, следует, однако, подчеркнуть, что в нем этот признак выражен менее отчетливо, в большей мере опосредован, чем, скажем, в христианстве. Родившись в индийском обществе с его кастовой системой как антипод брахманизма, освящавшего эту систему, буддизм провозглашал идеалы равенства и освобождения от страданий не в «царстве небесном», а на «грешной земле». Стержнем его представлений стало учение об истоках страданий и практических путях их преодоления, о духовном самосовершенствовании человека, поиск наиболее разумных нравственных отношений со всем многообразием явлений окружающего мира. Говоря словами С. А. Токарева, характеризующими сущность любой религии, буддизм «есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу — по поводу представлений о боге (богах)». Методологически важен для понимания его социальных функций, на наш взгляд, и другой тезис С. А. Токарева — огромное значение для содержания религиозных представлений имеет то, «какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни» (см.: С. А. Токарев. О религии как социальном явлении (мысли этнографа). — «Советская этнография». 1979, № 3, с. 91—92; см. также: В. И. Корнев. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983; В. Л. Шейнис. О критериях социального прогресса в развивающихся странах. — «Народы Азии и Африки». 1981, № 5).

³ А. Шопенгауэр. О воле в природе. Т. 3. М., 1903, с. 986.

⁴ M. Weber. The Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe, 1960, с. 330.

⁵ Г. Корф. Критика теорий культуры Макса Вебера и Герберта Маркузе. М., 1975, с. 8—9.

⁶ Buddhism and Culture. Ed. by Susumi Yamaguchi. Kyoto, 1960, с. 92.

⁷ Там же, с. 103.

⁸ T. Ling. Buddhist Revival in India; Aspects of the Sociology of Buddhism. N. Y., 1980, с. 100.

⁹ Psychological study of Theravada Societies. Leiden, 1975, с. 3.

¹⁰ D. E. Smith. Religion and Politics in Burma. Princeton, 1965, с. 324.

¹¹ См., например: K. Singh. Indian Society and Social Institutions. Prakashan Kendra, 1982, с. 219, 407.

¹² Г. Мюрдаль. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972, с. 133.

¹³ См.: E. F. Schumacher. Small is Beautiful: A Study of Economics as a People Matter. L., 1975.

¹⁴ В основе такой «посттрадиционной», хотя и досовременной экономики должна лежать «промежуточная технология», находящаяся как бы на полпути между обычными технологическими приемами крестьян и ремесленников и экспортируемой технологией индустриально развитого Запада. Источниками ее могут быть усовершенствованные «аборигенные» способы и технические приемы производственной деятельности, затем приспособленная к нуждам развивающихся стран, устаревшая технология, сохранившаяся в странах Запада с ранних этапов их индустриализации, наконец, разработка новых форм «про-

межучточной технологии», в соответствии с предъявляемыми к ней современными требованиями.

¹⁵ E. F. Schumacher. *Small is Beautiful...*, с. 52.

¹⁶ E. F. Schumacher. *Small is Beautiful...*; он же. *The Age of Plenty: A Christian View*. Edinburgh, 1974.

¹⁷ См.: T. O. Ling. *Buddha, Buddhist Civilizations in India and Ceylon*. L., 1973, Ch. 4.

¹⁸ К. Маркс. Экономические рукописи 1857—1859 годов.—Т. 46. Ч. 1, с. 504.

¹⁹ Более подробно концепция Э. Шумахера анализируется в кн.: Б. С. Старостин. *Социальное обновление: схемы и реальность (Критический анализ буржуазных концепций модернизации развивающихся стран)*. М., 1981, с. 162—170.

²⁰ Известный американский антрополог М. Спиро в качестве концептуальных координат предлагает выделить четыре типа буддийских верований, характерных для различных слоев бирманского общества. Карматический — вера не столько в нирвану, сколько в возможность улучшения кармы индивида и обеспечение тем самым условий для его более благоприятных воплощений в будущей жизни; нирванический — «религия радикального спасения», вера прежде всего в достижение нирваны; апотропеический — религия «магической защиты»; эзотерический — религия хилиастических ожиданий (см.: M. Spiro. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. L., 1971, с. 66—190).

²¹ Этого тезиса придерживается известный религиовед С. А. Токарев (см., в частности: С. А. Токарев. *О религии как социальном явлении*).

²² Ф. Энгельс. Письмо Фридриху Греберу, 15 июня 1839 года.—Т. 41, с. 404.

²³ Th. Stcherbatsky. *The Buddhist logic*. Vol. 1. N. Y., 1962, с. XII.

²⁴ М. А. Хевеши. *Методологические проблемы типологии религии*. [Рец. на кн.:] И. Лукач. *Пути богов*. Будапешт, 1978.—«Вопросы философии». 1979, № 10, с. 143.

²⁵ A. D. Smith. *Social Change: Social Theory and Historical Processes*. L.—N. Y., 1976.

²⁶ Н. И. Конрад. *Очерк истории культуры средневековой Японии*. М., 1980, с. 115.

²⁷ M. Nash. *Golden Road to Modernity*. N. Y., 1965, с. 160.

²⁸ M. Spiro. *Buddhism and Society...*, с. 456—457.

²⁹ В. И. Корнев. Сангха и ее роль в современном Таиланде.—*Религия и общественная мысль народов Востока*. М., 1971, с. 94.

³⁰ H. Nakamura. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet*. Japan. Honolulu, 1964, с. 46.

³¹ F. L. K. Hsu. *Psychological Homeostasis and Zen: Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology*.—«*American Anthropologist*». 1971, № 73, с. 23—24.

³² Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972, с. 74.

³³ См.: *A Manual of Abhidhamma*. By Narada Thera. Rangoon, 1970, с. 233—236.

³⁴ И. С. Кон. *Открытие «Я»*. М., 1978, с. 139—140.

³⁵ См.: D. T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism*. 2nd Ser. L., 1974, с. 277—279.

³⁶ Р. А. Ульяновский. *Современные проблемы Азии и Африки*. М., 1978, с. 120.

