

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,  
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОМИТЕТА НАУКИ  
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**Г.Г. Соловьева, Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова,  
Е.У. Байдаров, А.С. Мансурова, Д.М. Жанабаева**

**ЗНАНИЕ И ВЕРА В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ  
КОНЦЕПТАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

**Алматы  
2014**

УДК 1/14  
ББК 87.3  
3 73

*Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии,  
политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК*

**Под общей редакцией**

**З.К. Шаукеновой**, члена-корреспондента НАН РК,  
доктора социологических наук, профессора

**Рецензенты:**

**Т.Х. Габитов**, доктор философских наук, профессор  
**С.Е. Нурмуратов**, доктор философских наук, профессор

**Авторский коллектив:**

**Г.Г. Соловьева**, доктор философских наук, профессор (руководитель) –  
предисловие, 1.1, 1.3, 1.4, заключение; **Курмангалиева Г.К.**, доктор философских  
наук, доцент – 2.1, 2.2, 2.3, 3.2; **Сейтахметова Н.Л.**, доктор философских наук,  
профессор – 2.5; **Мансурова А.С.**, кандидат философских наук – 1.2;  
**Байдаров Е.У.**, кандидат философских наук – 2.4, 3.3;  
**Жанабаева Д.М.**, докторант PhD – 3.1.

**3 73      Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и  
Запада.** Колл. монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт  
философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 254 с.

ISBN – 978-601-304-014-1

В представленной читателю коллективной монографии обсуждается ключевая для историко-философского процесса проблема соотношения знания и веры, которая становится особенно актуальной в современной ситуации глобальных социально-культурных и духовных преобразований.

Авторы используют новейший метод философской компаративистики, осуществляя в решении означенной проблемы сопоставительный парадигмальный анализ культурных матриц Востока и Запада. Выявление концептуальных структур знания и веры, составляющих ядро мировоззренческих позиций, позволяет определить условия и возможности конструктивного диалога, прежде всего, ислама и христианства, основанного на единстве и общности подходов с сохранением различий и религиозной идентичности.

Проблема соотношения знания и веры в ее историко-философской ретроспективе и в современной интерпретации вводится в казахстанский социокультурный контекст и анализируется в соотношении с национальной моделью межэтнического и межконфессионального согласия.

Книга адресована студентам, преподавателям, научной общественности, а также всем тем, кто интересуется теоретическими разработками соотношения знания и веры.

УДК 1/14  
ББК 87.3

ISBN – 978-601-304-014-1

© Институт философии, политологии  
и религиоведения КН МОН РК, 2014

## **СОДЕРЖАНИЕ**

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ.....</b>	<b>5</b>
-------------------------	----------

### **Р а з д е л 1**

#### **ЗНАНИЕ И ВЕРА: МНОГООБРАЗИЕ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ**

1.1 Знание и вера в компаративистике китайских, исламских и христианских концептов.....	14
1.2 Доминантная позиция китайской философии: семантика знания – действия и веры – надежности: от средневековья к современности.....	26
1.3 Герменевтика знания и веры в западной философии, фундированной христианством.....	53
1.4 Теоретические импликации диалога знания и веры в современной философии.....	93

### **Р а з д е л 2**

#### **ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЗНАНИЕ И ВЕРА В ПАРАДИГМЕ ВОСТОК – ЗАПАД**

2.1 Античное наследие и философско-теологический дискурс исламского и христианского средневековья.....	108
2.2 Классическая стратегема веры и знания в исламской философии и ее интерпретация в эпоху Реформации.....	118
2.3 Концептуализация единства веры и знания в постреформаторских учениях современного исламского Востока.....	140
2.4 Имам аль-Матуриди: развивая идеи ханафитского мазхаба о единстве знания и веры.....	157
2.5 Феноменология веры и знания в исламском дискурсе: традиция и модерн.....	169

### **Р а з д е л 3**

#### **ЗНАНИЕ И ВЕРА: ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО**

3.1 Духовный опыт казахского народа: концептуальная целостность матрицы «знание и вера».....	200
--	-----

3.2 Исламский концепт веры и знания в культурно-цивилизационном пространстве Казахстана.....	216
3.3 Диалектика знания и веры как теоретическая основа межконфессионального согласия в независимом Казахстане.....	228
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>244</b>
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	248
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	250
Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	252

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В современной ситуации глобализации намечаются две важнейшие тенденции: глубокая потребность в духовно-нравственном обновлении в ракурсе общечеловеческих ценностей, в системе которых вера занимает ключевую позицию, и, в то же время, потребность в разумном, рациональном обустройстве общества, в социальной онтологии, ориентированной на знание. Две извечные общечеловеческие ценности – знание и вера – в эпоху глобализации обретают особую значимость, обнаруживая при этом множество неоднозначных возможностей герменевтики их соотношения с позиций Востока и Запада.

Казахстан, будучи евразийской державой, расположенной на перекрестке мировых цивилизаций, осуществляет историческую миссию диалога культур, сочетая опыт Востока и Запада, многообразие понимания знания и веры как основы культурной идентичности. Компаративистское прочтение восточных и западных традиций толкования знания и веры получает в этой связи безусловную актуальность.

Лейтмотивом монографии является компаративистское исследование и анализ многообразия культурных подходов на Востоке и Западе по проблеме соотношения знания и веры, что становится особенно востребованным в эпоху глобализации, когда на повестке дня стоит первостепенная задача формирования планетарной этики с императивами согласия, взаимопонимания и толерантности. Цель исследователей определяется также необходимостью разработки новой матрицы глобализационного процесса, которая противостояла бы реально сложившейся ситуации вестернизации, поглощения и ассимиляции всех культурных различий. Новая модель должна ориентироваться на единство через сохранение многообразия культурных подходов, прежде всего, различий в понимании соотношения знания и веры, что соответствует идеям Президента Казахстана Н.А. Назарбаева о созидании новой архитектоники мира с императивами согласия и взаимопонимания.

В монографии исследуется природа феноменов знания и веры в социокультурных контекстах Востока и Запада, включая современный глобализационный дискурс; анализируются трансформации исламской, китайской и западной традиций в связи с запросами и вызовами эпохи глобализации, выявляется общее основание в понимании фе-

номенов веры и знания как ценностных парадигм Востока и Запада, а также их несоизмеримость и несводимость друг к другу; доказывается, что для современного мира с его нарастающими темпами глобализации ключевым импульсом становится сохранение культурных, этнических и цивилизационных различий, достижение единства стран и народов при безусловном сохранении их уникальности, т. е. культурного многообразия человеческого сообщества. Именно знание и вера в многообразии их соотношений составляют ядро мировоззрения, системы ценностей, цивилизационной идентичности.

В казахстанской гуманитаристике компаративистский анализ восточных и западных концептов соотношения знания и веры осуществляется впервые. Новизна подхода сравнительно с исследованиями в ближнем и дальнем зарубежье определяется по трем главным позициям: во-первых, разрабатывается методология философской компаративистики с учетом концептуальных трансформаций, вызванных эпохой глобализации; во-вторых, дается всесторонний историко-философский анализ соотношения знания и веры в различных исторических контекстах с выходом в современный философский дискурс (неоконфуцианство, исламский и христианский экзистенциализм, концепция евроисламского диалога); в-третьих, исследование осуществлено с точки зрения запросов современного казахстанского общества, т. е. приоритетной значимости диалога исламской и христианской традиций в их отношении к светским ценностям, последующего укрепления реальной структуры диалога и доверия, что соответствует идеям Президента Казахстана Н.А. Назарбаева о глобальном диалоге религиозных и светских ценностей.

Можно поэтому утверждать, что проект, результаты которого легли в основу книги, открывает новые страницы в казахстанской гуманитаристике: философская компаративистика. Звучит впечатляюще. Но тут же возникают сомнения. Разве философия со дня своего рождения не была компаративистикой, внутренним диалогом, сократической беседой, погоней за неуловимой Птицей-Истиной? И разве не называли ее алетейей, т. е. открытием тайного и сокровенного, укрывшегося в молчаливом упорстве данности, обыденности? И все же как особое направление философской деятельности компаративистика – дочь нашего времени. Она опирается, конечно, на многотысячный опыт диалогической философии, но привлекает и новейшие методы, прежде всего, восточной философии, ориентированной на герменевтический строй сознания, современной философской герменевтики Георга Гадамера, структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра и семиологии Ролана Барта.

В компаративистике, сопоставительном исследовании, речь идет о том, чтобы сблизиться, сойтись мыслями с другим человеком, другой культурой, чаще всего, чуждой и незнакомой. Можно спросить: зачем? Не лучше ли просто пройти мимо, вернее, проскользнуть незамеченным, чтобы не тратить впустую сил, которых не так уж много отпущено в жизни? Но, чтобы хоть как-то понять себя, свои культурные истоки и традиции, придется попытаться понять другого, и наоборот – понимая себя, необходимо придем к другому. Сегодня мир, привычно прикрываемый термином «глобализация», взывает к общению, диалогу, компаративистике. Понять другого не означает, как утверждал некогда Жан-Поль Сартр, – выйти за пределы самого себя, измениться. Точнее, изменяться надо, но при этом не теряя себя, сохраняя внутреннюю устойчивость, идентичность. Наверное, это и называется развитием, а, может быть, совершенствованием «я», без утраты его единства, но с приращением его бытийственных характеристик благодаря компаративистике, сопоставлению своей позиции с позицией другого. Понять – значит, и выйти за пределы самого себя, и остаться самим собой. Вот такой парадокс. Ведь в диалоге мы ведем «двойную игру»: впускаем в наш мир собеседника и одновременно сами погружаемся в свои владения. Самопонимание через взаимопонимание.

Но компаративистика – не столько диалог, сколько полифония множества голосов культуры. Ролан Барт в своей семиологии развенчал однозначную формулу Фердинанда де Соссюра: означаемое – означающее. Барт обнаружил, что эти термины неустойчивы в своей оппозиции. Они могут меняться местами, поскольку каждое слово имеет не только прямое значение (денотат), но и бесконечное множество относительных смыслов (коннотаций), порождаемых многообразием эмоций, восприятий, ситуативных оттенков, возникающих в диалогах, контактах, встречах эпох и народов. «Гул голосов», или мощная стереофония смыслов, создают переплетение диалогов, сложную структуру, называемую Бартом «сеть» – еще до Интернета и сетевой морфологии. Компаративистика поэтому не ограничивается «двусторонним» диалогом, имея в виду стереофонию, сеть, значимость которой обнаружилась именно в эпоху глобализации.

Наш проект, разумеется, не покушается на вселенские проблемы компаративистики. Задачи у нас куда более скромные: сопоставить, сравнить современные восточные и западные концепты знания и веры, выяснить, что является общим основанием, позволяющим осуществлять такую компаративистику, и что отличает означенные подходы – ведь, если они тождественны, компаративистика становится

излишней. Под Западом мы понимаем в данном контексте, главным образом, современную европейскую философию, а под Востоком – современную арабоязычную традицию.

Есть несколько возможностей компаративистики. Первая: проанализировать сначала западные теории, потом – восточные и, наконец, их сопоставить, чтобы сделать некоторые выводы. При этом следует иметь в виду, что сопоставляются не поверхностные характеристики, а внутренний смысл сказанного. Возможен такой подход? Вероятно. Но мы избрали другой метод: внутреннюю компаративистику. Что это значит? Выявление проникновения восточных мотивов в западный дискурс, и наоборот, в результате чего и тот, и другой дискурс изменяются, не переставая быть собой, не утрачивая своего философского «я».

В первом разделе книги «Знание и вера: многообразие культурных подходов» представлены компаративистские параметры различных культурно-исторических матриц «вера – знание». Согласно методу идеал-типических образов М. Вебера, исследовательский интерес сосредоточен на трех эпохах: средневековье, где вера доминировала над знанием; секулярное религиозное безвременье – XX век, в интеллектуальных глубинах которого не утихала борьба за побуждение веры в ее единстве с разумом, и современная, постсекулярная эра, где формируются новые модели взаимодействия науки и религии, рациональности и интуиции, веры и знания.

В выделенных эпохах анализируются особые типы соотношения знания и веры, свойственные китайской философии, исламскому дискурсу и западной традиции, фундированной христианством. Компаративистский метод позволяет уловить характерные особенности названных моделей, в которых наиболее явно просматриваются сущностные параметры определенных цивилизаций. В то же время, компаративистика обнаруживает возможность общего основания, единой высшей истины и смысла, нерасторжимо связующих культурно-цивилизационные различия в герменевтике знания и веры.

Компаративистское исследование позволяет сделать немало удивительных открытий, помогая распрощаться с утвердившимися стереотипами противопоставления феноменов знания и веры и толкованием их взаимодействия исключительно в гносеологическом ключе. Раздел, посвященный китайским воззрениям на исследуемую проблему – от средневековья до наших дней – побуждает посмотреть на знакомый сюжет новыми глазами. Конфуций, Лао-цзы, их ученики и последователи, критики и апологеты – в их многовековой полемике формируется особый, не похожий ни на какую другую культурную матрицу, образ знания и сопровождающей его веры.

Прежде всего, знание, согласно китайским мыслителям, онтологично. «Разумом проникнуты и кончик осенней паутинки, и целостность всего огромного космоса. Его благая (сила) приводит в согласие небо и землю, в гармонию инь и ян»... Онтологичность разума раскрывает необычную для западного человека семантику знания и веры. Их отношения возможно полно истолковать лишь в нравственном контексте, причем, не только в ключе моральных императивов, но и в последующем осуществлении нравственных установок, в реальном действии. Знать означает, стало быть, разуметь, как следует поступать в соответствующих ситуациях, чтобы не отклониться от вектора нравственности. И более того, познав это направление, действовать согласно принятым принципам.

Китайский способ интерпретации веры и знания отмечен содержательной инаковостью, он выводит за пределы эпистемологии, в сферу моральных оценок и поступков. Соответственно, и вера получает смыслы верности, подлинности, благонадежности. «Знание – действие» и «вера – благонадежность» соединяются в личности, их восприимлющей и осуществляющей, т. е. самым существенным признается, каким образом «знание – действие» и «вера – благонадежность» определяют нравственные качества человека, его импульс к самосовершенствованию. Если в западном дискурсе субъект знания и веры выводится за пределы логического анализа «знания – веры», то в китайской традиции именно человек, познающий и уверовавший, играет ключевую роль в своеобразной функциональной системе «знание – действие – субъект». Вот почему Конфуций утверждал, что «человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим».

В монографии выявляются также характерные особенности интерпретации знания и веры в западной традиции, фундированной христианством. Авторы подчеркивают, что уже в средние века формируются два основных направления, которым суждено будет проявляться в различных формах и вариантах и в последующих эпохах. Создателем первого, трактующего веру в экзистенциально-онтологическом ключе, является Августин Аврелий, считающий, что бытие Бога не нуждается в логических доказательствах и является непосредственно достоверным: Бог пребывает вне разделения субъекта и объекта, и вера становится предпосылкой разума. Второй подход, говорится в книге, представлен учением Св. Фомы Аквинского, который настаивает на необходимости привлечения аристотелевской логики для доказательства бытия Бога, хотя и «доставляет» усилия естественного разума истинами откровения. В компаративисти-

ке этих доктрин обнаруживается тенденция к противопоставлению знания и веры, имеющая далеко идущие последствия в западном дискурсе.

Для мыслителей секулярной эпохи, где восторжествовал технологический, инструментальный разум, характерно стремление к возрождению духовной сущности бытия человека в мире. Позиции, обозначенные Августином Аврелием и Фомой Аквинским, актуализируются с привлечением достижений новейшей философии, прежде всего, экзистенциализма и персонализма. Так, неотомизм, который представлен в книге творчеством Жака Маритена, стремится к возобновлению усилий Фомы Аквинского, трактуя его учение в духе «рационального экзистенциализма» и создавая современную модель интегрального гуманизма, где достигается единство Бога и человека, веры и знания, чувства и разума.

Экзистенциальные концепции онтологического толкования веры и знания в духе августианства, обновленного современным категориальным аппаратом, представлены именами создателя «философии в пути» Габриэля Марселя, представителя «диалектической теологии» Карла Барта, выразителя неопротестантизма Пауля Тиллиха. Особое внимание уделяется анализу диалогического персонализма Мартина Бубера. Выявляя онтологические, гносеологические, аксиологические параметры знания и веры, все эти мыслители, отвечая запросам времени и актуальному императиву взаимосогласия взаимопонимания, выделяют лейтмотивом своих исследований возможность диалогического общения представителей различных вероисповеданий, культур и цивилизаций.

Современная, постсекулярная эпоха, говорится в монографии, формирует новый культурно-цивилизационный контекст, где становится очевидней необходимость вступления религиозных дебатов в публичный дискурс и создается обширное поле взаимодействия религиозных и светских ценностей, науки и религии, верующих и атеистов. Авторы анализируют концепт «коммуникативной рациональности» Юргена Хабермаса, настаивающего на актуальности взаимодополняющего процесса обучения светских и религиозных структур, что может быть интерпретировано в качестве теоретического инструмента взаимодействия религии и светского государства.

Центральный раздел монографии посвящен исламской парадигме «знание – вера» в проекции Восток – Запад. Осуществляя внутреннюю компаративистику, авторы обращаются к многовековому историко-философскому контексту: от классического периода развития исламской философии – к позднесредневековому и современному,

выявляя содержательную инаковость исламской матрицы «знание – вера». Особенность исламского подхода заключается в признании изначального единства веры и знания, духовности и рациональности, отсутствии какого-либо стремления разорвать и противопоставить их органическое единство.

Исламская философия с самого своего зарождения руководствуется высшим авторитетом священного писания, Корана, признавая, тем самым, метафизический смысл веры: все, что подлежит познанию и исследованию, располагается в поле взаимодействия Бога и человека. И все знание, к которому побуждает Коран – будь то знание того, что есть Бог, или знание окружающего мира, как сотворенного Аллахом, исполнено духовным содержанием. Это означает, что позитивные науки должны сохранять свою изначальную связь с духовным истоком, ориентируясь, прежде всего, на нравственные критерии. «Понять сущность и особенности интеллектуальной атмосферы исламского общества можно только сквозь призму главного источника духовной жизни – Коран», – утверждает в монографии.

Реформаторский этап развития исламской философии характеризуется стремлением наладить диалог с западными ценностями, подвергая пересмотру претензии Запада на приоритет в деле развития экспериментального знания. Принципы научного познания были заложены уже в Коране, утверждает известный исламский философ Мухаммад Икбал: «наука обязана арабской культуре... самим своим существованием. То, что мы называем наукой, возникло в Европе в результате нового духа исканий, новых методов исследования, метода эксперимента, наблюдения, измерения, развития математики в неизвестной грекам форме. Тот дух и методы были представлены европейскому миру арабами». Восстанавливая историческую справедливость, Икбал подчеркивает актуальность исламского концепта «знание – вера», в основе которого – единство этих феноменов, т. е. запрет на толкование позитивной науки вне духовно-нравственного контекста.

Особые страницы исследования посвящаются анализу наследия просвещенного имама Абу Мансура аль-Матуриди, последователя ханафийтского мазхаба. Система Матуриди, подчеркивается в монографии, отличается акцентированием синтеза между накль (традиция) и акль (разум) и признанием необходимости рационального обоснования принципов веры. Учение Матуриди оказало влияние не только на формирование доктрины ханифийтской школы суннитского ислама, но и на развитие центральноазиатского суфизма, прежде всего, на учение Ахмеда Ясави.

Современные исламские концепты знания и веры характеризуются активизацией диалога с западными учениями, фундированными христианством. Примечательно, что территорией встречи исламских и христианских мыслителей становится философия экзистенциализма, вдохновленная вопрошанием и земной, и последующей судьбы человека ответами на вопрос: «Зачем мы живем?» и «Как надо жить?», чтобы осуществить экзистирование и выход к трансценденции. В книге представлена широкая панорама современной исламской мысли в ее диалоге с Западом: мусульманский модернизм, феноменология, антропология, персонализм и, как ключевое направление, – экзистенциализм. Несомненный интерес читателя вызовет сопоставительный анализ концепций Абдурахмана Бадави и Мартина Хайдеггера. «Человек не восточен и не западен, – говорится в монографии. – Человек метафизичен, он все время задается вопросами о смысле жизни и смерти, бытии и времени, конечности и вечности».