³⁷ См., например: И. В. Всеволодов. *Бирма: религия и политика (Буддийская сангха и государство)*. М., 1978; В. И. Корнев. *Тайский буддизм*. М., 1978; В. И. Корнев. *Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии*; Н. Н. Бектимирова. *Буддийская сангха в независимой Кампучии*. М., 1981; Э. Д. Талмуд. *Общественно-политическая мысль Шри Ланки в новое время*. М., 1982; А. Н. Кочетов. *Буддизм*. М., 1983; В. Г. Хорос. *Идейные течения народнического типа в развивающихся странах*. М., 1980.

³⁸ В. И. Ленин. *Товарищам коммунистам Азербайджана, Грузии, Армении, Дагестана, Горской республики*.—Т. 43, с. 199.

А. А. Кара-Мурза

РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ В СТРАНАХ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ

Современная Тропическая Африка предоставляет исследователю редкую возможность непосредственно наблюдать процесс зарождения философской мысли, который в иных регионах мира отстоит от нас на века и с трудом поддается реконструкции. Действительно, XX столетие стало переломным в развитии духовной культуры африканских народов. Насильственное «осовременивание» континента, явившись переворотом в общественном бытии, казалось, создало условия для преодоления традиционного мифологического сознания и его перехода в новое качество.

Между тем даже в сегодняшней Африке отмечается незрелость философской мысли, что дает повод некоторым исследователям подвергать сомнению сам факт ее существования. Отделение философии от дофилософских форм сознания — процесс длительный и противоречивый, и нужно прежде всего выяснить причины, по которым возможность становления африканской философии в XX в. не была полностью реализована. Собственно, главный идеологический фактор, блокирующий самоопределение любой философии, хорошо известен — это религия. Поэтому изучение вопроса о генезисе философии во многом сводится к выяснению взаимоотношений знания и веры, рационального и иррационального. В соответствии с задачами данного раздела книги речь пойдет о трансформации традиционных политических идей в ходе взаимодействия западной и африканской культур (главным образом в регионе Западной Экваториальной Африки) и о преломлении этих идей в новых африканских религиозно-политических и политико-философских концепциях, созданных в колониальный и постколониальный периоды¹. Такой анализ следует, видимо, начать с описания автохтонных воззрений на природу и функции власти, т. е. с описания того мировоззренческого субстрата, из которого в дальнейшем здесь развились современные формы политической идеологии.

Духовная культура народов Западной Экваториальной Африки доколониального периода достаточно хорошо изучена². Исследователи единодушны в том, что в мировоззрении местных банту представление о сакральном характере власти возж-

дя занимало одно из центральных мест. Он считался посредником в общении с духами умерших предков, от которых якобы зависело благополучие племени, и на этом основании наделялся неограниченной властью. В этой мифологической системе вера в сверхъестественное тесно переплеталась с рациональными элементами, связанными с обобщением и систематизацией социального опыта. Власть вождя была предметом не только почитания, но и общественной регуляции и контроля: если становилась очевидной его неспособность выполнять свои функции, он подвергался ритуальному убийству или изгнанию. У наиболее развитых народов региона (например, баконго) действовал более сложный механизм замены «священного лидера». В критические моменты, когда под угрозой оказывалась безопасность общества (во время войн или массовых эпидемий), любой человек, даже самого низкого происхождения, убедивший соплеменников в своих сверхъестественных способностях, мог объявить себя «пророком» (нгуンза) и встать во главе движения, направленного на выработку коллективного иммунитета против зла и болезней. В таком случае уже не вождь, а нгуンза становился «законным лидером», однако и он мог быть смещен, если его деятельность переставала быть эффективной, в результате нового массового движения.

Эти воззрения, обрисованные нами в предельно общей форме, бытовали к тому моменту, когда в последней трети XIX в. Экваториальная Африка стала объектом интенсивной экспансии христианских миссионеров. Уже к началу нашего столетия в регионе были созданы десятки миссий — бельгийских, французских, португальских католиков, а также протестантов разного толка из Англии, США, скандинавских стран. Тем не менее в течение долгого времени попытки христианизации местного населения не приносили заметных успехов.

«Туземцы всячески уклоняются от контактов с белыми» — подобное заключение стало едва ли не общим местом в дневниках и письмах первых миссионеров. Некоторые авторы сразу указывали и на причины такого положения. «Африканцы считают белого человека демоном», — писал английский баптист Г. Ричардс³. Есть немало свидетельств, что в сознании африканцев миссионеры были злыми духами (ндюки), заманивающими, а затем пожирающими людей, а миссионерские книги — фетишами (нкисси), обладание которыми способно навлечь порчу⁴.

Конечно, то, что на уровне массового восприятия приобрело мистическую окраску, имело под собой вполне реальную основу: племенная верхушка почувствовала в миссионерах конкурентов и опасалась за свои привилегии. Оттого-то «официальная идеология» и не замедлила отреагировать на появление альтернативной власти. Миссионеры были введены в традиционный пантеон мистических существ, заняв в нем место представителей сил зла в их крайнем воплощении. Вожди строго

табуировали все контакты с ними, демонстративно выступив в роли защитников общественного благополучия.

К началу нашего столетия «непроницаемость» африканских воззрений для христианской теологии заставила миссионеров изменить тактику. В верхах церковной иерархии было принято решение о создании так называемых христианских деревень — своеобразных колониальных хозяйств, где население находилось бы в полной личной зависимости от миссионеров, что, в свою очередь, давало бы возможность форсированно воздействовать на их сознание⁵. Такие деревни заселялись невольниками, перехваченными у арабских работорговцев, или же детьми-сиротами, взятыми миссионерами на воспитание. В любом случае обращению в христианство подвергались прежде всего те африканцы, которые утратили связь с общиной, вышли из-под контроля племенных вождей, а потому были в немалой степени предрасположены к усвоению новых норм хозяйственной и духовной жизни. Не меньшее значение имело и другое. Миссионеры, подвергавшие новообращенных жестокой эксплуатации, выступили тем не менее гарантами относительного благополучия бывших париев, а стало быть, «законными вождями» в их глазах, вписавшись, таким образом, в контекст местных представлений о «праведной власти».

Конечно, речь пока шла о христианизации небольших групп «туземцев», по каким-то причинам выпавших из орбиты традиционного жизненного уклада. Уже в начале XX в. стремление святых-отцов раздвинуть пределы своего влияния столкнуло две социальные силы, претендующие на идейное руководство, — миссионеров и племенных вождей, и этот новый конфликт принял широкие масштабы.

В научной литературе, похоже, не до конца выявлены причины, а также механизм массовой христианизации африканского населения. В связи с этим обратимся к записям одного из участников тех событий, Генри Ричардса, который на рубеже столетий проповедовал христианство в районах нижнего течения р. Конго. Дневники этого английского баптиста содержат едва ли не самую детальную характеристику интересующих нас явлений.

Когда в конце прошлого века Г. Ричардс обосновался в районе Мбанза-Мантеке, он встретил враждебный прием. Вожди наложили запрет на посещение миссии, и долгое время в школе Ричардса учились лишь несколько рабов, купленных на невольничьем рынке. Но через шесть лет после основания миссии в районе вспыхнула эпидемия. Авторитет племенной верхушки быстро упал: вожди и знахари оказались бессильными перед бедствием. В этих условиях быстро распространились слухи о медицинских познаниях миссионера, и вскоре запрет на общение с «демоном» был нарушен. Сотни людей приходили к нему, демонстративно уничтожали ранее чтимые фетиши и кричали: «Скажи, что мы должны сделать, чтобы спастись!». За короткое

время Ричардс, организовавший медицинскую помощь больным, сумел обратить в христианство более семисот человек. «Паразитально,—писал он,—но Мбанза-Мантеке не является более страной язычников. Теперь это самая христианская страна из всех, которые я когда-либо видел»⁶. В критической ситуации африканцы увидели в Ричардсе «пророка», способного одолеть эпидемию, т. е. более могущественного, чем прежняя власть.

В том, что именно врачебные навыки помогли Г. Ричардсу стать «пророком», убеждает короткий эпизод, удивительный по своей простоте и наглядности. Один из вождей упорствовал в приверженности традиционным культам, представляя серьезную оппозицию «цивилизаторской» деятельности миссионера. Однажды у вождя началась мучительная зубная боль; местные знахари были не в силах ему помочь, а Ричардс вылечил больного. Придя домой, тот приказал сжечь все фетиши и заявил, что принимает веру белого человека⁷. Аналогичные случаи, когда пришельцы были неожиданно для себя «обожествлены» африканцами, описаны португальскими, бельгийскими, шведскими миссионерами-врачами, работавшими в самых разных местах Экваториальной Африки.

Таким образом, не христианская теология сама по себе, а побочный продукт христианизаторской деятельности — использование приемов научной медицины — нанес первый удар по традиционной мировоззренческой системе. Вообще западная наука сыграла в колониях несвойственную ей роль. Будучи навязана местному населению извне, она, естественно, не вызвала ни соответствующих изменений в характере африканского мышления, ни появления местной социальной группы, для которой теоретико-познавательная деятельность стала бы профессией. Более того, наука в данном случае вела к утере контроля над усложнившейся социальной практикой. Продемонстрированные миссионерами научные достижения оказались едва ли не самыми пугающими элементами тех отчужденных общественных сил, которые теперь господствовали над африканцами в их повседневной жизни и были обожествлены ими. Другими словами, наука способствовала «прорыву» мифологии не в философию (как это было в истории при других обстоятельствах), а в религию, ибо в зависимом обществе мировоззренческая потребность африканцев в объяснении новых социальных явлений (в том числе «чудес науки») не могла реализоваться в каких-либо иных формах.

Логика развития эксплуататорских отношений в системе колониализма неизбежно вела к укреплению христианства в качестве господствующей идеологии нового общества. Это не означало, конечно, что насаждение новой религии не встречало противодействия со стороны определенных социальных сил. Утратившая былые привилегии традиционная африканская элита — вожди, знахари и т. д. — не оставляла попыток перехватить инициативу. Одни из них уповали на привычные маги-

ческие приемы. Колдун по имени Эпикилипикили создал в районе Касаи тайное общество фетишистов, стремившееся открыть чудодейственные средства для нейтрализации силы белых. Деятельность общества представляла собой крайнюю форму традиционалистской ортодоксии, не признававшей никаких заимствований у европейцев⁸. Другие не были столь категоричны, полагая, что «могущественные фетиши белых» можно поставить себе на службу. Многие знахари, стремясь постичь тайну власти пришельцев, стали использовать в своей практике предметы, ранее принадлежавшие миссионерам или просто европейцам. Такими «заморскими вещами» могли быть железные замки, ржавое оружие, спички и даже пустые консервные банки. Некоторые знахари совершали длительные путешествия в христианские миссии, чтобы «освятить» принесенные с собой предметы, которые после этого якобы приобретали чудесные целительные свойства⁹. Однако традиционалистская культовая практика явно проигрывала в сравнении с планомерной и хорошо организованной деятельностью миссионеров и была исторически обречена.

Тотальной христианизации колоний пыталась помешать и антиклерикальная оппозиция в метрополиях, однако влиятельным католическим кругам Бельгии, Франции, Португалии удалось добиться превращения Центральной Африки в подлинную «страну миссий». Высокоставленный бельгийский чиновник А. Делькоммюн, выражая официальную точку зрения, писал: «Те из колониальных функционеров, которые являются атеистами, социалистами и т. д., не должны стремиться к распространению в Бельгийском Конго своих идей, доступных лишь цивилизованным народам. Наша колония не может стать очагом раздора. Подлинным колонизаторам, осознающим величие возложенной на них задачи, надлежит в Бельгии оставить свои философские споры, ибо для колонии это лишь пустые слова»¹⁰. Таким образом, «цивилизаторская миссия» была сведена к насаждению в Африке предельно консервативных форм западно-европейской идеологии. Это, по-видимому, также было одной из основных причин, затормозивших вызревание философии в порабощенных странах. Ведь долгое время все формы теоретическо-рефлексивной деятельности африканцев могли развиваться исключительно в рамках христианской теологии. Однако простая констатация этого факта для историка философии мало что дает. В частности, нельзя обойти вниманием вопрос о существенных различиях в просветительской деятельности католических и протестантских миссионеров. Дело в том, что, несмотря на все старания и тех, и других ограничить интеллектуальное развитие африканцев, последние все же получали разную степень той «мыслительной свободы», которую Гегель считал важнейшим условием становления философского мышления.