Результаты компаративистского анализа различных культурно-цивилизационных стратегий «знание – вера» актуализируются в разделе «Знание и вера: духовные ценности и светское государство». Открывает раздел исследование, посвященное богатому духовному опыту казахского народа, в котором знание и вера понимаются в их органическом, неразрывном единстве, составляя концептуальную основу национального типа мировоззрения. В монографии раскрываются теоретические принципы философско-этической системы великого казахского мыслителя Абая и его интерпретация феноменов знание и вера согласно самобытному казахскому менталитету. Придавая знанию особый ценностный смысл, Абай в то же время предостерегает от присущей западной традиции абсолютизации когнитивных параметров, забвения изначальной связи знания с духовными, нравственными истоками бытия человека в мире. В то же время, великий сын казахского народа протестует против внешней, показной религиозности, настаивая на внутреннем духовном содержании веры, подкрепляемой доводами разума. Концепт знания и веры, представленный в творчестве Абая, «...выступает как вариант целостного мировосприятия, который совмещает в себе векторы на усвоение достижений научно-технической цивилизации и на духовно-нравственные универсалии народной мудрости».

Опыт мировой философской мысли, неотъемлемой составляющей которой является казахская философская традиция, позволяет теоретически обосновать и совершенствовать национальную модель межконфессионального согласия и концептуально выстраивать диа-

---

лог религиозных и светских ценностей в независимом Казахстане, опираясь на стратегические задачи, сформулированные в трудах и Посланиях народу Казахстана Лидера нации, главы государства Н.А. Назарбаева. Главный ориентир современной ситуации – светское государство и высокие духовные ценности.

В монографии анализируется бесценный опыт национальной модели межрелигиозного согласия, теоретические основы которого заложены в работах главы государства и успешно осуществляются в нашей стране благодаря его инициативам и целеустремленному, выверенному курсу на сотрудничество и партнерство религиозных и светских структур. Президент Н.А. Назарбаев подчеркивает, что мировые религии являются источником мира и веротерпимости. Религиозная вера, при всем многообразии ее толкований, имеет единую сущность, т. е. потенциал объединения и солидарности: «...борьба за Веру как духовный символ общества объединяет несравненно больше людей, чем какое-либо ее толкование. В этом видится обоснованная опасность такой ситуации, когда между толкованием Веры и самой Верой не делается существенных различий».

В то же время, Президент страны считает, что необходимо приложить максимум усилий к разоблачению псевдорелигиозных течений, основная цель которых далека от подлинной религиозности и заключается в планомерном, подкрепленном специально разработанными технологиями, подрыве казахстанской культурно-цивилизационной и гражданской идентичности. Это тем более важно, что Казахстан сегодня «...превратился в центр глобального межконфессионального диалога... Мир и согласие, диалог культур и религий в нашей многонациональной стране справедливо признаны мировым эталоном», – говорится в Послании Президента.

## **Раздел 1**

### **ЗНАНИЕ И ВЕРА: МНОГООБРАЗИЕ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ**

#### **1.1 Знание и вера в компаративистике китайских, исламских и христианских концептов**

Знание и вера в многообразии их соотношения составляют ядро мировоззрения, системы ценностей и цивилизационной идентичности. Формирование в наше время реальной структуры диалога, толерантности и взаимопонимания как единственной альтернативы силовым методам воздействия предполагает, прежде всего, прояснение предельных оснований бытия человека в мире, первосмыслов и первопринципов. Договоренности на политическом уровне, политический консенсус подразумевают метафизическое вопрошание, согласование на глубинном уровне онтологических и аксиологических параметров. Это и есть вопрос о соотношении знания и веры, возможности выяснения общего основания диалога и, в то же время, сохранения неустрашимых различий, нетождественности, несоизмеримости.

Исследование такого сложнейшего вопроса возможно только с помощью новейших методов философской компаративистики. Несмотря на повышенный интерес исследователей дальнего и ближнего зарубежья, проблемы философской компаративистики и ее методологии остаются теоретически мало разработанными. Возможно ли взаимопонимание культур, относящихся к различным цивилизационным парадигмам? Следует ли руководствоваться при ответе на этот вопрос изучением логических параметров, лежащих в основании культурных матриц, или сосредоточиться на нравственных, этических императивах, свойственных различным парадигмам? Необходимо, прежде всего, исследовать методологические проблемы философской компаративистики, чтобы с этих концептуальных позиций приступить к изучению соотношения знания и веры, выражающего специфику мироотношения не только по оси Восток – Запад, но и в пределах восточного и западного дискурсов, где также намечаются многочисленные параллели и одновременно – несоизмеримости. Что есть знание и вера, каково соотношение этих феноменов в социокультурных контекстах и, в особенности, каким образом трансформируется такое соотношение, образующее ядро современной

структуры диалога и взаимопонимания, в первую очередь, в Республике Казахстан в современную эпоху – все названные проблемы требуют углубленного изучения и философского анализа.

Изучение соотношения знания и веры в компаративистском ключе имеет свою давнюю историю. Еще в середине прошлого столетия проводились многочисленные международные конференции, где доминирующей была идея «синтеза» культур Востока и Запада, причем, основанием для подобного синтеза признавалась западная парадигма, к которой Восток должен был «подключиться», чтобы «впитать» в себя западные ценности. Но уже тогда раздавались возмущенные голоса протеста. Наиболее радикально протест выразил Дж. Сантаяна: «Вы говорите о «синтезе» восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы. С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, прекрасных каждая по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние» [1].

Это высказывание легло в основу следующего этапа компаративистских исследований, отвечающего на вызовы уже современной эпохи: необходимым условием обретения единства и духовного согласия в человеческом сообществе может быть только бережное сохранение различий и национальных образов мира. И, прежде всего, сущностное различие, уникальность и своеобразие культур проявляются в трактовке соотношения знания и веры, что подразумевает и онтологический, и гносеологический, и аксиологический аспекты, объединенные «стрелой» смысла человеческой жизни и истории, добра и зла, любви и ненависти, свободы и ответственности. На уровне логических матриц несоизмеримость может быть принципиально неустранимой, но в онтологическом и аксиологическом измерениях возможно отыскание общих островков смысла и взаимопонимания.

Соотношение знания и веры предполагает некоторое предварительное разъяснение терминов. Что имеется в виду под «знанием»? Прежде всего, научное знание, основанное на эксперименте и теоретических аргументах. Но каковы смысл и предназначение научного знания? Если оно отрывается от духовно-нравственных истоков, как то произошло в западной цивилизации, то превращается из «знания ради спасения» в «знание ради господства» (М. Шелер). Такой тип рациональности проанализирован в программном труде М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика просвещения»: разум становится инструментом господства, а знание обращается против своего создателя, человека.

Если же научное знание следует критериям духовности, т. е. веры, оно открывает пути к трансценденции, обнаруживает сакральность природы как большой Книги мира, которую призван прочитывать человек, чтобы открыть Лик Первосущего. Таково понимание знания в учении Аль-Фараби, для которого наука и рациональность – наиболее предпочтительный путь постижения Аллаха. И Мартин Хайдеггер поддерживает подобную позицию, считая, что в технике и науке человеку приоткрывается потаенное и он получает возможность заглянуть в «окошко Бытия».

Вера тоже имеет множество коннотаций. Назовем только две, в нашем контексте наиболее существенные. Первая – вера в широком смысле, как доверие, признание авторитета. Такая вера присутствует в любой сфере человеческой жизнедеятельности, включая науку, и является одним из способов трансляции культурного опыта, традиций и обычаев, составляющих живую ткань каждой культуры. О вере в широком смысле писал в свое время Августин Аврелий. Из современных философов можно назвать испанца Хосе Ортегу-и-Гассета, немца Пауля Тиллиха, российского ученого В.А. Лекторского [2]. Этому типу веры можно посвятить специальное научное исследование. Но наш интерес сосредоточен на вере религиозной.

Религиозную веру в массовом сознании часто отождествляют с верой в широком смысле, т. е. оставляют ее на когнитивном уровне, считая в принципе тем же знанием, но только с меньшей степенью доказательности: веровать, дескать, означает принимать нечто трансцендентное, без каких-либо доказательств. Предваряя наше исследование, следует сказать, что религиозная вера, действительно, включает в себя когнитивный уровень, т. е. знание, но не сводится к нему. Вера есть целостный духовный акт всей личности, вбирающий и разум, и чувства, и волю человека. Это – принципиально иной тип духовной деятельности, требующий предельной концентрации всех душевных сил личности для прорыва к безусловному, абсолютному, бесконечному. Понятно, что соотношение религиозной веры и знания имеет особый характер.

Следуя принципу идеально-типических образов Макса Вебера, выберем три эпохи, в культурных контекстах которых наиболее откровенно проявлены исторические типы соотношения знания и веры в различных цивилизационных контекстах. Первая эпоха характеризуется преобладанием веры над знанием: это, прежде всего, китайская философия, исламский мир и средневековая европейская традиция. Вторая эпоха – секулярная, двадцатый век, торжествующая победа инструментального, технологического рассудка, духов-

ное обнищание, дегуманизация культуры и человека. Но в недрах вытесняющего веру дискурса уже шла упорная борьба за восстановление утраченных духовных истоков, переосмысление западной рациональности, утратившей человечность, способность к любви и состраданию. И третья эпоха – современная, постсекулярная, где формируется иной тип соотношения знания и веры, науки, философии и религии, пробуждается неодолимая потребность в духовном обновлении мира. Вопрос заключается в том, чтобы осуществить компаративистику знания и веры во всех названных эпохах, обращаясь, прежде всего, к исламской традиции, а также к западной, фундированной христианством.

Гипотеза, которую следует обсудить и аргументировать, заключается в следующем. В современном мире существует асимметрия секулярного и религиозного образа мысли и жизни. Секулярный относится к публичной сфере, а религиозный – к выбору частного лица. Однако постсекулярная эпоха ставит под вопрос универсальность секулярных принципов, усматривая в них лишь одну из возможных коммуникативных систем. Не нуждается ли современный мир в иной по сравнению с прошлым столетием коммуникативной и этической базе, с другим соотношением знания и веры в *публичной* коммуникации?

Может быть, в обществе формирующегося мультикультурализма следует вести речь о взаимодополняющем процессе обучения секулярных и религиозных ценностей, знания и веры, науки и религии, куда могли бы включиться и светские, и религиозные структуры, и атеисты, и верующие, причем, различных религиозных конфессий? Ведь сакральные смыслы обнаруживаются лишь тогда, когда возникает дискуссия о предельных концептах, что и является характеристикой постсекулярной эпохи. Предстоит выявить трансформацию типов мировоззрения от религиозной эпохи с многообразием вариантов соотношения знания и веры через секулярную эпоху, разорвавшую живую связь веры и знания – к постсекулярной эре, формирующей современный цивилизационный подход к проблеме соотношения знания и веры.

Если говорить о первом этапе, то сосредоточим внимание на особенностях онтологии и феноменологии веры в фальсафа, проанализируем онтологический статус знания на исламском Востоке, феноменальное единство веры и знания в суфийской концепции «Вахдат-аль-Вуджут». В центре исследовательского интереса – феномен «исламская рациональность» – как органическое единство знания и веры. В такой постановке подчеркивается специфика ислам-

ского понимания основополагающих проблем: отношение Бога и человека. Вера и знание встречаются в онтологическом пространстве, духовном поле притяжения к Первосущему, поскольку рациональность понимается не только в гносеологическом ключе. Скорее, это – сам способ, каким человек вписывается в мир, изначально сотворенный Всевышним. Эту идею обосновал, прежде всего, Первый учитель Востока – Абу Наср аль-Фараби.

Его рационализм направлен на логическое, достоверное обоснование абсолютного Бытия. Мы можем видеть человека, каков он в действительности, – рассуждает аль-Фараби. Но можем видеть его отражение в воде или зеркале – оно уже не столь ясное и отчетливое, но туманное и расплывчатое. Наконец, можно видеть отражение отражения – и оно будет еще более смутным и расплывчатым. Видеть действительного человека – значит, мыслить ясно, логически достоверно. А наблюдать его отражение, теряющееся в набегающей волне или отражение отражения – значит, оперировать образами и символами, полагаясь не на логику и доказательство, но на воображение. Большинство людей, пишет аль-Фараби, не настолько образованны, чтобы познавать природу первых начал в понятиях, более доступными им кажутся образы и символы. «Те, кто верит в счастье, представленное в понятиях, и воспринимает начала как нечто, представленное в понятии, – это мудрецы; а те, у кого эти вещи существуют в душах, как представленные в воображении, кто принимает их и верит в них в том же [воображаемом] виде – это верующие» [3].

В этом высказывании аль-Фараби не исключает себя из разряда «верующих». Он, если понимать его тезис, исходя из целостности, различает внутри веры два основных подхода: разум, доказательство, логика и воображение, символы, образы. Первое – для людей просвещенных, мудрецов или философов. Второе – для широкой публики. Для аль-Фараби, следовательно, философия сближается с теологией: рациональным доказательством бытия Бога. Его позиция наиболее ясно и рельефно выступает в сопоставлении с суфийской концепцией. Ибн-Араби настаивает не на познании, а на постижении Аллаха. Чувственный опыт и основанный на нем разум бессильны, когда речь заходит о Всевышнем. «Разум – тень Божья, Бог – солнце. Какую силу может иметь тень перед солнцем?» – вторит ему Руми. Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих врат, оставь его, отдай себя в руки Всевышнего, теперь бесполезно спрашивать «как?» и «отчего?». Рациональное знание несовершенно сравнительно с «прямым» видением истины, которому способствует сам Бог.

Суфийская оппозиция рационализму аль-Фараби кажется вполне оправданной и закономерной. Можно ли, действительно, познать Творца с помощью достоверных логических процедур и дискурсивных доказательств? Во-первых, человеческий разум – не такое уж «естественное» явление. Он, безусловно, причастен божественному Логосу, и разумная способность уже есть неопровержимое свидетельство сверхъестественного, сверхприродного. Во-вторых, разум имеет множество ипостасей: аль-Фараби различает разум актуальный, деятельный, материальный, потенциальный, практический, теоретический, страдательный; Кант – теоретический и практический; Гегель – рассудок и разум; Бердяев – малый и большой Разум. Главное различие – рассудок, увлеченный манией доказательства, и разум, объемлющий все способности души, выходящий за пределы упрямого догматизма рассудка к высшему универсальному знанию, совпадающему с верой. У аль-Фараби речь идет именно о таком божественном, полнокровном разуме, а не о сухом, истощенном логикой рассудке, ведь он говорит о разумной способности души. Его рационализм – не европейского образца, сформированного «правилами для руководства ума» Декарта. Он взращен на плодотворной ниве исламской духовности.

Анализ соотношения знания и веры в китайской культуре обнаруживает непривычные с позиций западного человека коннотации. «Конфуцианский подход выходит за рамки эпистемологической сферы истинности и ложности, оказываясь в сфере морального совершенства» [4]. Знать в этом дискурсе означает: понять, как следует поступить в определенной ситуации, совершить соответствующий нравственный поступок и получить при этом высокое удовлетворение. А верить означает проявлять верность, искренность, правдивость, преданность. Для китайской культуры отношение знания и веры наполнено этическим содержанием, направлено к миру сердца-сознания и потому выстраивается в своеобразной логико-семантической структуре. В даосизме реализуется еще одна концепция «знания – веры». Даосский мудрец не стремится к накоплению рациональных знаний, но устремляется к постижению небесного Дао, почитая его за отца и мать всех вещей. Знание и вера сливаются воедино в следовании по пути самосовершенствования, в странствиях в беспредельном мире своей души.

В выделенной нами первой эпохе проанализируем также зарождение европейской традиции соотношения знания и веры в концепциях Августина Аврелия и Фомы Аквинского. Можно сказать, что Августин – сегодня говорят о ренессансе его наследия – выдви-

гает онтологический подход к пониманию веры в ее соотношении со знанием. Знаменитый тезис «Верую, чтобы познавать» означает стремление к единству веры и знания, но при этом приоритет отдается вере: именно благодаря ей открываются глаза разума. Здесь обнаруживается удивительная переключка с Мартином Хайдеггером. Немецкий философ, возобновляя вопрос о бытии, указывает на логический парадокс: мы вопрошаем «Что есть бытие?», т. е. еще до знания о бытии в связке «есть» утверждаем знание о нем.

Августин не стал бы усматривать такого парадокса. Сама возможность любого вопрошания обусловлена непосредственной достоверностью связки «есть», т. е. самого Бытия, нет смысла отделяться от него, рассматривая его как объект, подлежащий познанию чувствами и разумом. Бытие Бога – основа и предпосылка всего нашего вопрошания, в котором нет еще противопоставления субъекта и объекта, именно поэтому вера предшествует знанию.

Концепцию Августина следует представить в то же время как экзистенциальную, сопоставляя ее с исламским экзистенциализмом аль-Газали. Для Августина вера – не гносеологический, познавательный акт с меньшей степенью достоверности, чем «подлинное» знание. Это – не то содержание, с которым мы соглашаемся, хотя не можем его доказать. Вера – акт, вернее, совокупность духовных актов, осуществляемых всей целостностью человеческого «я», включающего интеллект, чувства, разум, волю. Когнитивная функция в вере – только одна из составляющих, так же, как и эмоциональная. Весь человек, полностью и целиком, вовлечен в акт веры. И Августин раскрывает перед нами свою душу, исповедуется о собственном пути к Вере, через преодоление множества сомнений и изгнание порочных склонностей и страстей. Испытывая величайшее блаженство после «обращения», он не скрывает, что существование человека в том случае, если он отторгается от Бога, онтологически трагично.

Западная интенция разделения веры и знания выявляется в учении Фомы Аквинского. Он утверждает, что Бога человек познает путем умозаключений, подкрепленных внерациональным авторитетом. Непосредственное познание Абсолюта разрушается. Поскольку вере не хватает знания, она уступает знанию, доступному науке. В этих утверждениях – корни понимания веры как знания с недостаточной степенью доказательности, отделение веры, подчиненной авторитету, от научного знания. Томистский подход имел далеко идущие последствия: постепенный отказ западной рациональности от духовно-нравственных критериев, «помрачение разума», обращение достижений науки против самого их создателя, человека.

Вторая, выделенная нами эпоха – двадцатый век, один из самых трагических в истории человечества, характеризующийся как секулярный. Вера вытеснена в частную, приватную жизнь, или вовсе бездумно отброшена. «Бог умер», – самоуверенно провозгласил Ницше. Но вслед за этой «смертью» последовала «смерть человека» (Фуко). Отпав от Бога, индивид ощутил экзистенциальный страх, ностальгию по безусловному, абсолютному, что сделало его существование абсурдным (Камю). Фундаментальное, онтологическое сомнение в возможности обретения смысла внесло в существование человека неизбывную тревогу, переходящую в отчаяние (Тиллих). Знание разорвало союз с верой и утратило свой нравственный смысл, наращивая интеллектуальную мощь вне императивов добра и милосердия. Но и в этой секулярной эпохе вера не ушла из человеческой жизни, оставаясь средоточием человеческих устремлений, предельным интересом всех феноменов культуры, не только религии, но и науки, и искусства. Шло накопление внутренних духовных сил для свершения прорыва в постсекулярную эру с новым соотношением знания и веры.

В этом процессе встретились восточная и западная традиции, наметились возможности их конструктивного диалога. Возможно, встреча состоялась благодаря тому, что в западной философии религии наметился поворот к проблеме человека и на первый план выдвинулись экзистенциальные аспекты соотношения знания и веры, т. е. и неотоцизм, и неопротестантизм попали под влияние таких философских направлений, как персонализм и экзистенциализм. И в исламской традиции обозначился устойчивый интерес к экзистенциальной проблематике, что выразилось в движениях реформации и мусульманского модернизма.

В этих духовных поисках осознавалась необходимость поисков идентичности исламского мира в связи со столкновением традиционной исламской духовности с нарастающей секулярностью, приносимой западными ценностями, разделяющими знание и веру. Анализ концепций Сайид Ахмад-хана, Джемаль-ад-Дин аль Афгани, Мухаммада Абдо и, в особенности, Мухаммада Икбала воссоздает полную драматизма картину реформации исламского мира, его стремление воспринять научные и технологические достижения Запада, но, в то же время, сохранить исламскую установку на единство знания и веры.

Религия, вера, считает Икбал, нуждаются в рациональном обосновании своих конечных принципов. «Но рационализировать веру, – подчеркивает Икбал, – не значит признать превосходства философии над религией. Философия, несомненно, обладает правом

судить религию, но то, что подлежит суждению, имеет такую природу, которая не поддается юрисдикции философии иначе, как на своих собственных основаниях. Критикуя религию, философия не может оставлять религии подчиненное место. Религия не есть какое-то ведомственное дело, она является не просто мыслью, не просто чувством, не просто действием: она есть само выражение человека в целом. Таким образом, при оценке религии философия должна признать ее центральное положение, поскольку нет другой альтернативы, кроме как считать религию чем-то фокусным в процессе рефлексивного синтеза» [5].

Модернизм или мусульманское реформаторство в лице самых знаменитых представителей: Дж. Афгани, М. Абдо, М. Икбала – раскрывается в различных философских вариантах. Но существует и общий определяющий контекст. Мусульманский модернизм считает необходимым: вариативно применять исламские положения; разрабатывать синтетическое мировоззрение, основанное на единстве ислама и исторической процессуальности; сбалансировать классическую исламскую парадигму с современным мировоззрением (научным, рациональным).

В отличие от традиционализма, мусульманский модернизм стремился и стремится к диалогу традиции и современности, считая, что, сохраняя исламский исток, единство веры и знания, необходимо выработать мировоззрение, релевантное современному миру. Поэтому модернисты предлагают реконструкцию «чистого» ислама как обновленной концепции, способной к открытому диалогу с другими типами мировоззрений: христианским, буддистским, светским (либерально-демократическим) и т. д.

Такая позиция обнаруживает возможности диалога с христианским модернизмом: «диалектической теологией» Карла Барта и «теологией культуры» Пауля Тиллиха, «с интегральным гуманизмом» Жака Маритена и «христианским экзистенциализмом» Габриэля Марселя, а также с «диалогическим персонализмом» Мартина Бубера. Встреча исламских и христианских мыслителей способствовала восстановлению восточного концепта единства знания и веры в интенсивных дискуссиях о судьбах цивилизации, о переосмыслении типа западной рациональности.

Один из самых авторитетных современных теологов Запада Пауль Тиллих солидаризуется в своем понимании веры со знаменитым исламским философом Мухаммадом Икбалом. Вера, утверждает Тиллих вслед за Икбалом, это акт, в котором объединяются все части и функции души. Это – проявление предельного интереса и обеща-

ние его исполнения, акт всей личности. Не разум, как считал Платон, является «возничим» в колеснице человеческой души. «Человек способен творить, выходя за пределы разума, или разрушать, подчиняясь разуму» [6]. Мы не можем утверждать, что сущностная природа человека тождественна рациональному характеру его души. Центрированным актом внутренней жизни личности Тиллих признает веру, которая включает и одновременно трансцендирует и разум, и чувство, и волю, являясь центром самоотнесенности «я». Тиллих анализирует скрытую силу веры в человеке и бесконечные значения того, на что вера указывает.

Третья выделенная нами эпоха предполагает исследование реалий постсекулярной современности с новым типом соотношения знания и веры, науки и религии. Одним из крупнейших представителей исламской философии, осмысливающим взаимосвязь веры и знания в постсекулярную эпоху, является Сейид Хусейн Наср. Концептуально его взгляды относят к «глобальному традиционализму» или «вечной философии». Современная эпоха характеризуется кризисом самого человека, считает Сейид Хусейн Наср, так как человек отошел в своем цивилизационном развитии от истины, подлинной веры, утратил самое главное в своем отношении к природе: понимание того, что она – сакральное творение. Ее познание представляет собой путь познания священного, и потому может рассматриваться как путь религиозного спасения. Священное отношение человека к природе, рассматриваемое сквозь призму открытия Бога в мире и внутри себя, содержится в понимании Насром единства науки и религии. Он считает необходимым преодолевать рационализм западного дискурса, выражаемый позицией господства и завоевания природы, вызвавшей экологический кризис.

Сейид Хусейн Наср развивает ценностно-этическое отношение к знанию и делает акцент не столько на его познавательных возможностях, сколько на том, что «исламская наука сосредоточивает свои усилия на достижении того знания, которое могло бы привести к духовному совершенству всех, кто ею занимается». Знание в таком понимании культивировалось Пророком Мухаммедом, и поэтому поиски знания рассматриваются в исламе как религиозный долг мусульманина.

В постсекулярной эпохе появляются такие философские концепты, в которых вера органически связывается с философией, отделяясь от своей конфессиональной принадлежности. Это – проект «философской веры» Карла Ясперса. Он считает, что уверенность в бытии Бога, какой бы зачаточной и непостижимой она ни была, есть предпосылка, а не результат философствования. Но сегодня, когда

мир стремится к поликультурности и поликонфессиональности, у каждого человека есть выбор: не присоединяясь ни к какой конфессии, религии, исповедовать внутреннюю, «философскую веру», способствуя духовному обновлению мира. Человек «...сопричастен всеобъемлющему, что только и делает его самым собой. Мы называем это идеей, поскольку человек есть дух, называем это верой, поскольку он есть экзистенция» [7].

Наиболее значительным в смысле поиска новых типов отношения веры и разума, науки и религии в постсекулярную эру можно считать концепт коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса. Являясь представителем Франкфуртской школы, учеником Теодора Адорно, Юрген Хабермас анализирует в современном обществе идею о «вмешательстве», т. е. об активной жизненной позиции философа, не только обсуждающего самые злободневные проблемы дня, но и иницилирующего совместные акции интеллектуалов, способствующие осуществлению их идей. Против разума субъектцентрированного он выдвигает разум коммуникативный, способный добиваться желаемого согласия в плюральных, поликонфессиональных обществах. Первоначальный тезис Хабермаса гласил: трансцендентальная основа морали в поликультурных социумах отвергнута. Теперь необходимо применение метода совещания, аргументативной практики. Это и есть способ «вовлечения другого» в его инаковости, отказ от нивелировки и абсолютизации своей позиции, когда согласие достигается не на метафизическом, а на политическом уровне.

Однако Хабермас существенно трансформировал этот тезис в своей дискуссии с Йозефом Ратцингером (Бенедикт XVI). Философ вынужден признать, что, несмотря на попытку вытеснения метафизического, веры из коммуникативной практики, ориентированной только на рациональные аргументы, метафизическое, т. е. вера, по-прежнему формирует «...предельные основы значимости для морально правильного и этически благого». Оба собеседника пришли к выводу, что в постсекулярном мире необходимо наладить «процесс взаимообучения» религии и науки, веры и знания, религиозных и светских ценностей. Именно эта идея принята нами как исходная гипотеза исследования и получит свое обоснование и надлежащую аргументативность, обеспечиваемую всем содержанием проекта.

Изменение соотношения знания и веры, религиозных и светских ценностей в постсекулярном контексте современности соответствует идеям Президента Казахстана Н.А. Назарбаева о созидании новой архитектоники мира с императивами согласия и взаимопонимания. Казахстан, будучи евразийской державой, расположенной на пере-

крестке мировых цивилизаций, осуществляет историческую миссию диалога культур, реальной, объективной компаративистики, сочетая опыт Востока и Запада, многообразие понимания знания и веры как основы культурной идентичности.

Именно в Казахстане по инициативе главы государства Н.А. Назарбаева создана постоянно действующая диалоговая площадка для встреч и совместных обсуждений основополагающих проблем современности лидерами мировых традиционных религий и представителей светских структур. В своих трудах и посланиях народу Казахстана Президент РК Н.А. Назарбаев высказывает руководящие теоретические положения по вопросу соотношения знания и веры, науки и религии. Он подчеркивает, что мировые религии являются источником мира и лояльности. Религиозная вера при всем многообразии ее толкований имеет единую сущность, т. е. потенциал объединения и солидарности: «...борьба за Веру как духовный символ общества объединяет несравненно больше людей, чем какое-либо ее толкование. В этом видится обоснованная опасность такой ситуации, когда между толкованием Веры и самой Верой не делается существенных различий» [8].

Компаративистский анализ различных культурных подходов к соотношению знания и веры с целью выявления их общего основания, а также культурного своеобразия может стать теоретическим вкладом в совершенствование и осуществление реальной структуры диалога и толерантности в независимом Казахстане.

### Литература

1. Знание и вера в контексте диалога культур / Институт философии РАН. – М.: Вост. лит. 2008.
2. См.: *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. – 2007. – № 5.
3. *Аль-Фараби.* Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука. – С. 136.
4. Знание и вера в контексте диалога культур. – С. 7.
5. *Икбал Мухаммад.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – С. 127.
6. *Тиллих П.* Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное: теология культуры / Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995.
7. *Ясперс К.* Философская вера // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Полит. литература, 1991. – С. 227.
8. *Назарбаев Н.А.* Критическое десятилетие. – Атамұра, 2003.

## 1.2 Доминантная позиция китайской философии: семантика знания – действия и веры – надежности: от средневековья к современности

На сегодняшний день страны Востока активно вовлечены в мировые процессы глобализации, информационной революции и диалога культур. В основе диалога Восток – Запад – общечеловеческие ценности, которые способствуют развитию духовного становления человека в современном, динамично меняющемся мире. А самое сокровенное, сущностное в человеке – это его идеалы и вера в высшие ценности. Так, «...начиная с XVII века, парадигмой культуры индустриальной цивилизации стала установка, сформулированная Ф. Бэконом: «Знание – сила». Ее можно выразить и иначе: «К успеху на основе знания». Постепенно эта идея приобрела и имеет по сегодняшний день колоссальное значение. Возник настоящий культ знания как главной духовной ценности» [1].

Поскольку речь идет о феноменах «знания» и «веры» в средневековом китайском обществе, остро стоит проблема их адекватной реконструкции. Китайская культура издавна стремилась к максимальному упорядочению первозданного хаоса – как в окружающем мире, так и во внутренней духовной жизни человека. Огромное значение в китайских учениях придавалось преодолению дуализма знания и действия, теории и практики. В даосском трактате Чжуан-цзы говорится: «Когда искренний человек исповедует ложное учение, оно становится истинным, а когда неискренний человек исповедует истинное учение, оно становится ложным». В текстах постоянно подчеркивается, что между знанием и действием, с одной стороны, и знанием и носителем знания, который одновременно является субъектом действия – с другой, существуют теснейшие взаимосвязь и взаимозависимость, и в этом неразрывном триединстве основных элементов своеобразной функциональной системы *знание – действие – субъект знания и действия* репрезентативная личность играет определяющую роль.

Известно, что Конфуций является одним из величайших мыслителей мирового значения, автором этико-политического учения, в центре которого стоял человек. Потомок Конфуция в 77-м поколении, профессор Кун Течэн, проживающий на Тайване, пишет: «Учение Конфуция основывалось на древнейшей традиции и проложило путь для будущих поколений. Оно занимает важное место не только в китайской интеллектуальной истории, но и в истории человечества, в мире в целом».

Конфуций выступал за просвещение народа с целью побудить его следовать правильным путем, который сам народ выбрать не может, ибо это – высшая мудрость, доступная лишь немногим, призванным править людьми и своим примером вести их за собой. Так Конфуций обосновывал необходимость существования слоя образованных правителей. Особое внимание он обращал на изучение древности, когда существовало совершенное правление, на изучение литературно-исторических памятников. Представители конфуцианской философской школы любовно хранили и пропагандировали памятники древней литературы, благодаря которым эти памятники дошли до наших дней как живые свидетельства о древней китайской культуре и системе воспитания. Конфуций считал, что нравственность составляет главную основу поведения человека, и поэтому оценивал людей, прежде всего, с моральной точки зрения.

Настойчивое стремление Конфуция к знаниям, истине, его гуманизм и проповедь борьбы за высокие нравственные идеалы имели огромное воспитательное значение для десятков поколений китайцев. Любовь к учению, вежливость, уважение к старшим, почтение к родителям, которые проповедовал Конфуций, составили важную часть китайского менталитета, стали характерными чертами китайского народа.

«...Конфуций считал, что стремление к знаниям – самое важное в жизни человека, а обладание ими – наиболее ценное в любом человеке. Главное в совершенствовании человека – стремление претворить в жизнь всё то новое, что узнает человек в учении (*знании*). Ведь накопление знаний меняет человека, развивает его интеллект, реализует заложенные в нем способности. Но знание в первую очередь должно быть нравственно. Оно должно содействовать установлению в обществе порядка и гармонии» [2].

Как отмечает современный китайский ученый Лю Цзочан, понятие «гуманность» (*жэнь*) составляло основное ядро в учении Конфуция: «Во-первых, гуманность – важнейший компонент содержания воспитания и обучения; во-вторых, достижение гуманности является целью учебно-воспитательного процесса; в-третьих, в результате воспитания каждый человек должен стать воплощением гуманности». Главные в этико-политическом учении Конфуция принципы «жэнь» (гуманность, человечность) и «ли» (нормы, правила поведения) были самым тесным образом связаны с воспитанием и обучением. В этом кроется основная причина долговечности конфуцианского учения, имеющего 2500-летнюю историю. За 2,5 тысячи лет китайцы убедились в том, что в условиях их страны учение Конфуция бессмертно

– потому, что оно верно. Конфуций считал, что воспитание и образование для человека так же необходимы, как добывание материальных средств к существованию.

«Жэнь» – «гуманность», «человечность», «человеколюбие» – одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры. Этимологическое значение «жэнь» – «человек и человек», или «человек среди людей». Чэнь Юнцзе заключал, что «до появления Конфуция китайцы не выработали понятия общей добродетели», а таковым впервые выступило «жэнь» у Конфуция [3]. В конфуцианстве это понятие сразу стало центральной категорией, определявшейся как «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти [4].

Неоконфуцианцы под влиянием Хань Юя расширили онтологическое содержание понятия «гуманность». Чэн Хао, Чжан Цзай, Ван Янмин и другие усматривали в ней атрибут неба (*тянь*), органическую единственность индивида со всем мирозданием. Ван Янмин утверждал, что «жэнь» «образует единое тело с камнем и черепицей» («Да сюэ вэнь» – «Вопросы к «Великому учению»). В трактовках «жэнь» неоконфуцианскими мыслителями отразились особенности восприятия ими западной научной мысли. Кан Ювэй оригинальным образом подытожил многовековое осмысление этой категории в китайской философской традиции и с помощью доступных ему сведений о науке Запада стал трактовать «жэнь» как проявление универсальной космической взаимосвязи. В своем важнейшем сочинении «Да тун шу» («Книги о Великом единении»), идентифицировав «жэнь» с эфиром «и-тай», он утверждал, что первосубстанция мироздания – «изначальная пневма» (*юань ци*), представляющая собой Великую тайну (*тай сюань*), образует в каждой вещи, в том числе небе и человеке, сочетание духовного, душевного, ментального, интеллектуального, познающего, разумного [5]. Признавший себя учеником Кан Ювэя Тань Сытун первым в Китае посвятил «жэнь» специальную книгу – свое главное произведение «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности» или «Гуманность и учение»), в котором, максимально развив идеи учителя, стал рассматривать «жэнь» не только как свойство действительности, а как саму действительность.

Учитывая вышесказанное, можно предположить, что философы, интерпретирующие классические китайские доктрины, истолковывают «жэнь» в изначальном конфуцианстве как сознательное следование этическим нормам (Ху Ши) или спонтанную нравственную интуицию (Лян Шумин), а в неоконфуцианстве – как принцип «моральной метафизики» (*дао-дэ ды син-шан-сюэ*), выражающий са-

мосозидающее личностное начало (Фэн Юлань, Моу Цзунсань, Ду Вэймин). «Но что может и должно лежать в основе общества? Разумеется – традиция, потому что только в ней заложены лучшие этические принципы, которые должен был знать каждый. Первым глаголом в осуществлении этого принципа была опора на знания, необходимым условием являлось приобретение новых знаний, совершенствование для того, чтобы человек мог использовать обретенные им знания на пользу обществу» [6].

Восточная культура в значительной степени сохранила ориентацию на ценностное, духовное постижение действительности. Китайские мыслители до сих пор считают, что одного абстрактно-логического, концептуального знания крайне недостаточно. Оно дает односторонние, фрагментарные сведения, и только с его помощью познание целостной истины невозможно. Высшей формой постижения человека и мира является мудрость, которая включает в себя знания, достигаемые с помощью интеллекта, но ими далеко не исчерпывается, поскольку целостная истина познается также с помощью духовного опыта, веры, интуиции и других методов.

Можно сказать о двухполюсности древнекитайской культуры, определявшей ее внутренний динамизм: конфуцианство с его верой во всемогущество слова, культом литературного текста, рационализмом и центрированностью на ритуале; даосизм с утверждением о невозможности выразить и постичь в словах и знаках высшую истину, с мистикой и магией, а также утопизмом, который был присущ многим даосским сектам. Если о конфуцианстве трудно говорить как о специфически китайской религии, то даосизм является подлинно самобытной китайской религией.

Обратимся к учению Конфуция, в котором главное – само учение, как незаконченный, незавершенный процесс. Широко известны афоризмы Конфуция, подчеркивающие значимость учения, например, фраза из «Лунь Юй»: «...учись так, словно твоих знаний тебе вечно не хватает, и так, словно ты вечно страшишься растерять свои познания». Для Конфуция жизнь начинается и завершается учением. Причем, он вводит различие «обладающих знаниями от рождения» и «обладающих знаниями благодаря учению». Первые оцениваются выше, но их очень мало, далее идут те, кто обратился к учению, попав в затруднительное положение, а ниже всех стоят те, кто, даже попав в затруднительное положение, не учится.

Конфуций: «Человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим»; даосский трактат «Чжуан-цзы»: «Сначала был истинный человек и лишь

потом было истинное знание». Конфуций делал акцент на приобретении новых полезных знаний и на прославлении умных и способных последователей, постигших знание в совершенстве. Заслуга Конфуция – в том, что он использовал обретенные знания на пользу обществу. В стремлении к знаниям Конфуций видел самое важное в жизни людей, а обладание ими считал наиболее ценным в любом человеке.

В качестве главного источника знания признавались традиции, важнейшим же источником знания должен был стать наставник. Ученики, ценившие своего наставника, стремились, опираясь на древние традиции, заново осмысляя их, создавать новое знание. Конфуций предупреждает: мало просто накапливать знания, необходимо постоянно размышлять над тем, что ты узнал. Только такой путь ведет к подлинному умственному развитию человека. Накопление знаний меняет человека, оно не только создает в нем запас необходимых сведений, но и развивает его интеллект, реализует заложенные в нем способности и тем самым дает ему возможность аналитически мыслить.

Конфуций был первым, кто внес свой вклад в эпистемологию. «Я научу тебя, – говорил он своему ученику Цзы Лу, – что такое знание. Когда знаешь, считай, что знаешь. Если не знаешь, считай, что не знаешь. Это и есть знание» [2, с. 7]. Конфуций считал, что основное содержание знания заключается в том, что знание должно быть свободным от суеверий и предрассудков и знание должно стремиться, главным образом, к постижению традиционных этических ценностей. Оно должно быть нравственным и должно содействовать установлению в обществе порядка и гармонии.

Свой вклад в понимание феноменов «знание и вера» внес даосизм, зародившийся на заре цивилизации и во многом определивший духовные особенности, культуру и традиции китайского этноса. Являясь одной из важных социальных констант, он продолжает оказывать значительное влияние на жизнь современного китайского общества. Научная мысль, быт китайцев веками были неразрывно связаны с традиционной гносеологией и даосизмом, который придал неповторимый облик и определил многие характерные черты китайского менталитета.

По словам Чжуан-цзы, люди почитают то, что постигнуто знанием, а не ведают, что познание начинается лишь после того, как, опираясь на знания, познают непознанное. Знания и разум сближают и объединяют людей самых неодинаковых. Только нужна подготовка для восприятия духовного мира других народов, но подготовкой

этой и степени зрелости ведают сама жизнь, судьба человека, обстоятельства, которые складываются своим путем. Люди стремятся к мудрости, считали даосы, но это не совсем правильный выбор, так как нужно сначала сделать свое сердце чистым и пустым, обеспечить ему покой, и только тогда придет мудрость. Вся суэта земной жизни будет устранена, если ко всему относиться спокойно. Таким образом, пустота – это основа сердца, и человек не должен стремиться к знаниям и чему-то новому. Но почему даосы считали, что сердце должно быть пустым? Здесь нужно обратить внимание на принцип *цзы жань* (естественность), т. е. «пустое сердце способствует соблюдению естественности» «*Гуань-цзы*».

В современном философском словаре «вера» характеризуется как глубинная общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая комплексный феномен индивидуального и массового сознания, включающий в себя такие аспекты, как гносеологический, психологический и религиозный. Семантическая аранжировка и статус феномена *веры* в той или иной культуре во многом зависят от специфики соответствующей религиозной традиции. В рамках религиозного сознания на основе веры оформляется вероучение – как система догматов, т. е. аксиоматических положений, принятие которых является необходимым условием подключения к той или иной религиозной традиции и осмысленных в рамках этой традиции, как результат откровения, выраженный в сакральных текстах.