С первых лет работы в Африке и католические, и протестантские миссионеры приступили к подготовке местной привилеги-

рованной прослойки, призванной выполнять роль посредника во взаимоотношениях с населением. Создание новой африканской элиты определялось одинаково прагматическими целями, однако методы обучения существенно различались. Так, на уроках «слова божьего» в католической школе миссионер задавал вопрос, сам же отвечал на него, и этот ответ учащиеся обязаны были запомнить и воспроизвести сначала по частям, а затем целиком. Учеба сводилась к механическому заучиванию канонических священных формул, не подлежащих какому-либо самостоятельному осмыслению¹¹. Иными были приемы у протестантов. Там пастор зачитывал отрывок из Библии, после чего любой ученик мог взять слово и объяснить этот отрывок так, как подсказывало ему «внутреннее чувство». Библия считалась единственным авторитетом, а ее свободная интерпретация даже поощрялась¹². Подобные различия нельзя объяснить лишь доктринальными расхождениями двух направлений христианства. Большое значение имели политические мотивы.

В колониальный период Западная Экваториальная Африка была сферой влияния держав, принадлежавших к католическому миру. Протестантские миссии, несмотря на кажущуюся лояльность, находились в более или менее открытой оппозиции к администрации, будь то бельгийские, французские или португальские власти. В межимпериалистическом соперничестве важная роль отводилась местной элите, и если католики пытались привить африканским христианам религиозно-почтительное отношение к метрополии, то протестанты были заинтересованы в обратном. Поклонению католической метрополии англичане, американцы или шведы стремились противопоставить культ своего отечества, и это уже несло в себе известный оппозиционный заряд¹³. Отсюда заметные различия в социальной и идеологической активности центральноафриканской интеллигенции, воспитанной разными духовными наставниками.

В среде африканской католической интеллигенции получили широкое распространение концепции «ученичества», призывавшие «идти на выучку к белым», искать ответы на мировоззренческие вопросы у миссионеров. Эти настроения выразил первый конголезский католический священник Стефано Каозе, который, называя христианскую теологию «наукой наук, глубочайшей из наук, способной успокоить душу человека», писал в 1910 г.: «О, поистине ты, негр, самый падший из всех людей... Помни! Никогда не сравнивай свой ум с умом белого человека, на которого лично я не могу смотреть без трепета»¹⁴.

Значительно динамичнее была воспитанная в более благоприятном духовном климате протестантская конголезская интеллигенция. Однако долгое время оппозиционный потенциал этой социальной группы не имел выхода: в ее сознании антиколониальные настроения парадоксальным образом сочетались с верой в своих учителей — протестантских миссионеров, которые еще сохраняли ореол «пророков». Для радикальной смены

идейного руководства должна была сложиться чрезвычайная обстановка.

В начале 1921 г. очередной экономический кризис достиг Центральной Африки. Он особенно больно ударил по населению относительно развитых районов Атлантического побережья, заселенных баконго. Резкое ухудшение положения местных жителей усугубилось массовыми эпидемиями, с которыми миссионеры не всегда успешно справлялись. Африканцы стали все более открыто выражать сомнение в «истинности белых пророков»; участились случаи погромов миссий. В этой критической ситуации в районах нижнего течения Конго возникло мощное религиозное движение. На роль пророка был выдвинут молодой христианин Симон Кимбангу¹⁵.

За новым нгуной стояла группа радикальных представителей африканской протестантской элиты (городских и сельских учителей, миссионерских помощников и т. д.), стремившихся к социальному лидерству, освобождению от опеки белых и изгнанию их из страны. Главная ставка делалась на возвеличение Кимбангу. Для этого руководители движения распускали слухи о его сверхъестественных качествах, способности исцелять больных и воскрешать умерших, о неуязвимости для пуль и т. д. Они не останавливались и перед мистификациями, специально подбирая «пациентов» для пророка, а иногда и сами выступали в их роли во время «чудесных исцелений»¹⁶.

Экзальтированная толпа обрушилась на «лжепророков» — белых миссионеров и чиновников и их «фетиши» — церковную утварь, книги, личные вещи. Однако колониальные власти быстро перешли в контрнаступление, продемонстрировав преимущество регулярных войск перед фанатизмом безоружной толпы, уповавшей исключительно на сверхъестественные качества пророка. Народные выступления были жестоко подавлены. В период массовых репрессий, когда Кимбангу вынужден был скрываться от ареста, многие участники движения пришли к выводу о бесперспективности борьбы против «белых»¹⁷. Перед идеологами кимбангизма встала задача объяснить причины поражения, а также реабилитировать самого пророка. Они пытались интерпретировать факт его бегства как несомненное доказательство харизматических свойств личности. Образная фантастическими подробностями, распространялась весть о том, что, когда на Кимбангу надели наручники, они порвались, словно паутина. По другой версии, пророк, после того как солдаты окружили его хижину, воспарил на небо¹⁸. Однако мобилизующей силы это новое мифотворчество иметь, конечно, не могло. Ситуация требовала выработки нового идеала «праведной власти». Так уже в ходе движения на передний план выдвинулась идея об «освободительной миссии черных братьев из Америки». Она быстро обрела популярность, ибо в народном сознании Америка была страной негров, которые много лет назад покинули свою африканскую родину¹⁹.

Из тактических соображений призыв к помощи американских негров долгое время приписывали Кимбангу: «Не оставляйте пророческой деятельности! Даже если многие сотни арестованы и посажены в тюрьму, не беда: за нами Америка!»²⁰. Идеологи «второго пришествия» черных американцев публично заявляли, будто слышали от пророка и такие слова: «Столько лет бельгийцы управляют нами, но до сегодняшнего дня они так ничего и не сделали. Но скоро войной на них пойдут американцы и они станут править нами!»²¹.

Таким образом, уже в начале 20-х годов наметились две тенденции в идеологии освободительного движения: одна — консервативная, направлявшая оппозиционную активность в теологическую сферу, другая — радикальная, связанная с поисками реальных альтернатив колониализму, хотя и выступавшая еще во многом в сфере конструирования разного рода социальных утопий. В каждой конкретной концепции эти тенденции тесно переплетались, но совершенно очевидно, что лишь победа второй могла в перспективе вывести концепцию на уровень политической философии.

После разгрома кимбангизма и ареста пророка идеологи теологического течения продолжили разработку культа местного мессии, призванного освободить Африку. Претензия на выработку особой афро-христианской теологии была высказана в публичном обращении к колониальным властям: «Наш божий посланник (Кимбангу. — А. К.) арестован, но он недолго будет оставаться в ваших руках. Если вы захотите его убить, он перейдет в другого. У вас был Иисус, которого тоже предал за тридцать монет один из собратьев²². Иисуса больше нет, но у вас есть папа и священники, значит, он миллион раз воскрес. У нас будет то же самое. Если уйдет Кимбангу, найдутся другие, чтобы его заменить»²³.

Во многих районах Французского и Бельгийского Конго, а также в Северной Анголе объявилось сразу несколько претендентов на роль преемника Кимбангу. Наиболее известный из них — Себулоне Нсонде утверждал, что для переговоров с богом и Кимбангу он летал к ним на аэроплане и те благословили его освободить народы Центральной Африки²⁴.

Популярность новых пророков временами была весьма значительной, но инспирированные ими вспышки протеста носили, как правило, локальный характер. Мощное движение могло вновь возникнуть лишь при крайнем обострении противоречий колониального общества. Такая ситуация сложилась в Бельгийском Конго в годы второй мировой войны. 28 мая 1940 г. Леопольд III подписал капитуляцию и Бельгия перестала существовать как самостоятельное государство. Слухи об этом достигли колонии и поразили воображение африканцев. То, что власть бельгийцев рухнула где-то в далекой «Мпуту» (Европе), не имело принципиального значения. Гораздо важнее был сам факт поражения метрополии, ибо он доказывал, что существу-

ет реальная сила, более могущественная, чем нынешняя власть.

После первых же известий об оккупации метрополии фашистами население целых районов Бельгийского Конго бежало в леса, чтобы не подчиняться более «ложной власти» и дожидаться ее полного краха. Резко усилилась роль традиционных культов: знахари и колдуны старались приписать себе заслугу победы над «бельгийцами». Возникли и новые синкретические секты. Жители территорий Масиси и Лубуту прислушались к призыву некоего «ясновидца», объявившего себя «вторым Христом», убили нескольких бельгийцев и бросили работу на колониальных плантациях. В районе Луози воинственная секта базимпанги призвала к вооруженной поддержке немецких войск, которых ждали со дня на день. Сектанты рассчитывали, что в благодарность за помощь гитлеровцы провозгласят Симона Кимбангу королем Конго²⁵.

Наибольший размах приняло в те годы движение под руководством Симона Мпади²⁶. Новый пророк объявил о создании независимой африканской церкви — Миссии негров, которая на деле являлась военной, строго иерархической организацией, члены которой осуществляли террористические акции против колониальных чиновников. Есть сведения, что С. Мпади был связан с германскими агентами в Центральной Африке, а один из его ближайших помощников выступал под псевдонимом «Гитлер»²⁷. Однако в политических взглядах Мпади, воспитанного американскими баптистами, четче прослеживается ориентация на «освободительную миссию американских негров»²⁸. Разгром гитлеровского фашизма еще более укрепил эту тенденцию: Мпади устроил всеобщее моление за скорейший приход «американских братьев». К этому событию был подготовлен специальный катехизис, в котором, в частности, говорилось: «Американцы — наши братья. Они покинули нашу страну, научились многим ремеслам и умению управлять. Вот почему, если мы, негры, хотим иметь свое государство и свою власть, надо, чтобы пришли американцы и возглавили нас. Тогда у нас будет прочная власть»²⁹. Религиозная по форме программа Мпади имела, таким образом, чисто политическое содержание, а его «церковь» являлась важным фактором международных отношений в регионе.

История освободительного движения во Французском Конго связана с именем известного африканского политического деятеля Андре Матсвы³⁰. Сам он никогда не считал себя религиозным лидером, однако незадолго до последнего ареста взял псевдоним «Кивукисси» («Спаситель»), что говорит о том, что и он понимал обязательность религиозных форм освободительной борьбы. Культ Матсвы был создан уже после его смерти: нарождающейся элите народа лари нужен был образ христианского мученика, способный увлечь массы. Быстрому распространению нового культа очень способствовало то, что после смерти Матсвы в колониальной тюрьме никто из африканцев не ви-

дел его тела. А по представлениям лари, вождь, не похороненный согласно обычаю, не считается умершим. Лари верили, что Матсва не только не умер, но активно ведет переговоры с французами о предоставлении стране независимости. После победы антигитлеровской коалиции над фашизмом многие считали, что генерал де Голль и есть Матсва, что теперь близок час его возвращения и освобождения Конго³¹. Считалось, что матсванистская секта должна подготовить его приход.

Итак, анализ организационной структуры и догматики афро-христианских церквей и сект Центральной Африки свидетельствует о том, что в их основе лежит синтез традиционных африканских и христианских верований и обрядов. Зародившись в результате острого соперничества различных социальных сил за доминирование, эти синкретические церкви сами стали важным элементом политической борьбы. Известно, например, что первый президент Республики Конго (Браззавиль) аббат Фюльбер Юлу, желая завоевать популярность у масс, активно использовал мессианский культ А. Матсвы. Президент Габона Леон Мба был одновременно первосвященником религиозного культа «Бвити». В политической борьбе в Анголе немалую роль сыграл культ местного пророка Симона Токо. Однако наибольшее политическое значение афро-христианские секты приобрели в главном очаге их распространения — Бельгийском Конго (ныне Заир)³².