Но что же такое «вера»? По мнению А. Шопенгауэра: «Вера – есть философия, принимающая без доказательств какую-либо структуру», т. е. согласно этой позиции, настоящая вера имеет иррациональную природу, идет как бы из глубины души. Западные и восточные концепты существенно различаются в понимании существа веры, в то же время, дополняя друг друга, и это – не случайно, поскольку так усиливается энергопотенциал человечества. Характерная особенность китайской философии заключается в том, что феномен «веры» понимается как одна большая, глобальная вера, которая характеризуется любовью к жизни и ко всей Вселенной.

Рассмотрим философские и религиозные основания проблемы веры и попытаемся создать общую картину разработки феномена веры. С выделением в философии самостоятельных областей знания, таких, как онтология, аксиология, гносеология, разработка проблемы веры отошла к компетенции гносеологии. Классической гносеологической дефиницией является определение веры, данное И. Кантом при анализе соотношения мнения, веры и знания. Признание суждения истинным при сознаваемом недостаточном субъективном

и объективном основании философ называет мнением. Вера же есть такое признание истинности суждения, которое имеет достаточное основание с субъективной стороны, но осознается как объективно недостаточное. Знание включает в себя достаточное как субъективное, так и объективное основание [7]. Также И. Кант считал веру единственно возможным способом познания априорных идей, которым нельзя обеспечить объективную реальность, таким, как высшее благо, бытие Бога, бессмертие души.

Вера по своему существу может быть только свободным, непроизвольным, неудержимым движением души. В современной философии реализуются различные стратегии изучения веры. Сохраняется традиция исключительно гносеологического исследования данного феномена. Но есть и другой подход – целостное рассмотрение феномена веры в четырех планах: онтологическом, аксиологическом, феноменологическом, герменевтическом. В отличие от философии, преимущественно гносеологически истолковывающей особенности феномена, в религиозных концептах используются другие варианты решения проблемы. Проанализируем понимание веры в китайской философии.

Религия и философия Китая уникальны. Частично это объясняется тем, что они долгое время не испытывали влияния извне. Две основные веры Китая, два основных философских направления, конфуцианство и даосизм, успели оформиться в самостоятельные учения до того, как страна перестала быть закрытой для остального мира. Конфуцианство и даосизм не имеют ничего общего с монотеистическими религиями, сконцентрированными вокруг единого Бога, такими, как иудаизм, христианство и ислам. Особенно это касается конфуцианства, которое вообще уделяет мало внимания природе и деятельности Бога. Поэтому конфуцианство, да и в известной степени и даосизм, часто вообще считают не религией, а философскими течениями Китая.

В этих двух направлениях заключены корни последующих китайских верований. От них берет свое начало непоколебимая убежденность, сбалансированность природы, оформленная впоследствии в знаменитую концепцию «инь» и «янь». Еще одна важная идея, забота о благосостоянии людей, пронизывает всю последующую философию и религию Китая. Из нее родилась концепция Тянь-Минь, или Воля Неба. Эта философия, эта вера послужили базой для развития последующей философии Китая, так же, как их политическая, социальная, материальная культура дали семена для расцвета последующей цивилизации Китая.

Если и есть единственная идея, одна черта, связывающая всю историю развития и религии, и философии Китая, так это «сознание заботы». Даже в окраинных западном и восточном царствах Джоу можно найти следы твердой веры в то, что само Небо слышит и видит так же, как слышат и видят люди, и потому принимает активное участие в их судьбе. Вера в то, что основой вселенной является «забота», отличает китайскую религию от таких мировых религий, как христианство и ислам, где основой религиозного сознания служит благоговение перед Первосущим. Именно поэтому в Китае всегда сильна была связь религии с философией вообще и, особенно, с философией этической. Чувства заботы и участия определяют китайское понимание отношений человека с небесными сферами и другими людьми.

Рассматривая направление развития китайской философии, приходится задаваться вопросом: философия это или религия? Или и то, и другое? У китайцев есть одно различие, которое может ответить на эти вопросы – различие между терминами *цзя* (школа, мысль, философия) и *цзяо* (учение, религия). Первый относится к великим мыслителям, их учениям, а также к великим традициям. Второй имеет отношение к способу усвоения великих традиций, доступному простым людям «от сохи», т. е. религиозному. Различие между интеллектуальной и культовой сторонами религиозной жизни проведено во всех китайских верованиях – конфуцианстве, даосизме и буддизме, после того, как последний появился в Китае во II в. до н. э.

У китайцев никогда не возникало необходимости противопоставлять *цзя* и *цзяо*. Это – две стороны одного явления. Они различаются, но одновременно связаны между собою. В традиционном Китае каждая великая религия практиковалась на двух уровнях одновременно: философы конфуцианства, даосизма и буддизма не мешали жить мастерам религиозных искусств медитации и ритуалов. По мнению А.И. Кобзева, знание в китайской философии ассоциируется с понятием «разум», а вера – с понятием «благонадежность» [8].

В противоположность конфуцианству, даосизм, проявивший активный интерес к области натурфилософии, отразил новые важные стороны восприятия мира. Центральное место в этом учении занимает теория о *Дао* – вечной изменчивости мира, подчиненного естественной необходимости самой природы, гармоническое равновесие которой осуществляется путем взаимодействия мужского и женского начал – *ян* и *инь*. По мнению Лао Цзы, *Дао* является всеобщим законом мира. Главной нормой человеческого поведения он считал следование законам природы, непротивление ее принципам. Лао-цзы отмечал, что «Если в тебе недостаток веры, то бытие не верит в тебя».

Фундаментальной для китайского умозрения следует признать оппозицию «небо – человек», выясняющую закономерности функционирования человека в природе. Так, в дискуссиях между конфуцианцами и даосами обнаруживалось нежелание одной из сторон признавать отсутствие каких-либо интенций морализующего плана в действиях неба – инстанции, осуществляющей контроль над социумом, а, с другой стороны – признавать как раз наличие таких интенций у неба-природы. Например, даосское направление отрицало возможность аффективных реакций типа «гнев», «благорасположение» и т. п. у природы-неба [9].

Достаточно рано в китайском умозрении наметилась тенденция к примирению этих, по существу, противоположных мировоззренческих установок, согласно одной из которых, человек по преимуществу или даже исключительно является существом природным (вещью), а по другой – преимущественно существом социальным (функцией). Взаимодополнительность этих характеристик привела к развитию направления, примиряющего данные противоположности, которое можно назвать *натуралистическим*. Согласно взглядам представителей этого направления – натурфилософов, ни одна из названных сторон человеческой природы не может быть игнорируема, но ведущей стороной следует все же признать естественный порядок вещей – *тянь дяо*, которому должны следовать человеческие правила – *жэнь дао*. При этом вопрос о наличии у неба-природы аффектов намеренно исключался из числа актуальнозначимых, что должно было служить основой для компромисса.

Предложенная натуралистами система умозрения связывается с именем Дун Чжуншу, и не без оснований, хотя для данного периода ключевой фигурой может быть также назван, например, Лю Ань, и, тем более, великий ученый и историк Сыма Цянь. Важно, что все названные мыслители оперировали уже терминами, однозначно указывавшими на сформировавшееся в сознании элиты представление о мире как о системе, функционирующей по принципу некоторого устройства типа гомеостата, где все части взаимосвязаны, и где в качестве универсального субстрата всего существующего – *вань у* – выступает динамический эфир, или пневма, *ци*, а в качестве управляющего начала – абсолют *дао*, ответственный за порождение всего существующего, его трансформации и деструкцию, обеспечивающую субстанциональную основу новых жизненных циклов.

Дун Чжуншу, которому приписывают решающую роль в установлении идеологического приоритета конфуцианства, настаивал преимущественно на объективности действующих в миросистеме за-

конов. Именно с его именем связывают окончательное оформление так называемой «теории космического резонанса» – *тянь жэнь гань ин*, согласно которой, ритуально-административная деятельность человека должна носить столь же объективный (регламентированный) характер, как действие природных сил. Лю Ань, которому приписывают, по традиции, авторство трактата «Хуайнань-цзы», в действительности созданного учеными, приглашенными им для этой цели к своему двору (Лю Ань был прямым потомком основателя Ханьской династии Лю Бана и владел землями в местности Хуайнань, откуда идет и название трактата), совершенно соглашаясь с тем, что «вселенная есть тело... все в ней управляется (как) в одном человеке», склонен прежде всего подчеркивать самопроизвольность эволюции миросистемы. «Никто ничего не вершит, а все само согласно с дао, никто ничего не говорит, а все само проникнуто благом, в спокойной радости, не зная гордыни, все достигает гармонии, а тьма многообразий находит соответствие в природе вещей. Разумом проникнуты и кончик осенней паутины, и целостность всего огромного космоса. Его благая (сила) приводит в согласие небо и землю, в гармонию инь и ян; сочленяет четыре времени года; согласует пять первоэлементов (стихий); оберегает и пестует – и тьма вещей во множестве рождается; дает влагу деревьям и травам, увлажняет металлы и камни... отцы не знают печали утраты сына, старшие братья не плачут по младшим, дети не остаются сиротами, жены – вдовами; радуга не показывается, злоебные небесные знамения не являются – оттого, что во всем заключено благо» («Хуайнань-цзы», гл. «Юань дао»).

Сыма Цянь не оставил специальных трудов, посвященных какой-либо отдельной философской проблеме, однако весь его великий труд можно рассматривать как произведение историко-философского характера. Прежде всего, Сыма Цянь интересовали в истории мотивы человеческих поступков и проблема соотношения знания и веры в жизни социума и индивида.

Неоконфуцианство как течение мысли опиралось на достижения философов танской эпохи, но было вполне самостоятельным в построении принципиально новой концепции, призванной охватить все стороны бытия. Центральным понятием этого учения можно считать представление о некоем высшем «законе – принципе» (ли), управляющем формированием вещей, благодаря которому образуются индивидуальные живые объекты, например, различные породы животных и т. д. Именно поэтому учение неоконфуцианцев называют также *лисюэ*, буквально: «учение о ли». Субстанциальную основу единства всего существующего, по учению неоконфуциан-

цев, составляет «эфир» – *ци*. Это – динамическая субстанция, обладающая разнообразными свойствами и способностью придавать свойства вещам (например, сияние-свечение звезд, представляющих собой сгущение «эфира» – *ци*, обусловлено его собственной способностью сиять-светиться; в человеке это «свечение» проявляется как просветленность ума, и т. д.).

Однако эфир – *ци*, известный всей предшествующей философской традиции, мыслился ранее скорее как нечто необусловленное, спонтанное. В философии Дун Чжуншу и его предшественников он выступал преимущественно в качестве передаточной среды между *дао* и «всем существующим», феноменальным миром. Заслугой Чжу Си было соединение в неразрывном динамическом единстве «эфира» – *ци* и закона – *ли*: «В Поднебесной не бывает эфира – *ци*, неподвластного закону – *ли*, равно как не бывает закона – *ли*, который не имел бы (объектом управления какой-либо формы) эфира – *ци*» (Чжу Си юй лэй. Кн. I).

Переосмысление предшествующей традиции в терминах *ли-ци* привело к необходимости пересмотра и унификации классических текстов, их комментирования под углом зрения нового знания, *лисюэ*. Другой важнейшей заслугой Чжу Си считается разработка им в несколько новом ключе названной выше проблемы морального толкования неба (природы) *тянь*. Вклад Чжу Си в развитие представлений о центральном для китайского умозрения объекте интереса – *тянь* – настолько существен, что некоторые исследователи предлагают считать философские взгляды Чжу Си по этому вопросу вторым по времени после Конфуция поворотным пунктом: если Конфуций трансформировал антропоморфное «небо» – *тянь*, упоминаемое еще в «Ши цзине» («Каноне стихов») и «Шу цзине» («Каноне преданий») в нечто относящееся к разряду моральных категорий, то Чжу Си завершил начатое Конфуцием движение, введя понятие «сознания Неба» или «небесного ума-сердца» – *тянь синь*, или *тянь чжи синь*.

Нельзя сказать, что вопрос о категории *тянь синь* у Чжу Си относится к разряду решенных наукой. Различные точки зрения по этому поводу позволяют одним исследователям акцентировать первый элемент этого бинома – *тянь*, причем в некоторых контекстах интерпретировать его как синоним некоего мироуправляющего принципа, другим же – подчеркивать значение второй части термина – *синь* (букв. «разум»), в свою очередь, приписывая это качество самой природе-небу или же небу, интерпретируемому в духе древнего значения *тянь* – как антропоморфное божество. Следует заметить, что и у самого Чжу Си эта проблема, по всей видимости, не решается однозначно.

Прежде всего, не вполне ясно, что имел в виду Чжу Си под термином *тянь*. В самом общем смысле принято считать, что он не проводил различия между такими категориями, как небо – *тянь*, судьба – *мин* и путь – *дао*, считая их лишь различными именами основополагающего принципа – *ли*. В пользу такой интерпретации учения Чжу Си свидетельствует его замечание о том, что «причина, по которой *тянь* – это *тянь*, есть просто принцип – *ли*; если бы у *тянь* не было принципа – *ли*, оно бы не было *тянь*» (Чжуцзы юй-лэй). В то же время, он, отвечая на вопрос о «порядке вещей», склонен был ссылаться не только на принцип – *ли*, но и на другие возможные причины наблюдаемых явлений, природных феноменов.

«Некто спросил: «Кто же хозяин?» Чжу Си ответил: «Само небо. Небо есть *ян*, вещь абсолютной силы, и потому вращается безостановочно. Но прежде, чем оно приобретает такую способность, должен существовать его господин. Каждый сам должен это увидеть. Это нельзя полностью выразить словами» (Чжуцзы юй-лэй). Неясно, таким образом, считал ли Чжу Си достаточным одного принципа – *ли* для объяснения «порядка вещей», или же он допускал наличие другой скрытой силы, управляющей мировым процессом. Если допустить, что такая сила наличествует в его учении, то логично предположить у Чжу Си стремление наделить ее «разумом», *синь*, однако из целого ряда контекстов следует, что наряду с небом-*тянь*, носителями свойства «разумности» у Чжу Си выступают также, по крайней мере, *дао* и человек. В конечном счете, высшей объективностью у Чжу Си обладает «небесный разум» – *тянь синь*, в свою очередь, подчиненный общему принципу – *ли*, субъективный же «человеческий разум» – *жэнь-синь*, будучи по природе подвержен искажающему воздействию различных аффектов («страстей», *юй*), у мудреца может быть путем самопознания и самовоспитания возвышенным до полного тождества с «небесным» разумом.

В XV в. учение неоконфуцианцев, продолжая оставаться influentialным, приобрело несколько иное содержание – благодаря воздействию виднейшего мыслителя Ван Янмина, известного также под именем Ван Шоужэня. Ван Янмин оставался центральной фигурой в истории мысли минской эпохи. Значение его идей никогда не ставилось под сомнение, более того, виднейшие китайские мыслители уже нашего времени считали, что «его учение в той или иной степени должно войти в состав будущей (идеальной) китайской культуры».

Наиболее оригинальным в учении Ван Янмина признано его знаменитое положение о том, что «вне сердца – ума» – *синь вай* не существует в действительности ни принципа – *ли*, ни предметов-явле-

ний – у, ни занятий-деятельности – *ши*. При этом Ван Янмин считает сердце-ум не органом в физиологическом смысле, а своего рода органом познания, тело-сущность которого – *ти* – совершенное благо. Присутствие подлинного блага в сердце делает человека способным к познанию благих же вещей-явлений, поскольку они есть явления для сердца же.

Второй характерной чертой философии Ван Янмина считают трактовку им знания как созидающего действия. Смысл тезиса философа о «совпадающем единстве знания и действия» – в демонстрации действенного характера знания, стремлении доказать, что знание есть действие, а не наоборот, что существенно повышало статус знания и шире – сознательного начала в человеке. Ван Янмин для обозначения существенного единства знания и действия предложил даже специальный термин – *лян чжи*, что может быть интерпретировано как «благосмыслие», под которым подразумевается некий дискурсивно невыразимый «творческий акт в себе», «субстанциальная сущность и трансформирующая активность одновременно». По определению самого философа, *лян чжи* – это «эссенциальный (семенной) дух созидательных изменений (*цзао хуа чжи цзин лин*)».

В качестве программы самосовершенствования мудреца Ван Янмин выдвинул концепцию «доведения благосмыслия до конца», в которой обобщил многие прежние свои идеи, в том числе, идею единства знания и действия. Представление об этой чрезвычайно сложной концепции может дать следующий фрагмент, в котором философ устанавливает преемственность своего учения по отношению к классическому наследию: «Благосмыслие – это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем. Все люди обладают им. Утверждающее и отрицающее сердце знает вне зависимости от рассуждения и может познавать вне зависимости от научения. Поэтому и называется благосмыслием» (Ван Янмин цюань цзи. Кн. 26). В этом фрагменте Ван Янмин говорит прежде всего о том, что высшее знание («подлинное» знание-действие) есть не только благое, аксиологически максимально высоко стоящее знание, но и «знание о благе», т. е. такое знание, конгениальным объектом которого является благо же.

Янминизм продолжает оставаться одной из наиболее активно обсуждаемых тем в историко-философской литературе как в КНР, так и в других странах дальневосточной этнокультурной зоны, где предпринимаются попытки интерпретации философии Ван Янмина в терминах современных философских учений Запада (феноменология, экзистенциализм, герменевтика). В какой-то степени Ван

Янмин продолжает оставаться крупнейшей фигурой китайской философии не только позднего средневековья, но и последующих веков, в целом не давших (вплоть до нового времени) персоналий сопоставимого масштаба.

Кризис, разразившийся в середине XIX в. и получивший общее название эпохи «опиумных войн», когда Китай впервые в широких масштабах столкнулся с идеями совершенно неизвестного мира – Запада, знаменует окончание эпохи автохтонного развития китайской культуры и ее неотъемлемой части – китайской философии. Дальнейшая эволюция китайской мысли должна рассматриваться в контексте взаимодействия с новыми идеями, сформировавшими в сознании образованной части китайского общества совершенно новое понятийное пространство.

Таким образом, ценности не просто воспринимаются индивидом и делятся на положительные и отрицательные, но и предполагают определенную инверсию культуры в человеческую природу. Обсуждение проблемы веры и знания еще раз подтвердило, что и философия, и религия являются органичной частью китайского общества, а конфуцианская и даосская культуры представляют собой основные источники общекитайской традиции. Философская и религиозная мысль остается важным фактором, воздействующим на жизнь современного Китая и других стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Не зная и не учитывая ее роли и влияния на китайское общество, невозможно серьезно говорить о диалоге культур Запада и Востока.

В последние десятилетия XXI в. проблема поиска глобального значения конфуцианства, а также его взаимодействия с другими восточными учениями стала центральной в творчестве ведущих мыслителей современности. Начало данному процессу положили представители «нового конфуцианства», которые с конца XX в. стали широко дискутировать темы демократии, толерантности, диалога и взаимопонимания. Именно из общих вопросов взаимодействия культурно-цивилизационных учений Китая и Казахстана, соотношения традиции и модернизации родилась проблема глобализации конфуцианских ценностей. В последнее время казахстанское культурное сообщество проявляет особый интерес к китайской философии, в первую очередь, к конфуцианству и его решению проблемы соотношения знания и веры.

В современном мире проблема «Восток – Запад» остается, безусловно, актуальной. И таким концепциям, как «разлом цивилизаций», может противостоять только стратегия диалога, основанного на концептуальном понимании знания и веры. «Диалог противосто-

ит насилию, угрозам, экстремизму и терроризму» [10]. История философии есть опыт, накопленный человечеством, и содержит в себе варианты ответов на многие из стоящих перед нами сегодня острых вопросов. В этом аспекте предпримем попытку сравнительного анализа понятий «знание» и «вера» с точки зрения современной конфуцианской философии. Китай является одним из ближайших соседей нашей республики и актуальность в изучении китайской философии, традиции и культуры на сегодняшний день очевидна.

Трудность восприятия конфуцианства казахстанской культурой предельно актуализирует проблему диалога Казахстан – Китай, а методика выявления в конфуцианстве универсального начала существенно облегчит решение подобной задачи при сопоставлении с другими интеллектуально-духовными системами. В конечном счете, подобная методика будет способствовать не только выстраиванию равноправного диалога между нашими культурами, но и формированию своеобразного синтеза в различных сферах культуры (философия, этика, политика и др.). Ведь глобализация мировой культуры – процесс неизбежный. Для этого необходимо добиваться целостности знания для построения в будущем взаимопонимания на основе тщательного и равноправного изучения различных культур.

Историческое развитие Китая в течение длительного времени шло обособленно от других стран. В стране было широко распространено представление, что Китай является центром мира. При оценке роли конфуцианства, формировавшего ценностные ориентиры как у самих китайцев, так и у других народов, вошедших в ареал конфуцианской культуры, необходимо учитывать, что оно в своем развитии прошло через несколько этапов. Раннее конфуцианство, представленное Конфуцием, Мэн-цзы и Сюнь-цзы, существенно отличается от ханьского, интерпретированного Дун Чжуншу и ставшего официальной идеологией императорского Китая. Далее в эпоху Сун Чжу Си его школа подвела онтологический базис под конфуцианские социально-этические воззрения, способствуя дальнейшему развитию философской мысли. Идеалистические концепции Чжу Си и его последователей подверглись переосмыслению и критике конфуцианцев-материалистов, прежде всего, Ван Янмина, создавшего последовательное ценностно-нормативное персоналистическое мировоззрение.

История конфуцианства, начиная с заимствования легистских институтов и концепций, способствовала развитию прагматизма и адаптационных механизмов. Воззрения Конфуция о единстве человека и природы, заботе о природе как гаранте стабильности самого

общества застраховали жителей конфуцианского культурного региона от появления сутобо европейских сентенций, где человек стоит в центре всего. Конфуцианство, получив признание официальной идеологии, вкуже с даосизмом – народной религией Китая – способствовали развитию рационализма.

«Отрицание религиозного поклонения божеству является важной стороной развития духа рационализма китайской нации, – пишет Лю Ганцзи, – которая в подавляющем большинстве случаев не рассматривает природу в качестве объекта мистического поклонения, а совершенно ясно признает неизбежность, необходимость и разумность единства человека и природы» [11, с. 159].

В обоснование тезиса о «нерелигиозности» конфуцианства часто приводят следующий эпизод: «Цзы-лу спросил о том, как служить духам. Учитель ответил: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?» [Цзы-лу добавил]: «Я осмелюсь узнать, что такое смерть». [Учитель] ответил: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?» (Лунь Юй, 11.11). Однако при целостном рассмотрении наследия Конфуция оказывается, что некорректно интерпретировать указанные тексты как вообще отрицающие религиозность его учения. Конфуций мало говорил о религиозных проблемах не потому, что отрицал их, а во многом потому, что эта сфера, по его мнению, менее всего требовала исправлений.

Конфуций воспринял тот комплекс религиозных представлений, какой дошел до него от предков. В этих представлениях можно выделить три элемента: китайцы издревле почитали Небо (*Тянь*), почитали духов и почитали души умерших предков. С Небом в Китае тесно связаны два понятия: *мин* (воля Неба) и *тянь-мин* (дарованное Небом право на царствование). Через *мин* и *тянь-мин* Небо действует в мире людей. Все происходящее в жизни человека – здоровье, болезнь, богатство, нищета и т. д., – совершается в соответствии с *мин*. Добродетельный правитель получает *тянь-мин*, и его царствование протекает благополучно, если же он или кто-то из его преемников становится порочным и перестает заботиться о подданных, то лишается *тянь-мин*, в стране происходят беспорядки, и его свергают. Именно с почитанием божественного Неба связано то, что свою страну китайцы стали именовать *тянь ся* («Поднебесная»), а своих правителей – *тянь цзы* («сын Неба»).

Среди низших божеств особо почитался дух Земли. К нему часто обращались с мольбами об успешном урожае. Огромное значение для китайцев имел культ душ или духов умерших, особенно великих предков. Китайцы верили, что у каждого человека есть две души – ма-

териальная *по*, которая появляется в момент зачатия, и духовная *хунь*, которая входит в младенца после рождения. После смерти человека душа *по* отправлялась в преисподнюю, а душа *хунь* – на небо. Обязанностью родственников считалась забота о загробном состоянии душ предков, особенно души *по*. По представлению китайцев, души предков могли влиять на жизнь потомков. В одном древнекитайском памятнике говорится про древнейшую династию: «Иныцы почитали духов и руководили народом с помощью служения духам» [12, с. 33].

Итак, все эти три элемента – культ Неба, культ духов и культ душ умерших – нашли свое место в конфуцианском учении. Конфуций воспринял и культ Неба, и культ духов, и культ предков, однако отношение к этим трем составляющим у него было неодинаковым. Сколько ни малочисленны его высказывания по собственно религиозным вопросам, но через них он сумел расставить особые акценты в традиционных китайских верованиях. Конфуций одобрял и поощрял ритуалы, связанные с принесением жертв душам умерших, – для него это было одним из выражений добродетели сыновней почтительности. Но он ограничил эту религиозную практику только родственниками самого человека, заявив, что «приносить жертвы духам не своих предков – проявление лести» (Лунь Юй, 2.23). По его словам, мудрость состоит в том, чтобы, «почитая духов, держаться от них подальше» (Лунь Юй, 6.20).

Среди высказываний Конфуция мы не встретим подобных утверждений по отношению к Небу. Напротив, он старался утвердить почитание Неба. Именно с этим он увязывал достижение провозглашенного им идеала благородного мужа: «Не зная воли Неба, нельзя стать благородным мужем» (Лунь Юй, 20.3). «Благородный муж... боится веления Неба... Низкий человек не знает веления Неба и не боится его» (Лунь Юй, 16.8). Свои поступки он соотносил с высшим мериллом – Небом, поэтому, например, услышав упрек за то, что нанес визит лицу с сомнительной репутацией, Конфуций ответил: «Если я поступаю неправильно, Небо отвергнет меня!» (Лунь Юй, 6.26).

В книгах конфуцианского канона, которые отражают представления, существовавшие еще до Конфуция, мы встречаем высказывания о том, что совершенствующийся в добродетелях «будет вечно достоин воли Неба, и много от Неба получит щедрот» (Ши Цзин, III.I.1). Упоминается о том, что правитель «храним волей Неба» (Ши Цзин, III.II.5). Также в «Ши цзин» говорится, что «Небо породило людей, дало им различные вещи и законы» [13; с. 259].

Что же именно понималось под «Небом»? Оно описывается как создавшее все, управляющее всем, знающее все, справедливое, наказыв-

вающее порок и вознаграждающее добродетель. Некоторые религиоведы считают, что конфуцианское «...Небо – не божество, но вездесущее мировое начало, сокрытое и неопределимое... хранящее порядок» [14].

Пожалуй, это справедливо для позднего конфуцианства, но в раннем конфуцианстве по отношению к Небу применяются такие характеристики, которые дают все основания полагать, что Небом обозначался Верховный Бог. Конфуцианство подчеркнуло важность чувства почтения к Нему. Но китайское Небо – это не Иисус, не Аллах, не Брахман и не Будда. Это – высшая верховная всеобщность, абстрактная, холодная, строгая, безразличная к человеку. Ее нельзя любить, с ней нельзя слиться, ей невозможно подражать, как и нет смысла ею восхищаться. Именно Небо всегда было центральной категорией верховной всеобщности в Китае. Это почтение без живой связи с Богом, без ожидания отклика от Него, без искания такой связи, наконец, это чувство почтения без какого-либо практического поклонения. Простой народ не совершал никаких обрядов, посвященных Небу, – это было прерогативой императора. Каждый год он приносил жертву Небу на особом жертвеннике в форме круга. Со временем в китайской столице был построен Храм Неба, который сохранился до наших дней. И, конечно, это – почитание, сочетающееся с признанием и почитанием низших божеств и духов.

В конфуцианских текстах Небо описывается в личностных выражениях, но при этом совершенно отсутствует идея личных отношений с ним. Это, по-видимому, и дает повод некоторым исследователям интерпретировать *тянь* как безликую божественную силу. Крупнейший систематизатор конфуцианства Дун Чжун-шу воспринимал Небо как Верховного Бога, который создает все, управляет всем и ставит правителей в соответствии со своими замыслами. Согласно Дун Чжун-шу, человеческая природа есть «создание Неба» [15, с. 296], и человеку «...следует умерять свои желания и подавлять свои чувства, и тем придти в соответствие с Небом. То, что запрещено Небом, пусть запрещает и тело» [16, с. 295]. И «когда пути человека и Неба взаимно согласованы, то человек добивается успеха совместно с Небом и совместно с Небом управляет своими делами» [17, с. 289].

Как и для Конфуция, для Дун Чжун-шу столкновение с духами – отрицательное явление. Он объясняет, с чем оно связано: когда человек не наладил должного управления собой, «...у него возникают порывы ярости и негодования. Такое состояние влечет за собой опасности и затруднения, и человек попадает во власть обстоятельств и случаев. В этой ситуации он входит в соприкосновение с духами и сталкивается с непредсказуемым» [18, с. 290].

Однако позднее, в средневековом неоконфуцианстве, уже отсутствует восприятие Неба как Верховного Бога-Творца, и на первый план выходят другие категории, прежде всего, «природа» (*син*), а традиционные конфуцианские понятия переосмысливаются в свете новой проблематики. Для Чжу Си, виднейшего представителя неоконфуцианства, Небо уже не является обозначением чего-либо божественного: «Пусть Небо и Земля огромны, для нас важно, что они, являясь вещами, обладающими физической формой, дают жизнь людям и прочим вещам» (Жэнь у чжи син, II.2.14) [19, с. 323–337]. У Ван Янмина, представителя другого крупного течения в неоконфуцианстве, немало мистики, почерпнутой из даосизма, – он даже говорил, что «в сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который в миг, когда явным становится, рушит все шоры» [20, с. 349]. Но от восприятия Неба как Бога Ван Янмин был далек, как и Чжу Си.

Религиозное обоснование стоит за всеми основными предписаниями конфуцианства. Человек должен почитать и слушаться правителя не потому, что у того в руках сосредоточена реальная власть, а потому, что правитель – «сын Неба», правящий в соответствии с его волей. Говоря о добродетели сыновней почтительности, конфуцианские тексты указывают, что человек должен почитать отца потому, что отец – это Небо для сына. И так, приводя свою жизнь в соответствие с ритуалом, с конфуцианскими требованиями, человек, по мысли китайского мудреца, начинал жить в гармонии с Богом. Именно эта отсылка на божественный авторитет придавала учению Конфуция особый статус в глазах последователей. Оно воспринималось не как порождение лишь его ума, как бы ни был уважаем учитель, или умов мифических предков, как бы ни были они мудры, но как вечная небесная истина. Исследователи отмечают, что в Китае религиозным вопросам в целом уделялось меньше внимания, чем в других культурах, поэтому там, где на взгляд человека иной культуры религии было «слишком мало», на взгляд многих китайцев ее было вполне достаточно для их нужд.

По сути, конфуцианство правильно было бы назвать не религией, а философией. Несмотря на это, оно, подобно другим восточным учениям, признает существование духов, демонов, богов. Конфуцианство является фактически официальной этико-политической доктриной Китая. Оно настолько глубоко пронизывает китайскую культуру, что и сегодня конфуцианству не требуется быть религией и храмовым служением настолько же, насколько, например, даосизму или буддизму, поскольку, независимо от вероисповедания, каждый китаец в некоторой степени может быть назван конфуцианцем.

Представления же о разуме, познании и *знании* определяются общей направленностью духовно-нравственных воззрений конфуцианства. *Знания* для конфуцианцев – это, прежде всего, *знание* человека, *знание*, направленное на понимание людей. Обучение – не достижение суммы *знаний*, оно всегда связано с размышлением. Обучение дает возможность: обучиться поведению, чтобы правильно выполнять ритуал и овладеть надежным познавательным процессом. настолько надежным, что он будет позволять изрядно судить о предмете, не имея конкретных *знаний* о нем: «Обладаю ли я *знаниями*? Нет, но когда низкий человек спросит меня о чем-нибудь, то даже если я не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать ему».

Следует отметить, что во времена Конфуция наука лишь зарождается. Конфуций и его ученики уделяют мало внимания, скажем, математике или естественным наукам. *Знание*, мудрость, как результат учения, сводится у них к познанию вопросов нравственности, общества, государства. Конечным этапом такого познания является *Дао*. Важность процесса познания видна хотя бы из следующей цитаты: «Того, кто не стремится к достижению *знаний*, не следует направлять на правильный путь. Тому, кто не испытывает трудностей в выражении своих мыслей, не следует помогать. Того, кто не в состоянии по одному углу предмета составить представления об остальных трех, не следует учить» («Лунь юй», 7).

Однако вопрос о природе *знаний*, а также о механизмах их постижений остается открытым. *Знания* в учении Конфуция бывают врожденными и приобретенными: «Те, кто обладают врожденными *знаниями*, стоят выше всех. За ними следуют те, кто приобретают *знания*, благодаря учению. Далее следуют те, кто приступают к учению, встретившись с трудностями. Те же, кто, встретившись с трудностями, не учатся, стоят ниже всех («Лунь юй», 16). В «Лунь юй» указано два метода получения *знаний*: «Я не родился со *знаниями*. Я получил их благодаря любви к древности и настойчивости в учебе» («Лунь юй», 7).

Таким образом, источниками *знания* являются как изучение мудрости древних, так и собственный мыслительный процесс. И здесь вновь мы сталкиваемся с постулатом конфуцианства – о том, что в ходе развития люди лишь потеряли *знания*, которыми древние обладали и в соответствии с которыми жили. Особенное место у Конфуция отводится «Ши-Цзин» – книге песен, являющейся основным источником древнего *знания* для конфуцианцев. Но, кроме того, *знания* могут быть получены и путем собственного усилия: «Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу

все в памяти – это и есть способ постижения *знаний*» («Лунь юй», 7). Однако ценность такого знания для конфуцианцев ниже, чем древнего или врожденного. Порой Конфуций даже отказывает себе в способности творить новое *знание*: «Я передаю, но не создаю. Я верю в древность и люблю ее» («Лунь юй», 6).

Как мы можем видеть, основным методом познания в конфуцианстве остается постижение *древнего знания*. И лишь затем, на основе этих *знаний* следует пытаться познать себя и окружающий мир: «Когда совершенный человек обладает большими *знаниями*, да к тому же ежедневно проверяет себя и анализирует свое поведение, тогда он мудр и не совершает ошибок» (Сюнь-Цзы).

Получение *знаний* – дело не просто полезное, но и нравственное, безнравственно заниматься учением во имя собственной славы. «Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, но беспокойся о том, что ты не знаешь людей» («Лунь юй», 1), «Если мое учение проводится в жизнь – на то воля неба, если мое учение отбрасывается – на то воля неба» («Лунь юй», 14).

После 1949 года современное конфуцианство развивается за пределами Китая – в Гонконге, на Тайване и среди китайских эмигрантов в США. Крупнейшие фигуры – Цянь Му, Моу Цзун-сань, Тан Цзюнь-и, Сюй Фу-гуань, Ду Вэй-мин. Представляется возможным выделить следующие основные характеристики современного конфуцианства:

- стремление новыми средствами и в новых условиях возродить и переосмыслить национальную традицию в соотношении знания и веры, сделав ее ценности жизнеспособными в современных условиях;
- подчеркивание как национального, так и универсального характера ценностей традиционной китайской культуры;
- выяснение специфики национальной традиции через ее сопоставление с интеллектуальной и культурной традицией Запада и постепенный переход к диалогу китайской и западной мысли при доминирующем значении первой, а затем – и введение национальной традиции философствования в западную на правах равноправного участника современного философского процесса.

Если при трансформации по марксистско-социалистическому пути сыграли свою роль такие конфуцианские стереотипы, как извечное стремление к социальной справедливости и царству гармонии в сочетании с жесткой бюрократической структурой, то успеху в развитии по капиталистической модели способствовали совсем иные стороны той же конфуцианской традиции. Это – стимуляция к самосовершенствованию, высокая культура труда в сочетании с социальной дисциплиной и заботой старших о младших, высокоразвитое чувство

долга и моральной ответственности, *постоянное стремление к знаниям*, умение довольствоваться малым в неуклонном продвижении ко все большему, и т. п. Все это, так или иначе, не просто лежит в основе конфуцианской модели развития, но и дает ей те ощутимые преимущества перед евроамериканской, которые ныне уже очевидны для всех.

Душой официального конфуцианства стал модернизированный интеллектуальной служебной элитой институт *правил – ли*, игравший более значимую роль в жизни китайского общества, чем закон. Идея Конфуция о единстве *ли – этики* и ритуала была развита и стала определять поведение каждого члена общества. Скрепленные четко разработанным ритуалом этические нормы формировали и регенерировали нравственные критерии общества – в этом смысле конфуцианские *правила – ли* играли роль официальной религии. Однако, на наш взгляд, официальное конфуцианство нельзя назвать религией в полном смысле этого слова, так как в государстве нет института конфуцианской церкви и церковных священнослужителей. Сила и авторитет *правил – ли* заключается в том, что со временем они были приняты большинством населения страны и стали нормой жизни. Исповедуя даосизм, буддизм или синтоизм, любой человек в Китае оставался в душе конфуцианцем, так как в своем поведении руководствовался *ли*, системой морально-этических и ритуальных норм, пронизывавших все общество и дававших ему внутреннюю силу оставаться самим собой и вселяющим веру в себя. Как отмечает Ли Ин Сонг: «...народы, исповедующие конфуцианство, придают первоочередное значение семье, коллективизму, высшему образованию и нравственному совершенствованию человека...» [21, с. 123].

В период дискуссий 1957–1961 гг. китайские ученые, такие, как Го Можо, Ван Чжунло, Тун Шуе и другие доказывали прогрессивность концепции Конфуция. Однако среди них были и такие ученые, которые относились к его учению с критических позиций. Таким, в частности, был профессор Ян Юнго, утверждавший, что взгляды Конфуция носили реакционный характер [22, с. 17]. Ян Юнго обрушивался на Конфуция с критикой, социологизируя все его суждения, исходя из профанированной классовой оценки.

В конце 1973 – начале 1974 гг. в высших учебных заведениях страны были организованы специальные курсы, подготовившие программы критики отдельных положений Конфуция, используемых Линь Бяо. Известно, что Мао Цзэдун, вульгарно представлявший соотношение эмпирического и теоретического уровней знания, постоянно утверждал приоритет первого, противопоставлял практику теории, принижая значение теоретического знания. В китайской прессе ци-

тировались изречения Мао Цзэдуна типа: «Низшие и малые – самые умные, высшие и почитаемые – самые глупые» [23].

Смерть Мао Цзэдуна в сентябре 1976 г. явилась переломной ве-  
хой в отношении к традициям, и, прежде всего, к конфуцианству.  
Уже начиная с 1976 г. Дэн Сяопин начал поэтапно осуществлять тща-  
тельно продуманную акцию на возвращение конфуцианской тради-  
ции, чтобы страна смогла вновь занять достойное место в регионе.  
Немаловажную роль в этом сыграл идеолог Гоминьдана Чэнь Лифу,  
внедрявший на протяжении последних трех десятилетий в качестве  
министра образования конфуцианские ценности в массовое созна-  
ние и в последующем, будучи уже в преклонном возрасте, возглавив-  
ший Фонд «Конфуций – Мэн-цзы».

В 1977–1979 гг. наблюдался процесс медленного и осторожного  
изменения отношения к конфуцианству. В этот период необходимо  
было выработать методологию использования традиций и историче-  
ского наследия. 80-е г. XX в. стали новым качественным этапом в из-  
учении учения Конфуция, появились монографии, анализирующие  
различные аспекты его мировоззрения. Так, известны такие научно-ис-  
следовательские работы китайских ученых – Кун-цзы Цзяюйя (г. Пе-  
кин, 1985 г.) и Цай Шансы (г. Шанхай, 1982 г.), как «Исследование педа-  
гогических воззрений Конфуция» и «Система воззрений Конфуция».

Конфуцианство, не являющееся религией в полном понимании  
этого слова, а в большей степени проявившее себя как этико-поли-  
тическое учение, оказалось актуальным и созвучным общечеловече-  
ским моральным ценностям. То, что ряд конфуцианских принципов  
полностью совпадают с основными моральными установками, гово-  
рит о перспективности развития подобного диалога. И, мало того,  
идея этического самосовершенствования, которая была централь-  
ной в учении Конфуция, на наш взгляд, может лечь в основу целепо-  
лагания и для современного человека.