В 1958 г. была легализована «Церковь Христа на Земле, основанная пророком Симоном Кимбангу». Главой секты стал один из сыновей Кимбангу, Жозеф Диангиенда. Новый подъем кимбангизма был использован политической партией «Альянс баконго». Ее лидер, будущий президент Конго Жозеф Касавубу поддерживал тесные контакты с «апостолами» Кимбангу, вернувшимися из ссылки. Диангиенда и другой сын Кимбангу, Ш. Кисолокеле, были введены в руководство «Альянса баконго». В свою очередь, лидеры кимбангистской церкви официально объявили о том, что Касавубу — преемник Кимбангу, так как «дух Кимбангу вселился в Касавубу»³³.

В последние годы колониального режима в Центральной Африке политическая идеология все явственнее высвобождалась из религиозной оболочки. Наглядным доказательством постепенной десакрализации политики служит нашумевшее в свое время «дело Канде». Летом 1957 г. в административном центре бельгийской колонии Леопольдвиле был арестован известный африканский журналист Ж.-Ж. Канде, что вызвало протест в самых широких слоях общества. Группа интеллигентов, близких к «Альянсу баконго», написала письмо генерал-губернатору. Внешне выдержанное в почтительном тоне, оно, по сути, бросало вызов администрации. Авторы «информировали» власти о том, что в связи с участвовавшими случаями «исчезновения людей» (другими словами, ареста) по Леопольдвилю поползли слухи о некоем существе «Мунделе йа Мвинда», которое бродит

ночью по городу и похищает людей. Кое-кто в городе считает, говорилось далее в письме, что бельгийские власти как-то связаны с загадочным существом и, более того, что «Мунделе» и есть сама власть. Указывая на «опасность распространения слухов», авторы предупреждали, что ситуация «чревата осложнениями»³⁴. Письмо, несомненно, угрожало возможными вспышками массовых выступлений. Потрясенные чиновники администрации сгоряча арестовали его авторов, но вскоре были вынуждены освободить и их, и журналиста³⁵.

Одним из главных лозунгов, выдвинутых националистической элитой в ходе борьбы за политическую независимость, стал лозунг о неспособности бельгийских властей обеспечить успешное экономическое развитие страны. Вот что было сказано в одной из листовок: «Вы, бельгийцы, сами должны стать подданными американцев или французов! Отныне мы будем посылать нашу молодежь учиться во Францию, Америку, Россию. А вы убирайтесь вон!»³⁶. В этих словах, как нетрудно заметить, нет намёка на религию, какого-либо расчета на счастливое вмешательство сверхъестественных сил. Между тем очевидно, перед нами тот же мировоззренческий тезис о необходимости замены ослабшей власти более сильной, а следовательно, более «праведной». В этом случае политическая идея полностью десакрализована и демонстрирует рациональное освоение реального политического кризиса. Речь идет об обострении объективного несоответствия бельгийского колониального режима задачам дальнейшего социального и экономического развития Конго. Естественно, что подобная десакрализация политики наиболее отчетливо проявлялась во взаимоотношениях образованной националистической элиты и колониальных властей. Агитация на массовом уровне по-прежнему велась главным образом в религиозно-мифологических образах. Весьма часто, например, раздавался призыв к разрушению всех форм колониального управления, которые объявлялись «злыми фетишами белых»³⁷.

Завоевание политической независимости было важным этапом в эволюции представлений о «праведной» и «неправедной» власти. В странах с прогрессивными режимами религиозно-политические секты оказались, как правило, в антиправительственном лагере. Так, они спровоцировали острый конфликт в Народной Республике Конго (1977), жертвами которого стали президент Мариан Нгуаби и кардинал Эмиль Биенда; бывший президент А. Массамба-Деба впоследствии был расстрелян по обвинению в разжигании религиозного фанатизма.

В странах прокапиталистической ориентации бюрократическая верхушка религиозных сект, наоборот, поспешила объявить о том, что власть наконец-то соответствует идеалу. В то же время оппозиционные силы, идеологи движения за «подлинную независимость» продолжают оспаривать законность правящих режимов, также апеллируя к массовым представлениям о «праведной власти».

Националистическая идеология, достаточно динамичная в период борьбы за независимость и находившаяся на пути к превращению в политическую философию, став идеологией официальной, зачастую переходит на охранительные позиции. А это неизбежно активизирует элементы религии, возводит национализм в догму, в объект религиозного почитания. Новая идеологическая система все плотнее привязывается к личности конкретного лидера, культ которого становится неотъемлемой частью современного африканского национализма.

Государственной идеологией Заира провозглашен «мобутизм», который сам президент Мобуту определил как «единение африканского народа со своим главой». Средством достижения нового общественного идеала объявлена политика «возвращения к национальной подлинности» — «заирской аутентичности», которая претендует на звание политической философии. Мобуту, в частности, заявил: «Заирский эксперимент базируется на политической философии, которую мы называем аутентичностью. Это осознанное заирским народом возвращение к своим истокам и ценностям предков»³⁸. Президент подчеркивает при этом: «Мы не собираемся слепо возвращаться ко всем без разбора традициям предков. Мы просто хотим выбрать из них те, которые наилучшим образом отвечают требованиям современности, способствуют прогрессу, созданию подлинно заирского образа жизни и мышления»³⁹.

Тем самым правящая верхушка дает ясно понять, что оставляет за собой право решать, что является подлинно «аутентичным», а что таковым не является. Недаром заирская оппозиция назвала кампанию поисков аутентичности «великой мистификацией», призванной укрепить власть бюрократической элиты, и в первую очередь самого президента⁴⁰. То, что центральная идея этой демагогической кампании — именно идея всемерного укрепления «священной» власти единоличного правителя, подтверждают следующие слова Мобуту: «В наших традиционных обществах в одной деревне никогда не было двух вождей — властвующего и оппозиционного. Были, правда, конфликты между деревнями и даже кровавые схватки, но лишь только все улаживалось, выдвигался один вождь — единый для всех. Это и есть африканская аутентичность»⁴¹.