Взгляды Конфуция по вопросу соотношения знания и веры ока-  
зали сильное влияние на последующую духовную культуру Китая.  
Конфуцианство было доминирующей идеологической системой в  
Китае в течение почти двух с половиной тысячелетий. Особое внима-  
ние уделялось сохранению норм ритуала, «исправлению имен», вос-  
приятию нового сквозь призму традиций, соответствию нового опыта  
авторитетным представлениям прошлого. Конфуцианская традиция  
характеризуется акцентом на социальную этику и административ-  
но-регламентированное поведение. Высоко ценятся стремление к  
гармонии, благосостоянию при постоянном личном самоусовершен-  
ствовании, а также идея равенства. В Китае статус социума – выше

статуса человека, но за каждым признается право на самореализацию и самосовершенствование в рамках общепринятой нормы. Поощряется состязательность, способствующая выявлению потенций каждого. Современные китайцы обладают поразительной культурой труда, социальной дисциплиной с ориентацией на этическую норму, неприхотливостью и умением довольствоваться малым (здесь достаточно напомнить о феномене *хуацяо*). Кроме того, в Китае при всей строгости социального регламента всегда поощрялись способности, конкурентоспособность – в условиях нерелигиозной ориентации и стремления к достижению благосостояния, которое возможно только при условии грамотности населения, стремления его к знаниям.

Так, в настоящее время в теориях современного общества сложилась такая новая стратегия общественного развития, как движение к «обществу знания». Концепция новой стратегии разработана в официальных документах ЮНЕСКО. В главе I доклада ЮНЕСКО «От информационного общества к обществам знания» подчеркивается, что в основе общества знания лежит возможность «находить, производить, обрабатывать, преобразовывать, распространять и использовать информацию с целью получения и применения необходимых для человеческого развития знаний» [24]. При этом теоретическое *научное знание* и общественный институт образования являются осью развития будущего общества. Наука является стержнем знания как осмысленной, проинтерпретированной и понятой человеком информации. Согласно докладу, именно создание общества знания «открывает путь к гуманизации процесса глобализации». Обществу знания предстоит внести весомый вклад в повышение уровня гуманитарной безопасности.

По мнению сингапурского магната Тан Юя, «...чрезмерная технизация мира сопровождается утратой моральных ценностей, и потому крайне важно развивать и внедрять конфуцианскую идеологию» [25]. В обществе знания необходимо обмениваться информацией, сопоставлять, критиковать, оценивать и осмысливать информацию при помощи научного философского поиска – для того, чтобы каждый человек был способен производить *новые знания* на основе информационных потоков. В создании «цивилизационного пространства» в обществе знания корпорации должны уступить ведущую роль университетам, а бизнесмены – ученым.

С 1998 г. в Китае осуществляется широкомасштабная акция «Программа знаний и инноваций». Китай оперативно откликнулся на вызовы глобальной экономической нестабильности, включая мировой финансовый кризис. Когда появились первые признаки глобальной экономической неустойчивости, Китай предпринял хорошо спланированные государством шаги:

- развитие исследований в области высоких технологий;
- план научно-технического штурма, план развития фундаментальных исследований.

Можно сделать вывод о том, что неизменными остаются традиционные раннеконфуцианские ценности: культ *знаний* и забота о пожилых людях. Цинь Гочжу в своей статье «Модернизация человека – неизбежный выбор экономического развития Гуандуна» отмечает: «Образование является главным рычагом осуществления «модернизации» человека, а для этого нужны именно хорошие учебные заведения, образованные на самом высоком уровне. Состояние высшего образования является одним из важных показателей совокупной мощи государства» [26, с. 30].

Политика выхода на *общество знания* успешно претворяется в КНР в пятилетних планах. Так, «...важнейшая особенность учения Конфуция, – отмечает Ли Ин Сонг, – это приоритетность образования как ценностной ориентации» [27]. Э. Тоффлер и Х. Тоффлер подчеркивают: Китай «...понимает центральную роль знания для своей экономики. Он все больше полагается на данные, информацию и знание, каковы бы ни были способы его получения – собственные исследования, утечки, покупка, пиратство – и тут же пускает в дело, чтобы трансформировать экономику, менять отношение к глубинной основе знания» [28].

Политика, проводимая Китаем, показывает, что научные и технологические возможности используются лучше, если являются объектом долгосрочной политической стратегии. Успехи, достигнутые КНР, показывают, что политика в области науки и технологии играет *важнейшую* роль в стратегии экономического развития страны, происходит увеличение наукоемкости ВВП. Стратегия промышленного и технологического развития складывается из таких составляющих, как учение, творческое коммерческое применение нового знания и незамедлительное внедрение инноваций.

В вышеупомянутой Программе четко сказано: «Страна, которая в состоянии привлечь и распространить знания, способна быстро поднять свой уровень развития, обеспечить культурный рост и процветание своих граждан и занять достойное место на мировой арене XXI века» [29]. Чэнь Лифу в одной из своих последних работ выводит конфуцианство за рамки региона, полагая, что именно конфуцианские ценности смогут способствовать более успешному развитию мировой цивилизации в XXI в. [30].

Из вышесказанного следует, что производство *знаний* организует современное общество. В зависимости от того, каков будет тип про-

изводства знаний, под влиянием чего или для чего будет создаваться тот или иной интеллектуальный продукт, будут зависеть контуры будущего. Ресурсы знания – не поддаются стагнации и прокладывают дорогу будущему. При этом следует помнить, что знания – трудноизмеримый ресурс. Высшим знанием может быть лишь научное знание. Вот почему от приоритетной поддержки науки, научных исследований, осуществляемых государством, зависят успех общественных преобразований, само процветание страны и его населения. В список развитых стран сегодняшний Казахстан, согласно индикаторам науки и техники, пока не входит. А из крупных развивающихся стран входят – Китай, Индия, Мексика, Бразилия, Индонезия.

Будучи инструментом удовлетворения экономических потребностей, знание остается полноправной составляющей развития. Будучи средством успешного социально-экономического роста, знание, мышление и сознание являются образующими элементами особого достоинства человека. Там, где образование не является всеобщим, что-то очень важное проходит мимо, не улавливается коллективным сознанием, а потому люди оказываются безоружными перед неожиданными опасностями, которые постоянно возникают в мире, роль случая в котором столь велика. Жить в условиях постоянной нестабильности необходимо по-новому.

С обретением независимости Казахстан создает национальную модель развития с опорой на свои духовные традиции и культурное наследие. Но на этом пути знакомство с конфуцианскими ценностями, изучение опыта соседа может быть весьма полезным и поучительным, особенно это касается проблемы соотношения знания и веры, составляющей ядро мировоззрения и культурно-цивилизационной идентичности.

### Литература

1. Зорин В.И., Бурбаев Т.К. Мудрость как духовная основа евразийского менталитета (с. 49–55) // Идеи и реальность евразийства / Материалы Валихановских чтений «Исторические корни и перспективы евразийства как социокультурного и социополитического феномена», 11 декабря 1998 г., г. Астана / Ответ. ред. А.К. Кошанов, А.Н. Нысанбаев. – Алматы: Дайк-Пресс, 1999. – С. 50.

2. Васильев Л.С. Древний Китай. – В 3-х томах. Институт востоковедения РАН. – М.: Восточная литература, 1995. – Т. 3: Период Чжэнь (5–3 в. до н. э.). – 2006. – С. 197.

3. Chan Wing-tsit. Chinese and Western Interpretation of Jen (Humanity) // Journal of Chinese Philosophy. 1975. Vol. 2. – P. 107.

4. «Лунь юй», XII, 22, IV 2, 3, VI, 21/22; «Мэн-цзы», IV Б, 28, VII Б, 46, VII Б, 1.
5. «Мэн-цзы», I А, 7, II А, 6, VII Б, 31.
6. Васильев Л.С. Древний Китай. – В 3-х томах. Институт востоковедения РАН. – М.: Восточная литература, 1995 – Т. 3: Период Чжаньго (5–3 в. до н. э.). – 2006. – С. 193.
7. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
8. Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. – М.: Восточная литература, 2008. – 342 с.
9. Торчинов Е.А. Даосизм. – СПб, 1993.
10. Соловьева Г.Г. Эпоха, схваченная в мысли // Казахстанская правда. – 2006, 20 апреля.
11. Телешевская А.М. Ученые КНР о национальной психологии китайцев. – ПДВ. – 1989. – № 2. – С. 159.
12. Цит. по: Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. – М., 1966. – С. 33.
13. Степанянц М.Т. Восточная философия. – М., 1997. – С. 259.
14. Кулиано И., Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. – М., 1997.
15. Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу // Восточная философия. – М., 1997. – С. 296.
16. Там же. – С. 295.
17. Там же. – С. 289.
18. Там же. – С. 323–337.
19. Восточная философия. – С. 349.
20. Васильев Л.С. История религий Востока. – М., 2004. – С. 548–549.
21. Ли Ин Сонг. Россия и модель развития Восточной Азии. – Мировая экономика и международные отношения. – М., 1997. – № 8. – С. 123.
22. См.: Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. – М., 1966. – С. 17.
23. Гуанмин Жибао. – 1974, 19 января.
24. К обществам знания / Всемирный доклад ЮНЕСКО. – Париж, 2005.
25. Переломов Л.С., Ломанов А.В. 21 век Конфуция? ПДВ, 1998.
26. Цинь Гочжу. «Модернизация человека – неизбежный выбор экономического развития Гуандуна». – Чжунго гоцин голи. – 1996. – № 6. – С. 30 (на кит. яз.).
27. Ли Ин Сонг. Россия и модель развития Восточной Азии. – Мировая экономика и международные отношения. – М., 1997. – № 8. – С. 121.
28. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. – М., 2007. – С. 451.
29. Там же.
30. Чэнь Лифу. Что может дать человечеству в XXI веке китайская культура? – Тайбэй, 1996.

### 1.3 Герменевтика знания и веры в западной философии, фундированной христианством

Соотношение знания и веры – одна из ключевых тем истории мировой философии. Используя продуктивный метод идеал-типических образов Макса Вебера, мы избрали для компаративистского анализа три эпохи, которые являются поистине «знаковыми» в ключе нашей темы. Первая – средневековье, где вера преобладала над знанием. Вторая – век двадцатый, секулярный, отрицающий веру и превозносящий могущество технологического, инструментального радио, и, наконец, современная эпоха, именуемая постсекулярной, характеризующаяся возвращением веры на авансцену истории и формированием нового соотношения веры и знания, религии и науки. Прежде чем перейти к непосредственному обсуждению проблемы в средневековом контексте, сделаем несколько предварительных важных разъяснений. Соотношение знания и веры некоторые исследователи стремятся проанализировать с позиций диалектики. Но отношения знания и веры, веками обсуждавшиеся в философском дискурсе, не объяснимы только с позиций диалектики, акцентирующей тождество и противоположность этих феноменов, их взаимопереходы и взаимосвечение. Эти отношения образуют, скорее, говоря современным философским языком, сеть или ризому, множество перекрестных сплетений, создающих затейливый узор, сравнимый с восточным орнаментом. И знание, и вера имеют несколько смыслов, комбинаторика которых не подчиняется строгим законам диалектики, но предпочитает стратегию игры по правилам, а иногда и без правил.

По словам известного немецкого философа Макса Шелера, человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства и достижения своих целей; к сущностному, или образовательному знанию; к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Первый тип – знание специальных, позитивных наук, на которых держится вся западная цивилизация. Оно нацелено на выявление законов и пространственно-временных связей окружающих нас явлений. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано, и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть.

Второй тип знания относится к «первой философии». Этот тип противоположен «знанию ради господства» и по целям, и по содержанию, и по методологии. Здесь игнорируются пространственно-временные связи здесь-и-так бытия и интерес обращается к сущности: что есть мир, какова его сущностная структура? «Вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно

игнорирует сущность того, что вступает в закономерные отношения, появляется любящее, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение». Высшая цель такого знания – «...мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя» [1]. Казалось бы, названные два типа исчерпывают возможные познавательные ориентации: наука и философия. Но Шелер настаивает на третьем типе, с его точки зрения, самом высшем и ценном, на метафизике второго порядка, знании ради спасения. Его главный вопрос: «Что такое человек?» в его отношении к Богу.

И феномен веры тоже неоднозначен. Вера как таковая, как доверие поддерживает и скрепляет фундамент всей человеческой культуры, создает возможность передачи и усвоения культурно-исторического опыта из поколения в поколение, возможность живого человеческого общения и успешной деятельности. Недаром Конфуций вопрошал своих любознательных учеников: от чего может отказаться государство, если возникает необходимость: от пищи, оружия или доверия? И сам же поучительно наставлял: без пищи и оружия можно продержаться, а без доверия государство точно не устоит. О вере в широком смысле слова с воодушевлением писал Августин Блаженный, он считал ее эфиром человеческой культуры. А в наше время к этому сюжету обратился испанский экзистенциалист Хосе Ортега-и-Гассет, резонно вопрошая: как бы мы жили без доверия, если на нем основаны все наши повседневные дела и отношения – мы доверяем свою жизнь врачу, водителю такси, пилоту самолета, наша семья остается семьей, пока в ней сохраняется доверие.

Между различными типами знания и веры и устанавливаются синергетические связи, плетется сеть взаимообращений, чем-то отдаленно напоминающая информационные сети Интернета. Самым широко обсуждаемым в научных дискуссиях является отношение «научное знание» и вера во всех ее смыслах. Как бы научное знание не игнорировало веру как таковую, оно не может без нее обойтись. Доказательство в любых его формах и вариантах предполагает элемент веры, а фундамент всего научного знания – математика – основана на аксиомах, т. е. положениях, принимаемых на веру. Отношения в научном сообществе тоже предполагают особую атмосферу доверительности, без которой немыслимо совместное научное творчество. А если говорить о религиозной вере, то у науки с ней ведется давний диалог, то дружелюбный, то откровенно враждебный. В современную эпоху, именуемую постсекулярной, знание и вера, наука и религия разрешили свои прежние разногласия и действуют отныне сообща, в общем усилии духовного обновления.

В сложном плетении смыслов «знания и веры» выделим одно, но ключевое отношение: религиозная вера, представленная в теологии (метафизика второго порядка) и знание, воплощенное в философии (метафизика первого порядка). Тогда можно будет говорить о диалектике веры и знания, их взаимоотрицании и взаимопроникновении. Но о диалектике не в понимании Гераклита, где противоположности противостоят друг другу, а о диалектике в восточном ее варианте, где противоположности избегают вертикальных иерархий и сохраняют братские отношения сотрудничества.

Этот ход мысли неизбежно приводит к вопросу о соотношении философии и религии. Веками они соперничали, претендуя на абсолютную Истину и высший Смысл. Философия возникает как парадоксальное предприятие: средствами естественного разума, человеческого разума постичь непостижимое, абсолютную сущность. Аристотель не устает повторять, что философия есть постоянное восхождение от чувственного восприятия к познанию первопринципов и первопричин, что в корне отличает ее от многознания. Тем самым Стагирит дает логическое определение предмета философии, в котором концентрируются все остальные ее толкования: учение о жизни, о смерти, искусство жить праведно и прекрасно, умение говорить с собой и другими, способ самопознания, культивирование интеллекта, совершенствование добродетелей, редкая возможность творческого, автономного существования и т. д. В наши дни все еще обсуждается сакраментальный вопрос о предмете философии. Об этом очень выразительно пишет современный испанский философ Ортега-и-Гассет. Философия есть стремление сделать сокрытое явленным, выразимым в понятии, схватить одиного, «...могучее стремление к прозрачности и упорная тяга к дневному свету. Ее главная цель – вывести на поверхность, обнажить, открыть тайное и сокрытое. В отличие от мистицизма, философия стремится быть произнесенной тайной» [2]. Для философии первый и основной вопрос – постижение первопричины и уже исходя из этого – осознание смысла, единства добра, истины и красоты.

С самого своего возникновения философия посягает на сакральное, на прерогативу религии, используя средства разума, знания. В то же время, она осознает ограниченность своих притязаний, осторожно и предусмотрительно называя себя не мудростью, а только «любовью к мудрости». Следует возразить Ортеге, который воспевает философию, считая, что она вполне заслуживает другого наименования – алетейя, т. е. проникновение к сокровенным тайнам бытия. Термин «философия» был вызван, как он разъясняет, желанием ее

первооткрывателей, Парменида и Гераклита, оградить себя от нападок современников, чье сознание определялось совершенно другими императивами. Но можно утверждать, что термин «философия» как нельзя лучше передает характер этого феномена культуры: претендуя на открытие первосмысла, философия нерешительно отступает, оставаясь только в модусе устремления, любви к мудрости.

Эту ситуацию воспроизвел Кант, с горечью признавая, что метафизика свергнута с королевского трона наук. И каждая попытка чистого разума вернуть себе трон, ответить на извечные вопросы о существовании Бога, о природе души, свободы и высшего смысла, заключает разум в оковы антиномий, что неопровержимо свидетельствует о поражении философии на самом решающем участке философских рефлексий. Не чистый разум, а сфера нравственности утверждает незыблемость абсолютного принципа свободы и, тем самым, бытия Бога. Кант, следовательно, утверждает, что рациональными средствами невозможно познать метафизические, самые основополагающие для философии проблемы.

Но философия возвращает себе высокое достоинство, на которое посягала с самого начала, когда вступает в союз с религией, становится «религиозной философией», где и раскрывается в полной мере герменевтика веры и знания. «Религиозная философия» – термин, вызывающий множество возражений. И у тех, кто проводит четкие границы между философией и религией, протестуя против права на жизнь «религиозной философии», есть свои веские резоны. В самом деле, философия – дело свободных умов, бесстрашно предающихся сомнению и критике. Объявляя о своем решении быть «произнесенной тайной», доискаться до первопричин и первосмыслов, она понимает первосмыслы как проблему, подлежащую непредвзятому исследованию рациональными средствами. Религия не знает свободы мысли. Она связана догматами. Она исходит из Первого начала как данного, не затронутого сомнением. Поэтому у философии и религии, как заметил еще французский мыслитель Блез Паскаль, разные Боги. Как же можно объединить то, что не объединяется, философию и религию, в странном термине «религиозная философия?».

Все верно, все правильно. Но не истинно. Философия, в самом деле, претендует на трансцендентное, рассматривая его как проблему. Но все философские построения, сложнейшие логические эскапады, интеллектуальные лабиринты, субстанции и акциденции остаются только интеллектуальным упражнением, тренировкой ума, не допускаемого к главному содержанию. Философия не способна отве-

тить самостоятельно на те вопросы, которые и делают ее собственно философией. Она и в самом деле только «любовь к мудрости», а не подлинная мудрость. Греки были правы, присвоив ей, совершенно справедливо, столь скромный титул.

А что касается главного аргумента – дескать, философия и религия – совершенно различные дискурсы, играющие по своим правилам, и их объединение только нанесет вред и той, и другой, то можно ответить следующим образом. Хотя речь идет о различных дискурсах, они не отделены китайской стеной и не являются полностью самостоятельными, поскольку это – дискурсы одного, единого начала – человека, и они, само собой, взаимодействуют, взаимодополняют друг друга. «Религиозная философия» – отнюдь не термин, а реальный неоспоримый факт тысячелетнего исторического бытования исламской и православной философии. И никакие цитаты и даже сборники цитат не в состоянии посягнуть на величие мысли и деяний. Аль-Фараби, Ибн-Газали, Вл. Соловьев, Ник. Бердяев – кто они, как не религиозные философы? Такой союз дает им право называться не «любителями мудрости», а мудрецами, приоткрывающими тайну Всевышнего, а, значит, тайну человека и всего мироздания.

Именно религиозная философия, как было упомянуто, раскрывает герменевтику знания и веры. Следуя принятому в проекте методу исследования соотношения знания и веры в трех исторических эпохах, обратимся, прежде всего, к средневековью, где вера была определяющим феноменом культуры. В средневековой европейской философии по этому вопросу представлены две основные концепции: Августина Аврелия, зачинателя онтологического толкования веры, и Фомы Аквинского, сторонника рационалистической интерпретации догматов Веры. Августина можно назвать создателем экзистенциально-мистической традиции, выразителем онтологического типа философии религии. Это значит, что для него бытие Бога является самоочевидным, непосредственно данным, и потому не нуждается в каких-либо логических доказательствах. Он устанавливает непреложный факт изначального присутствия Бога, его непосредственной достоверности в самой способности человека до всяких логических аргументов использовать связку «есть», что является утверждением бытия в суждениях, связывающих субъект и предикат. Это «есть» свидетельствует об очевидности Бытия, Бога, позволяющего мыслить, открывающего свою первоначальную тайну: быть вне разделения на субъект и объект, отличаясь, тем самым, от всех других объектов познания. Отсюда проистекает известное положение Августина: «верую, чтобы познать», т. е. принимаю бытие Бога, чтобы

получить возможность мыслить. Экзистенциальное, вера становится предпосылкой логического, разума.

В новоевропейской философии возобладала позже рационалистическая метода. Декарт, подобно Августину, говорит о непосредственной достоверности сознания. Но для него это – не бытие Бога, проявляющееся в связке «есть» и предполагающее экзистенциальный опыт веры, а мысль, сомнение. И уже исходя из факта непосредственной достоверности сознания Декарт доказывает бытие Бога (сомнение – несовершенство, значит, должно быть нечто совершенное) и реальность объективного мира.

Утверждая приоритет онтологического типа философии религии, Августин дает свое решение проблемы двух абсолютов (философии и религии): религиозный абсолют (предельное) предполагается в каждом философском вопросе, включая вопрос о Боге: «Онтологический подход к философии религии, как его понимал Августин и его последователи и как он вновь возрождается в множестве форм в истории мысли, в результате критической интерпретации способен сделать для религии и культуры в наше время то, что он делал в прошлом: преодолеть, насколько это возможно для мысли, роковой разрыв между религией и культурой, верой и знанием» [3].

И Св. Фома вторгается в самое средоточие средневековых дебатов: философия и теология, знание и вера. Тот контекст, в котором разворачиваются события – отношения не науки и религии, а метафизики и теологии, т. е. духовный пласт соотношения знания и веры.

Во-первых, это позволяет Фоме совершить величайшее открытие: в своем глубинном содержании вера есть подлинное знание, истина откровения, даруемая непосредственно светом благодати. «Вера есть некое познание, поскольку интеллект определяется верой к чему-то познаваемому. Но это определение к чему-то одному проистекает не из созерцания, которое принадлежит верующему человеку, но из созерцания, которое принадлежит тому, в кого веруют» [4]. Можно вспомнить здесь аналогичное высказывание аль-Газали: вера – это «убежденность в сердце, это знание». В вере мы отрекаемся от малого разума, чтобы приобщиться к Большому разуму, Божественному Логосу и потому, по словам теперь уже Ник. Бердяева, становимся в некотором смысле безумными: «в глубине знание и вера – одно, знание есть вера, вера есть знание». Имеется в виду вера как истина откровения. Такая диспозиция приподнимает и статус веры, и статус знания, обнаруживая их тождественность на самом глубинном уровне.

Во-вторых, Св. Фома стремится покончить с противоречиями и взаимными претензиями первой философии и теологии, их ото-

ждествлением в августиновской традиции: для Августина, как известно, философия, постижение Бога, и есть, в то же время, теология. Фома разъясняет, что у каждой из них – свое назначение, без всяких обид и взаимных обвинений. Философия опирается на естественный разум в познании первопричин и достигает определенных результатов, но уступает теологии, в которой естественный разум облагораживается светом благодати, и потому вознаграждается особой силой, ниспосылаемой человеку Богом – в том и обнаруживается подлинная мудрость. Фома Аквинский, стало быть, не признает самоочевидности Бытием Бога, обнаруженного Августином в суждении «Бог есть», где само бытие Бога является предпосылкой его познания. Для века Фомы оказалось необходимым поддержать и укрепить христианскую веру. И он прибегает к мощи аристотелевской логики, чтобы доказать, что Бог есть и что есть Бог.

Вторая эпоха, о которой скажем согласно разработанной нами структуре – секулярная, век двадцатый, характеризуемый торжеством инструментального, технологического рассудка, утратой духовно-нравственных ценностей, разрывом между знанием и верой. Но философия этого исторического периода не отступила от своих исконных задач, продумывая новые формы взаимодействия веры и знания, пути духовного обновления мира, преодоления антропологического и аксиологического кризиса, поразившего западную цивилизацию. Спасение виделось философам в радикальном реформировании самого типа западной цивилизации, пересмотре природы философского знания, переходе от классической модели философствования – к неклассической, ориентированной на конструктивный диалог с восточной традицией, преодоление заложенной в западной метафизике конститутивной структуры «субъект – объект» и восстановлении свойственной Востоку целостной парадигмы «человек и мир».

В неклассическом дискурсе, формирующем экзистенциальную онтологию, появилась возможность иного прочтения извечной темы о соотношении знания и веры. Выяснилось, что философские концепты Запада и Востока наиболее интенсивно взаимодействуют на территории современного, неклассического дискурса, где появляется редкостная возможность взглянуть на традиционные проблемы через призму современных реалий, волнующих человечество в веке двадцатом: мировые войны, революции, национально-освободительные движения, появление нового страшного врага – религиозного экстремизма и международного терроризма. Какие ответы смогла дать философия на эти вселенские угрозы, обращаясь к фундаментальной проблематике веры и знания?

Ответы были даны с различных позиций, воспроизводящих и обновляющих два основных подхода средневековой эпохи: признание веры первым непосредственным, т. е. экзистенциально-онтологическая концепция Августина Аврелия, и стремление обосновать веру с помощью рациональных аргументов – опыт Св. Фомы Аквинского. И что примечательно, территорией диалога, встречи, компаративистской беседы стали современные, неклассические модели философствования: экзистенциализм, персонализм, герменевтика, феноменология.

Традицию Св. Фомы Аквинского активно поддержал признанный теоретик неотомизма, современный французский философ Жак Маритен. Прежде всего, он решительно опровергает позицию отстраненности, нейтралитета христианской религии относительно реальных антагонизмов и глобального кризиса западной культуры.

Происходящее с миром – результат трагического разрыва человеческого разума с Богом, антропоцентрический гуманизм, возвысивший человека в его самости, возомнивший себя самостоятельной, самодостаточной сущностью. Зачинатель и герой антропологического похода – прежде всего, «наш дорогой враг», Ренэ Декарт, открывший эру неумемной жажды познания ради обогащения, ради неустанной гонки за материальными благами. В результате человека такого типа настигает «деспотия денег». Материальное богатство впитывает его жизненные энергии и торжествует, поглощая и пожирая его душу: «Этот мир был порожден мощным движением сердца к священному обладанию земными благами, которое и есть корень капитализма, меркантилизма, индустриализма в экономике, натурализма и рационализма – в философии» [5]. Будучи деятельным, изобретательным, героически активным, капитализм в итоге уничтожил человека: презрение к бедным, превращенным в средство, и возвышение богатых, сведенных к пожирающему чреву. Свет научных открытий, путешествий и тьма унижений, гонений, эксплуатации, и эта тьма сегодня стучится.

Нужны совершенно новые подходы и новые горизонты, чтобы повернуть ход истории. Капиталистическую экономику, этого «ростовщического монстра» следует критиковать не с позиций марксистов, занимающихся теорией прибавочной стоимости или оспаривающих легитимность частной собственности, а с точки зрения нравственных и духовных ценностей» [6]. Как можно рассуждать об изменении мира, не изменив самого себя, не сокрушив в своем сердце ложных кумиров, увлекающих на путь стяжательства и корысти, не возвысив в себе образ Божий. Светская миссия христианства, провозглашает

Маритен – коренное изменение принципов цивилизации, ее поворот к интегральному, подлинному гуманизму, отрицающему самообольщение и лицемерный самообман антропологического гуманизма и восстанавливающего живительную связь своего разума, всего своего существа с Богом. Преобразование мира, изменение его направленности философ называет главной целью христиан. Можно добавить, что духовное обновление – цель и мусульман, и всех тех, кто уже согрет теплом Веры и кто еще не получил этого бесценного Дара.

Маритен связывает надежды на обновление цивилизации с современной версией католицизма, неотомизмом. И делает неожиданное заявление, называя неотомизм экзистенциализмом. Этот тезис не сразу воспринимается одобрительно. Ведь томизм прочными узами связан с учением Св. Фомы Аквинского, прибегающего к рациональным методам Аристотеля для доказательства бытия Бога. Но Маритен разъясняет, что для Фомы Аквинского первостепенным был контекст личностного отношения Бога к человеку, т. е. контекст экзистенциализма, опирающегося на разум.

Французский философ выделяет два этапа в развитии экзистенциализма. Первая волна – Серен Кьеркегор, Лев Шестов. Вторая – Мартин Хайдеггер с его программой принять экзистенциализм к себе на службу. Маритен склоняется к первому этапу, но с известной корректировкой: не следует отстранять разум от решающего сражения за веру. В этом небрежении разумом преуспел, в особенности, Шестов, отождествляя разум с коварным «змием». Разум, настаивает Маритен, воспринявший божественный глас, становится основой веры. «Экзистенциализм Фомы Аквинского отличается от современного экзистенциализма, поскольку он рационален» [7].

Маритен стремится сблизить томизм с экзистенциализмом и в трактовке ничто. Оно – не за порогом существующего, но в его средоточии. Это означает, что человек живет с постоянным предчувствием возможности или преисподней, или райского блаженства. Он погружается в безбрежность неизвестности, в ничто, в разлом бытия. Ничто – бытие без Бога, утрата единства с Богом, ощущение пустоты, беспомощности и страшного одиночества. Только вера спасает из мрака одиночества и тоски, открывая знание через любовь и сближая человека с другими через Бога. Для Маритена ключевой проблемой является интегральный гуманизм, становление личности в единстве веры и знания, чувства и разума, встреча Бога и человека, а, значит, и человека с другим человеком. В средневековье, говорит философ, человек был поставлен перед лицом Бога. Но не рефлексировал эту ситуацию – Св. Фома пришел поздно. В новое время наро-

дился антропологический гуманизм с амбициями, превосходящими силы человеческие. Сегодня возрождается интегральный гуманизм: человек снова перед Богом, но в единстве разума и веры, рефлексии и чувства. Фома Аквинский говорит нам о такой возможности. Он больше наш современник, чем гражданин средневековья. Интегральный гуманизм – единство Бога и человека, веры и знания, чувства и разума, и благодаря этому – единство и общность людей. Через веру, освещенную разумом, человек становится личностью, встречаясь с Богом, а, значит, и с другими людьми. Вот почему «рациональный экзистенциализм» – в сердце томизма.

Маритен выделяет три основных значения термина «знание»: мудрость или знание святых, открываемое из наивысших источников; научное знание, получаемое эмпирически, и, наконец, обыденное, прикладное знание, которым мы руководствуемся в повседневных делах – знание, к примеру, дегустатора вин, водителя машины, домохозяйки.

К мудрости имеют отношение только два первых типа знания. Научное, конечно, в меньшей степени, но и оно само по себе полно смысла и возвышенно. Вопреки Николаю Бердяеву и Максу Шелеру, противопоставившим малый разум (наука, «знание ради господства») и большой (духовное знание, вера), Маритен настаивает на божественной сущности и малого разума, неутомимого труженика науки. Способность человека познавать законы окружающего мира – тоже великий дар Божий. Маритен реабилитирует науку, которая в XX столетии запятнала себя позором Освенцима. Наука сама по себе не может быть злом, – возражает Маритен. Зло творит отступивший от Истины человек.

Маритена интересует, главным образом, первое значение термина «знание», где оно отождествляется с мудростью. И в самой мудрости он различает несколько уровней, ссылаясь на ангельского Доктора: духовное знание через любовь, порождаемое внутренним религиозным опытом, мудрость богословская и мудрость метафизическая. Современный мир, начиная с XVI в., пожинает плоды пирровой победы знания над мудростью.

Как добывается мудрость – исторические эпохи и культуры дают на этот вопрос различные ответы. В Древней Индии определился путь восхождения человека к духовной реальности. Опыты нравственного совершенствования, всевозможного рода практики позволяли отрешиться от пороков, дурных дел и мыслей, чтобы воссоединиться с Абсолютом. Но напрасным было бы ждать помощи свыше, благодать мог ниспослать отнюдь не Абсолют, а только личностный Бог. В

Древней Греции мудрость отождествили с совершенствованием интеллекта. Это – мудрость человека, мудрость разума, это – не та философская мудрость, которая стремится быть мудростью спасения.

Христианская мудрость отличается и от восточной, и от античной. Впервые Бог идет навстречу человеку, посылает ему свой дар, свою помощь и поддержку, нисходит к нему, чтобы придать ему силы, преодолеть его сомнения и неуверенность. Это – поток великодушия, и мудрость «...по существу своему, рождается не от восхождения Божьего творения, а от нисхождения Творящего духа» [8].

А как же философия, метафизика, спросим мы нашего автора. И он ответит, ссылаясь на «апостола современности», Фому Аквинского, что теология и философия должны поддерживать и взаимоодушевлять друг друга, чего он и добился неимоверными усилиями для своей эпохи. Ведь теология руководствуется разумом, окрыленным верой и божественной благодатью, но при этом нуждается в философских изысканиях метафизики, а философия, используя естественное разумение, ведет речь не о живом Боге, но «знает Бога лишь как причину бытия». И она, эта метафизика, тоже нуждается в поддержке и поощрении теологии, приобщенной к нетленному Благу.

Однако, начиная с Декарта, благотворный союз теологии и метафизики оказался разрушенным. Философия возомнила, что может раскрыть тайну мира, соединив свои усилия с наукой, которой вскружили голову ее потрясающие воображение открытия. Но разлука философии, а, значит, и науки, с первой мудростью оказалась пагубной для человечества. «Собственная проблема века, в который мы вступаем, будет состоять в примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа» [9].

Проблема веры и знания получает новое освещение при обсуждении Маритеном сущности и задач христианской философии. Это, конечно же, более фундаментальный вопрос о праве на жизнь религиозной философии, о том, не является ли сам этот термин незаконнорожденным, наподобие «религиозной математики» или «религиозной физики». Работу «О христианской философии» Маритен опубликовал на основе лекции, прочитанной в Лувенском университете. Этой лекцией он живо вторгается в наш дискурс о вере и знании, религии и философии. Мы задаем те же вопросы, обнаруживаем сходные аргументы и контраргументы. И сегодня по этим коренным проблемам нет согласия среди интеллектуалов (а когда интеллектуалы соглашались друг с другом?).

Прежде всего, как поступить человеку, философствующему отнositельно своей жизни в молитве? Отделить ее заботливо и пред-

усмотрительно от философских изысков, стараясь верноподданнически сохранять их чистоту и незапятнанность? Или допустить свою искреннюю веру к философским умозрениям, рискуя нарушить их целомудренность? (Легче, разумеется, тому, кто освобожден от подобных альтернатив, поскольку не пришел, и, возможно, никогда не придет к вере, блюдя чистоту философского габитуса). Спросим несколько иначе: как нам философствовать, если мы лелеем веру в сердце своем?

Пойдем вместе с Жаком Маритеном, чтобы попробовать ответить самим себе и нашим оппонентам. Первое, с чем нельзя не согласиться: веру и знание, откровение и разум невозможно отождествлять. Каждая сфера претендует на свой собственный статус. Вера как опыт общения с живым Богом, сверхъестественная сфера благодати, не укладывается в понятийные, логические конструкты. Можно постигнуть Всевышнего, воспринять его благодать, не распутывая сложных рациональных аргументаций. Вера – это вся жизнь, страдания и любовь, предчувствие иного, радость победы над одиночеством, надежды на спасение. Разум, философия – самостоятельная область, царство рациональности, логики, доказательства и опровержения.

Но есть еще акт их встречи, их божественной синергии – религиозная философия, а Маритен и говорит о христианской философии. Как философия, она полностью сохраняет свою рациональную природу, опору на разум и доказательства. «...Томистская философия полностью рациональна, ни один аргумент, идущий от веры, не проникает в ее ткань, она внутренне принадлежит только разуму и поддается рациональной критике» [10]. Но вера создает новый режим для человеческого интеллекта, изменяет его освещение. Сам акт веры, как настаивал еще Августин, является разумным, а разум, одухотворенный верой, – духовным. Именно в религиозной философии обнаруживается причастность разума к мудрости, поскольку естественный разум получает такие помощь и поддержку, которые приближают его к миру сверхъестественного, ранее ему недоступному.

Будучи самостоятельными, но не самодостаточными, философия и религия, вступая в союз, умножают энергии друг друга. Философия привлекается для усиления рациональной аргументации, как то произошло в учении Св. Фомы, который воспользовался логической мощью учения Аристотеля. Религия, в свою очередь, расширяет свои возможности: «Она получает информацию о чувственно данном от естествознания, так как же ей не получать информацию о божественном от веры и богословия?» [11].

Фундаментальная онтология, современная философская антропология, экзистенциализм, персонализм, феноменология, герменевтика – все эти направления привлекаются для модернизации теологических учений. Этот процесс характерен и для католической, и для протестантской мысли, чьи представители считаются и философами, и теологами. Вера и знания, религия и философия различаются по своей сущности, характеру и методам, но все это – деяния человека, и, более того, деяния Бога. Ведь не только духовное знание, открываемое верой, но и философское, добываемое естественным разумением, направляются и вдохновляются божественной благодатью. Поэтому нет и не может быть между ними строго обозначенных границ и полицейских кордонов.

Маритен ссылается на авторитет известного исследователя средневековой философии Этьена Жильсона, на позицию главы христианского экзистенциализма Габриэля Марселя, разделяющих его мнение о теоретическом статусе христианской философии вследствие, прежде всего, ее существования как реального факта культуры. Жильсон проводит четкое различие между философией, опирающейся исключительно на естественное разумение, и религиозной философией, где естественный разум получает новые импульсы: «...я бы сказал, что христианская философия является объективно наблюдаемой для истории реальностью... ее существование обосновано, ее понятие поддается анализу само по себе».

Маритен положил на весы этого аргумента работы, посвященные «апостолу современности», ангельскому Доктору Св. Фоме Аквинскому. И можно добавить, что история мусульманской и православной философии есть подтвержденное тысячелетиями доказательство плодотворного союза веры и знания. «Некоторые русские мыслители... полагают, что обращение человека к вере изменяет философию в самом ее существе, дает ей новую природу, новые принципы, новый чистый свет», – признает Маритен. А каким блеском засияет аргументация в пользу теоретической значимости религиозной философии, если прибегнуть к методу философской компаративистики, ввести в контекст исследования учения непревзойденных мастеров исламской философии – аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Араби, Ибн Рущда!

Для аль-Фараби свет божественной истины открывается на пути рационального, философского и научного познания. И религия, и философия призваны к стяжанию Истины, но философия, устремляясь к Первосущему, использует возможности естественного разума, логику, аргументацию и доказательства. Задолго до Св. Фомы Аквинского первый Учитель Востока привлек аристотелевское уче-

ние для подтверждения своей концепции. Но, в отличие от Аристотеля, аль-Фараби облечен другими полномочиями, поскольку дышит воздухом исламской духовности: его разум – иного свойства, его интеллект – в ином освещении.

Маритен не знает философской компаративистики. Но его исследование сущности и положения христианской католической философии имеет значимость и для исламской, и для православной философии, для религиозной философии в целом. Мыслитель вновь и вновь вопрошает: как быть философу со своей религиозной верой: отвлечься от нее, предаваясь чистому философскому габитусу, или позволить себе жить и философствовать в вере, не опасаясь, что она исказит чистую мысль, не изменяя себе, испытывая глубокую уверенность в том, что вера придает философскому разумению неведомые ему прежде возможности. Философ, поясняет Маритен, не абстракт человека. Он – живая, страдающая, мыслящая личность со своей уникальной судьбой, открывшей только ему одному предназначенную дверцу в сокровенные тайны Бытия, тайны жизни и смерти. «Философия требует от индивида большой работы по очищению и обновлению, аскезы не только разума, но и сердца... в философствовании должна принимать участие и вся его душа, как в процессе бега участвуют сердце и легкие» [12].

Что же говорит в итоге Маритен нам, живущим в XXI в.? В современном мире, утверждает он, политика и экономика получают самостоятельность, выставляют собственные цели, и эти цели по сути – не человеческие, не гуманные. В политике могущество государства диктует правила игры с одобрением любых средств, тому способствующих, вплоть до несправедливости и вероломства, как о том с полным основанием писал Макиавелли. В экономике своя цель – материальное богатство, и оно оправдывает применяемые средства, так что и бесчеловечные условия труда, и выжимание человеческой энергии считаются вполне хорошими и приемлемыми. «Справедливость, дружба и любая другая подлинно человеческая ценность отныне в структуре политической и экономической жизни становятся чужеродными» [13].

Христианская религия, разъясняет Маритен, не призывает к оправданию наличного состояния вещей. Ссылаясь на Св. Фому, французский теолог пишет, что для нравственной жизни предполагается минимум благосостояния, иначе потребуются героические усилия, чтобы не изменить нравственным императивам. Нищета в социальном смысле – разновидность ада, поэтому следует, рассуждая по строгой справедливости, стараться изменить «социальные ус-

ловия, которые ставят большинство людей в обстоятельства, вынуждающие грешить и требующие известного героизма от тех, кто хочет жить по закону Божию».