В целях укрепления личной власти Мобуту стремится заручиться поддержкой руководителей крупнейших афро-христианских сект Заира и, в частности, регулярно посещает главу кимбангистов Диангиенду. Обращается он за поддержкой и к католической церкви, которая официально объявила, что его власть «от бога». Свою ревностную приверженность католическому вероучению Мобуту всячески подчеркивал во время визита в Заир в 1980 г. римского папы Иоанна Павла II. Все это, однако, не мешает президенту носить традиционные символы власти племенного вождя — шапочку из шкуры леопарда и жезл из слоновьего бивня. Если к этому добавить, что Мобуту часто при-

бегают к советам традиционных знахарей, то станет ясно, что, привлекая на свою сторону идеологов различных религиозных направлений, он рассчитывает перекрыть возможные каналы образования «альтернативной власти»⁴².

Что касается «мобутизма», то эта идеология все более превращается в государственную религию Заира. В учреждениях и школах распятия Христа и портреты римского папы заменены портретами президента. Мобуту все чаще называют «пророком», а правящую партию Народное движение революции — церковью. Даже заставка заирского телевидения изображает президента, спускающегося с небес на землю под звуки гимна. Эти настроения поощряет и сам президент, заявивший, например, что «роль политических комиссаров в мобутизме можно сравнить с ролью теологов и ученых-богословов в христианстве»⁴³.

Монополия государственного лидера на теоретизирование, «мыслительная свобода» для одного оборачивается духовным застоєм для общества. Это полностью соответствует интересам неокOLONиальных господствующих классов, которые и в современных условиях стремятся сохранить за собой интеллектуальную инициативу, контролировать надстроечные изменения в бывших колониях.

Но безусловное стремление власть имущих к мистифицированию общественных отношений не исчерпывает существа вопроса. Главное заключается в том, что рациональные политические концепции продолжают оставаться в Тропической Африке эзотерическими независимо от социальной ориентации их авторов. Политизация масс в любом случае неизбежно приобретает донаучные формы, ибо остаются в силе социальные и гносеологические предпосылки господства религиозно-мифологического сознания.

¹ По ряду причин регион Западной Экваториальной Африки представляет собой удобный объект для исследования. Он сравнительно однороден в этническом и культурном отношении; его мало коснулось влияние ислама. Наконец, Западная Экваториальная Африка является крупнейшим на континенте очагом религиозно-политических движений.

² A. Fuki a u. Le Mukongo et le monde qui l'entourait. Cosmogonie-Kongo. Kinshasa, 1969; W. Mc. Gaffey. Custom and Government in the Lower Congo. Berkeley, 1970; J. van Wing. Etudes Bakongo. Sociologie. Religion et Magie. Bruxelles, 1959; R. Widman. Trosforestallingar i Nedre Zaire fran 1880 talet. Falkoping, 1979.

³ M. Kimpinga. The Building of the First Baptist Church in the Congo.—«Cahiers des religions africaines». Kinshasa, 1971, № 10, с. 212.

⁴ «Mouvement antiesclavagiste». Bruxelles, 1908, № 1, с. 27; E. Andersson. Messianic Popular Movement in the Lower Congo. Uppsala, 1958, с. 44—45.

⁵ Вот как писал об этом крупный бельгийский теолог, глава ордена Непорочного сердца Марии Д. ван Эртселер: «Негр, предоставленный самому себе, испытывает слишком много соблазнов, мешающих ему поддаться благотворному влиянию Евангелия. Чтобы успешно влиять на негра, надо посто-

янно держать его при себе» (цит. по: M. Storme, *Konflikt in de Kasai-Misie*. Brussel, 1965, с. 321).

⁶ W. Mc. Gaffey. *Custom and Government in the Lower Congo*, с. 251; E. Andersson. *Messianic Popular Movement...*, с. 42.

⁷ M. Kimpanga. *The Building of the First Baptist Church in the Congo*, с. 213.

⁸ M.-L. Martin. *Kimbangu*. Ox., 1975, с. 37.

⁹ J. van Wing. *Etudes Bakongo...*, с. 80.

¹⁰ A. Delcommune. *L'avenir du Congo belge menagé*. Bruxelles, 1919, с. 113—114.

¹¹ «Mouvement des missions catholiques au Congo». Bruxelles, 1911, № 2, с. 85—86.

¹² «Cahiers de CEDAF». Kinshasa, 1972, № 9—10, с. 12.

¹³ Глава бельгийских иезуитов в Конго Э. ван Хенксвен докладывал в связи с этим в Брюссель: «Среди протестантских миссионеров, я этого не отрицаю, есть честные и благонамеренные люди, но при всем том обучение и воспитание ими негров совершенно антипатриотичны с нашей точки зрения и, наоборот, весьма патриотичны с точки зрения Англии. Можно услышать, как выпускники их школ говорят: „Конго, Бельгия — все это мелкие, ничтожные страны. Есть только одна великая держава на свете — Англия!“» (*Missions belges de la compagnie de Jesus*. Bruxelles, 1904, с. 34). При этом, конечно, неверно сводить социальные конфликты в центральноафриканских колониях к «пронским протестантских миссионеров», как это делает, например, апологет бельгийского колониализма, католический теолог Ж. ван Винг («Zaire». Bruxelles 1958, № 6, с. 563—618).

¹⁴ S. Kaze. *La psychologie des Bantu*.—«La revue congolaise». Bruxelles. 1910, № 4, с. 410.

¹⁵ Симон Кимбангу, по национальности муконго, родился в 1889 г. в деревне Нкамба (Новый Иерусалим). Он получил образование в английской баптистской миссии, служил миссионерским помощником. В 1918—1921 гг. работал на колониальных предприятиях. Весной 1921 г. вернулся в Нкамбу, где, согласно традиции, «ему явился бог и призвал к пророческой деятельности». В сентябре 1921 г., после разгрома религиозного движения, Кимбангу арестовали и приговорили к смертной казни, замененной пожизненным заключением. Он скончался в 1951 г. в тюрьме в Элизабетвиле.

¹⁶ Подробнее см.: А. А. Кара-Мурза. *Кимбангизм*.—«Вопросы истории». 1981, № 12. Это вовсе не означает, что врачебная практика Кимбангу объективно не дала результата, в том числе психотерапевтического. Судя по всему, он в совершенстве знал все тонкости народной медицины, ведь в его семье были опытные знахари. Пригодились ему и навыки, приобретенные в годы учебы и службы у миссионеров.

¹⁷ «Власть белых», опирающуюся на прямое насилие, африканцы Бельгийского Конго называли «Була-матарии». Первоначально это имя, переводимое как «Дробитель камней», было присвоено Г. М. Стэнли и его военному отряду. Позднее так стали обозначать бельгийский колониальный режим вообще.

¹⁸ E. Andersson. *Messianic Popular Movement...*, с. 65.

¹⁹ Такие представления развивали активисты движения паннегризма, которых было немало среди американских негров, работавших в Африке, а также выпускники местных протестантских школ. Дело в том, что именно Бельгийское Конго, по замыслу сторонников Уильяма Дюбуа, должно было стать ядром Независимого негритянского государства. Паннегриссты рассчитывали, что Бельгия, как наиболее слабая из колониальных держав, легче пойдет на соглашение, и в реализации своих проектов надеялись на поддержку правительства США (см.: *Le mouvement pan-nègre au Etats-Unis et ailleurs*.—«Congo». Léopoldville, 1922, t. 1, № 5, с. 713—727).

²⁰ C. Irvine. *The Birth of the Kimbanguist Movement*.—«Journal of Religion in Africa». Leiden, 1974, № 1, с. 53.

²¹ Там же, с. 43.

²² Осенью 1921 г., когда Кимбангу тайно вернулся в родную деревню, местный вождь Мпидо выдал его колониальным властям. Кимбангистская доктрина считает Мпидо «африканским Иудой».

²³ «Avenir Colonial Belge». Léopoldville, 18.09.1921.

²⁴ E. Andersson. Messianic Popular Movement..., с. 101—102.

²⁵ Rapport sur l'administration du Congo belge. 1939—1944. Bruxelles, 1945, с. 8—9; G. Bernard. Diversité des nouvelles églises congolaises.—«Cahiers d'Etudes Africaines». P., 1970, № 2, с. 207.

²⁶ Симон Мпади, по национальности муконго, родился ок. 1906 г. Получил образование в американской баптистской миссии, где позднее работал учителем. С 1937 г. он — член американской миссионерской «Армии спасения»; дослужился до офицерского звания. В 1949 г. был арестован, отбывал заключение в тюрьме г. Жадовиля, в мае 1960 г. накануне провозглашения независимости освобожден.

²⁷ G. J. Kaszynski. Sacral conceptions of social renewal in Africa.—«Africana Bulletin». Warsawa, 1976, № 24, с. 71; E. Andersson. Messianic Popular Movement..., с. 144.

²⁸ Все это не исключает возможности его контактов с гитлеровцами. Можно также предположить, что Мпади, претендовавший на роль «верховного правителя Конго», был даже заинтересован в слухах, будто сам «Гитлер» находится у него в подчинении.

²⁹ Documents de Simon Mpadu. Bruxelles, 1968, с. 34.

³⁰ Андре Гренар Матсва — лари по национальности, родился в 1899 г. Окончив католическую школу, он работал учителем. В 1921 г. переехал в Париж, где основал Ассоциацию выходцев из Французской Экваториальной Африки. В 1929 г. был арестован за политическую деятельность (освобожден в 1935 г.). В годы второй мировой войны служил добровольцем во французской армии. По требованию колониальных властей был вторично арестован и приговорен к пожизненной каторге. Скончался в 1942 г. (по некоторым данным, убит тюремной охраной).

³¹ M. Sinda. Le Messianisme congolais. P., 1972, с. 204.

³² По подсчетам Г. Бернара, в начале 70-х годов в Заире существовало около 500 различных афро-христианских сект и церквей (G. Bernard. Diversité des nouvelles églises congolaises, с. 202).

³³ P. Raumaekers. Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète S. Kimbangu.—«Zaire». 1959, № 7, с. 682.

³⁴ M. de Schrevel. Les forces politiques de la décolonisation congolaise. Louvain, 1970, с. 410—411.

³⁵ В настоящее время Ж.-Ж. Канде (Канде Дзамбулате) занимает пост министра информации, культуры и искусства в правительстве Заира.

³⁶ Alliance bakongo. 1950—1960. Documents. Bruxelles, 1960, с. 197.

³⁷ P. Artique. Qui sont les leaders congolais. Bruxelles, 1961, с. 299.

³⁸ Цит. по: «Remarques africaines». 1975, № 474—475, с. 12; см. также: M. Mungongo. Le general Mobutu Sese Seko parle du nationalisme zaïroise authentique. Kinshasa, 1972. Рациональный характер концепции «заирской аутентичности» стремится обосновать не только президент. Небезызвестный Н. Карл-и-Бонд в бытность свою политическим директором правящей партии Заира писал: «Аутентичность есть философская концепция, охватывающая все стороны жизни» («Salongo». Kinshasa, 6.05.1974).

³⁹ «Jeune Afrique». Tunis, 6.05.72.

⁴⁰ N. Tutashinda. Les mystifications de l'authenticité.—«Pensée». P., 1974, № 175, с. 68—81.

⁴¹ Mobutu Sese Seko. Discours, allocutions et messages. T. 1. P., 1975, с. 349.

⁴² Кстати, полное имя президента — Мобуту Сесе Секо Куку Нгбенду Ва За Банга — в переводе с лингала означает «Единственный и Вечный, Петух, который не оставляет в покое ни одной курицы». Соответствие образу сильного и праведного правителя приходится доказывать и таким способом.

⁴³ K. Adelman. The Zairian Political Party is Religious Surrogate.—«Africa Today». Denver, 1976, № 4, с. 47—58; Zaire-mobutisme.—«France nouvelle», 14.07.1975.

СОДЕРЖАНИЕ

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

I. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ)

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

II. ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ, НАУКИ И РЕЛИГИИ

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

III. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

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

CONTENTS

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

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ НА ЗАРУБЕЖНОМ ВОСТОКЕ XX век

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

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

ИБ № 15118

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

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

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