Маритен возлагает надежды на то, что христианская концепция вновь станет доминантой культуры, и христианские идеалы будут воплощены в исторической действительности. Философ отказывается мириться с существующим бесчеловечным порядком вещей, пассивно ожидать наступления «царства Божьего». Христианин должен занимать активную социальную позицию, поступать согласно своей вере, чтобы противостоять преступлениям против человечности. Эту тему мы назвали бы «Церковь и мир».

Но Маритена еще не коснулась ключевая идея современности, идея диалога конфессий и культур. Он мыслит в ключе монологизма, настаивая на исключительности католицизма: все религии являются составными частями определенных культур и «только католическая религия в силу своей надприродности абсолютно трансцендентна, надкультурна, надрасова, наднациональна», и именно ей предстоит оживить культуру, подавая пример всем остальным. В современной ситуации полифоничности и многополярности, когда диалог стал реальной альтернативой силовым методам одностороннего воздействия, эта позиция воспринимается как явная архаика. Ее не оправдывает даже время появления на исторической сцене – до Второй мировой войны.

Но воззвание к духовному перерождению, к появлению цивилизации нового типа, основанной на духовно-нравственных принципах, на союзе знания и веры, мы, конечно, услышим. И это должно стать свершением всех, кто причастен к жизни на земле, независимо от этнического происхождения и конфессиональной принадлежности. Не отдельная религия «сверхприродна и свернациональна», а Вера как таковая, объединяющая и умиротворяющая, пресекающая все разногласия на пути к высшему смыслу и абсолютному благу.

Другой современный католический философ, француз Габриэль Марсель не примыкает к неотомизму, занимая свою собственную позицию и, оставаясь католиком, проектирует модель «конкретной», экзистенциальной философии. Он не разделяет взгляда о том, что бытие Бога следует доказывать логическими аргументами, и поэтому постоянно полемизирует с Жаком Маритеном. В русле католицизма Марсель оказывается более восприимчивым к концепции Августина, а не Фомы Аквинского, именуя свою философию сначала «христианским экзистенциализмом», а затем – «несократизмом», «философией в пути».

Что такое вера? Как она соотносится с феноменом знания? Как и почему люди приходят к вере? Достаточно ли рациональных философских ресурсов для постижения ее природы и сущности? Что такое метафизика веры? Возможен ли диалог между различными образами веры? Могут ли верующие люди понять и принять позицию неверующих, светски настроенных современников? Об этих и многих других вопросах будем размышлять вместе с Габриэлем Марселем.

Отправной точкой метафизического постижения Марсель считает человека в его жизненной ситуации, определяющего свое отношение к Богу, к самому себе и другим людям, любящего, страдающего, изнемогающего от груза прошлого, которое он не в силах изменить, и с тревогой взирающего в будущее, полное неопределенности и смутных надежд. В контексте его размышлений – это он сам, испытавший опыт страдания, и своего, и незнакомых людей, как свою собственную боль. В годы Первой мировой он работал в Красном кресте, и каждый день встречался с людьми, потерявшими близких, пропавших без вести. Он отыскивал их или не отыскивал и должен был дать ответ, вызывая возгласы радости или взгляды страдания и немного упрека. Человек в своем отношении к самому себе – самая первая исходная клеточка социальности. Он не может не любить себя. Но любить не с позиции самодостаточного эгоцентризма, а признавая себя маленьким ростком божественного начала в мире. Это не означает снисходительности в отношении самого себя и, в то же время, спасает от излишней суровости и самобичевания.

И философ начал размышлять о сущности веры, решительно отличая ее и от мнения, и от убеждения, осуществляя анализ, аналогичный исследованию Людвиг Витгенштейна, который связывает близкие, но не тождественные понятия: вера, знание, сомнение, достоверность в одну «родственную семью». У Марселя знание в этой связке присутствует имплицитно, при анализе отношения мнения к вере. Мнение обычно дальнзорко, поскольку высказывается о том, что от нас на дистанции. «...Если бы спросили мое мнение о музыке Моцарта или Вагнера, – говорит Марсель, – я бы только с недоумением пожал плечами: какое у меня может быть мнение, если я этим живу? Если говорить об уверенности, то вера (foi) – «непобедимая уверенность, основанная на самом Бытии». Здесь и только здесь мы достигаем не только действительной безусловности или безусловности факта, но и постижимой безусловности...». Она и рефлексивна, и экзистенциальна, она и примысливается, и переживается, она включает все духовные силы, являясь их средоточием.

Но исследование веры в гносеологическом спектре не раскрывает ее сущности. Философ обращается к обсуждению метафизики веры в

экзистенциальном ключе: присутствие, творческая верность, отчаяние, надежда, любовь, встреча. В прояснении смысла названных феноменов обнаруживается тайна Веры. Почему и как человек приходит к вере? Много есть ответов на этот вопрос, но Марсель дает свой, ни на чей не похожий. Прежде всего, **присутствие**. Присутствие мира в душе, в сердце, в разуме, во всем существе человека вызывает в нем прилив творческой энергии. И если Хайдеггер сосредоточен на негативных характеристиках отчаяния, тоски, смерти, то Марсель, не отрицая горестности человеческого существования, предпочитает, вопреки всем невзгодам и бедам, прославлять первенство бытия, полноту и радость жизни. Присутствие Марсель понимает преимущественно в метафизическом смысле, что и побуждает нас к вере: присутствие тех, кого мы любим и кто покинул этот мир, но не нас. Они остаются с нами, присутствуют здесь и теперь. У нас есть две возможности восприятия их преждевременного ухода. Мы можем в отчаянии бесконечно вопрошать: почему, за что, не в силах смириться с несправедливостью судьбы, с непоправимой утратой, постоянно упрекая себя за то, что не смогли ей воспрепятствовать, что-то упустили... В таком случае – мы на стороне не-бытия, и наши силы вытекают, как вода из разбитого кувшина.

Вторая возможность – оказаться на стороне бытия. И, не смиряясь с утратой, возблагодарить Всевышнего за тот великий Дар, каким была жизненная встреча и все то неизбежное счастье, которым наградила нас судьба – ведь то, что было – любовь, неземное счастье – могли бы и вовсе не состояться. И с этого момента я могу обнаружить, что «прерванное, казалось бы, течение восстановлено, словно источник, который казался иссякшим, возобновил свой бег, словно лишение, бывшее и остающееся для меня столь жестоким, утратило свой необратимый характер, и то, чего я лишился, мне каким-то образом возвращено» [14]. Если я, стало быть, окажусь на стороне бытия, мне откроется неведомый источник Божьей Благодати, я окажусь способным ее воспринять, и тот, кто меня, будто бы, покинул, меня не покинет. Присутствие я буду ощущать каждое мгновение моей жизни.\* Я сохраняю верность благодаря этому незримому присутствию, что возможно только потому, что я верю. Другими словами, я верю, потому что сохраняю свою верность, непрерываемую связь с существом, которое люблю больше всех на свете. К вере, стало быть, меня побуждает любовь и верность тому, кто ушел. Если я верю, он – всегда со мной, и в будущем возможна встреча.

---

\* Марсель передает свой собственный экзистенциальный опыт. Четырех лет он потерял мать, но она присутствовала в его жизни, не покидая его ни на мгновение.

Марсель создает метафизику **верности** и не устает вновь и вновь вопрошать: в каком смысле мы можем сохранять верность любимому существу – а для нас имеет значение только смерть любимого существа – похищенному смертью? Мы не прощаемся с ним навсегда, оно остается с нами всегда и каждый миг. Почему же такая верность возможна? Не потому ли, что мы верим: случившееся – не окончательная разлука, и где-то, когда-то нам предстоит долгожданная встреча. Марсель выделяет в феномене верности, прежде всего, постоянство. В то же время, верность подразумевает сущностную спонтанность, а не следование долгу с внутренним раздражением и досадой. И философ приводит пример: я навещаю больного друга, чтобы выполнить свой долг. Мое посещение вызывает у него радостную улыбку и, поддавшись настроению, я обещаю делать это регулярно. Но в следующий раз именно в часы посещения меня приглашают на любимый спектакль. Помня свое обещание, я снова иду к больному, но он чувствует мое недовольство и предпочел бы, чтобы я вовсе не приходил.

Здесь обнаруживается скрытая полемика с кантовским категорическим императивом, призывающим следовать доброй воле всегда и во всем, отвлекаясь от сердечных привязанностей и дружеских симпатий. Кант выявляет сущность нравственности, отвлекаясь от всех эмпирических мотивов. Марсель же утверждает, что подчинение доброй воле вопреки спонтанному проявлению чувств лишит человека его сокровенной сути. Вспомним, что и сам Кант признавался: «Чего стоит добро, совершаемое с холодным сердцем?».

Метафизика верности подсказывает, что мы можем сохранять верность кому-то только потому, что сохраняем абсолютную верность, которая и есть Вера. Мы верим, потому что надеемся на будущую встречу. Ошибочным было бы представлять веру как несовершенный способ познания. «Верить – это всегда верить в Ты, то есть в личную или сверхличную реальность, к которой можно обращаться с призывом и которая располагается по ту сторону всякого суждения, выносимого относительно какой-то объективной данности. Размышление о верной душе, посвящающей себя кому-то, пробивает дорогу для философии истинной веры» [15].

И только тогда возможно освобождение от страха перед единственно неоспоримым фактом грядущей смерти. И только тогда начинает мерцать нежным светом Надежда на встречу с Ним, а, значит, и с теми, кого мы продолжаем любить. Философы с трудом воспринимают размышления о благодати, абсолютной верности и истинной Вере. Но, «становясь более проницаемыми для Света, которым мы живы, мы начинаем надеяться, что смерть оторвет нас от нас са-

мих для того, чтобы прочнее утвердить нас в бытии... Смертью мы открываемся тому, чем жили на земле». На первенстве бытия Марсель настаивает и в соотношении **отчаяния и надежды**. Нельзя не признать, что структура мира, в котором мы живем, вызывает в нас отчаяние, понимание абсолютной несостоятельности, ненадежности всего окружающего. Так торжествует не-бытие. «Надежда состоит в утверждении, что есть в бытии, по ту сторону данного, всего того, что поддается исчислению, что может лечь в основу каких-либо расчетов – некое тайное начало, которое заодно со мной, оно не может не хотеть того же, чего хочу я» [16]. Любимый мой человек неизлечимо болен, но я, вопреки всем обстоятельствам, уповаю на нечто, не поддающееся рассудку и эмпирическим доводам, и я надеюсь: он будет спасен! Эту надежду вселяет в меня моя Вера.

Неким таинством называет Марсель и **феномен встречи** с незнакомым человеком, с которым неожиданно обнаруживается духовное сродство. Он словно посланник трансцендентного, и от него исходят порывы ветра, ломающие мою жизненную стратегию. Я не могу занять позицию ни «вне», ни «перед» встречей: «я вовлечен в эту встречу, завишу от нее, я как бы внутри нее, она включает меня в себя, и пусть я ее не объемлю, но она объемлет меня». Онтологическое таинство, сфера метапроблемного, исключающего разделение на субъект и объект, проясняет смысл Веры: я не один в мире, я чувствую глубокое духовное сродство с тем, кого встретил, потому что мы оба в притяжении божественной любви.

О какой вере вы говорите, могут спросить Марселя. Если о католической, то исключается многообразие других позиций. Если не имеете в виду конкретную религию, то вера вырождается в фикцию, пустую абстракцию. Он отвечает, что не собирается отрицать многообразие религиозного опыта и говорит об экзистенциальном акте «я верю», который тождественен акту «я существую», потому что верим мы не сознанием, а всем своим существом.

Акт веры соединяет индивидуальное бытие с трансцендентным Бытием, и поэтому для философии Марселя вполне органичным становится усиленное внимание и к Бытию, и к «бытиям», индивидуальным существованиям, связанным между собой таинственными личностными отношениями. Он преодолевает ложную дилемму: или исследование Бытия с полным безразличием к индивидуальной жизни, или погружение в личностные драмы, когда Бытие как таковое представляется абстракцией. Исходя из акта веры, Марсель убеждается: «чем более мы в состоянии познать индивидуальное существо как таковое, тем более мы ориентированы и как бы на-

правлены к постижению бытия как такового». Вера не является не-совершенным приближением к тому, что могло бы быть знанием, но составляет одно целое с реальностями, за которые она «цепляется».

Среди католических философов Марсель занимает свою собственную позицию. Он не примыкает к неотомизму, не разделяет взгляда о том, что бытие Бога следует доказывать логическими аргументами. Поэтому он постоянно полемизирует с другим католическим авторитетом, Жаком Маритеном. В русле католицизма Марсель оказывается более восприимчивым к концепции Августина. Но как философ он склоняется к экуменизму, объединению христианских церквей. Ему кажутся убедительными и доводы протестантов, и мысли православных (он хорошо знал Ник. Бердяева, участника его философских пятниц на ул. Турон, общался с о. Георгием Флоровским, чувствовал внутреннюю близость к Федору Достоевскому и Льву Толстому и сожалел, что не знает русского...). «Подлинный экуменизм начинается тогда, когда принимают (и это относится не только к индивидам, но и к церковным объединениям), что другие тоже правы, хотя и говорят не то, что говорили мы, что они также обладают истиной, святостью, божьими дарами, хотя и не принадлежат к нашей ветви христианства».

В своем творчестве Марсель не признает разделения конфессий. Его мысль обращена не только к христианам, но и к представителям других религий, что и придает его философии удивительную актуальность. Более того, он настаивает на универсальности своего учения: его должны услышать не только верующие всех конфессий, но и неверующие, испытывающие жажду любви и милосердия. Нет непреодолимой стены между теми и другими. Самая важная для Марселя духовная диспозиция – опыт отношения верующих и неверующих. В своем интервью Полю Рикеру он признается, что вырос в атеистической среде и к католической вере пришел довольно поздно. Жена его, очень близкая ему духовно, – протестантка, а ее дядя, доверенное лицо философа – пастор. Исходя из своей биографии, Марсель стремится к философии «на пороге». Он обращается не только к христианам, но и ко всем верующим и, что особенно для него значимо, – к неверующим также. Эта интенция отличает его позицию от направленности мысли и действия Жака Маритена, отдающего предпочтение исключительно одной религии – католической. Вот я, верующий, стою напротив неверующего, – пишет Марсель. Как нам понять друг друга? В глубине своей души я обнаруживаю смутное присутствие неверия, и, я думаю, что в глубине души моего собеседника скрывается тайная вера. Мы связаны, мы делаем шаг навстречу друг другу.

Позиция Габриэля Марселя созвучна требованиям и запросам постсекулярной эпохи, когда на диалог выходят все конфессии, когда они оборачиваются лицом к неверующим, к светскому сектору и между наукой, философией, религией и политикой завязываются новые отношения, изживающие антагонизмы, высокомерие и заносчивость прежних времен. Марсель во многом оказался провозвестником, высказывая свои императивы много раньше, чем они зазвучали в полной мере как лозунги сегодняшнего дня.

Идеи Габриэля Марселя развивает французский философ, представитель феноменологической герменевтики Поль Рикер. В своих работах «Свобода и надежда», «Виновность, этика и религия» он предстает как мыслитель, чью душу ведет искренняя Вера, вселяющая Надежду в ее самом предельном смысле – надежду на воскресение умерших. Философ, говорит Рикер, вовсе «...не выносит за скобки то, на что он направляет свои мысли, и то, во что он верит, в таком случае, как бы он мог философствовать по поводу сущности, сам пребывая в отвлеченном состоянии?». Но французский мыслитель выбирает свой путь, не склоняясь с почтением перед теологией. С его точки зрения, «...задача герменевтики воскресения заключается в восстановлении потенциала надежды, в провозглашении того, что воскресение принадлежит будущему» [17].

Надежда есть условие свободы, утверждает Рикер, свободы от самого страшного и пока для человека неизбежного – смерти. Что стоит свобода, если не обещает победы над смертью? Надежда на воскресение и свобода от смерти составляют единое керигматическое ядро: ведь надежда на воскресение позволяет осуществить смысл свободы. В противном случае, человек, оставаясь узником смерти, не может претендовать на обладание свободой. Философское обоснование этой идеи, по мысли Рикера, опирается на учение Им. Канта в его постгегелевской интерпретации. На первый из трех знаменитых вопросов Канта: «Что я могу знать?» – ответ дается в его диалектике чистого разума; на второй: – «Что я должен делать?» – в диалектике практического разума, а третий вопрос: «На что я могу надеяться?» – открывает страницу философии религии, где царствует надежда. Постараемся интерпретировать эту мысль Рикера. Человек, согласно Канту, принадлежит сразу двум мирам: чувственному, где его захватывает стихия наслаждения, и сверхчувственному, с призывом к доброй воле и чистому долгу. Человеку, и с этим ничего нельзя поделать, свойственно сильнейшее стремление к счастью, удовлетворению всех потребностей, успеху, славе, богатству. Но принцип счастья не может быть основой нравственности, ибо не обладает достоин-

ством всеобщности. В чем именно каждый усматривает свое счастье, зависит от его предпочтений и желаний. Общее счастье Кант сравнивает с идиллией враждующих супругов, мечтающих разорить друг друга: он и она хотят одного и того же!

Но мы имеем другую, первую и безусловную цель нашего существования, где именно разум, т. е. всеобщее, призвано сказать свое слово: добрая воля, сама по себе, долг. Верность долгу, наперекор влечениям, выгоде и успеху – самое прекрасное в человеке, в сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни. Добрая воля – высочайшая ценность. Даже если она ничего не добьется, то будет сиять, подобно драгоценному камню. «Поступки, примера которых, возможно, до сих пор не знал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее, неумолимо предписываются разумом».

Канта обвиняли в холодности и черствости его этики, не знающей тепла любви и страсти. Но немецкий философ был движим побуждением отыскать сущность нравственности. Поэтому он устраняет в своем мысленном эксперименте все склонности и желания, тесно связанные с долгом, но совершенно отличные от него по своей природе. Лишь поступок, совершенный согласно долгу и ради долга, имеет нравственное содержание.

Но Кант на этом не останавливается. Он не хочет окончательно отказываться от счастья. Бог, говорит он, становится гарантом того, что долг и нравственность будут вознаграждены: счастье и долг соединяются в идее высшего блага. Мы не знаем, случится ли это на самом деле, получим ли мы воздаяние, мы можем на это только надеяться. «Согласно Канту, устремленность к тотализации требует примирения двух строго различаемых первоначально моментов: добродетели, то есть повиновения закону, и счастья, то есть удовлетворения желаний. Их примирение и есть надежда» [18].

В своем анализе французский философ на стороне Канта, и это уже совсем другой Рикер, признающий фундаментальную идею религиозной веры – идею воздаяния, соединяющую в структуре веры страх, опасение и надежду, утешение. Рикер, стало быть, создает несколько проектов пострелигиозной веры. В обоих концептах центральным мотивом является структура воздаяния, включающая две идеи: с одной стороны, страх перед господним наказанием за содеянные грехи, а, с другой, – надежда на прощение и спасение. Но интерпретация структуры воздаяния дается различная. В первом проекте Рикер стремится с помощью атеизма вообще избавиться религию

от структуры воздаяния и постулировать, таким образом, концепт пострелигиозной веры. Следствием этой сомнительной процедуры является предполагаемое освобождение веры от каких-либо авторитетов, даже если это – авторитет Бога. Проект представляется мало обоснованным и неубедительным. Он направлен, по существу, на уничтожение живой, творческой веры: что от нее остается, если изымается ядро, сердцевина – диалог Бога и человека? Оказывается, магическое слово «Бытие», его речения, его вкрадчивый шепот... Все это напоминает некие интеллектуальные игры, навеянные уже не авторитетом Бога, а другим, философским авторитетом – Мартина Хайдеггера. Так что от авторитета избавиться Рикеру так и не удастся.

Чувствуя неудачу своего проекта, французский философ в других работах дает иную интерпретацию структуры воздаяния. Теперь он стремится восстановить связь Бога и человека, обращаясь к структуре воздаяния уже с иными намерениями. Свобода человека не может быть полной без свободы от смерти, предпосылкой чего является ключевая идея воздаяния – надежда на воскрешение умерших. Свобода возможна только с приятием такой надежды на избавление от ига смерти. В этом проекте Рикер признает сущность и природу религиозной веры как диалога человека и Бога, посылающего лучи благодати и надежды на полное освобождение, на воскрешение и жизнь вечную. Безликое философское Бытие со своим невнятным нашептыванием невнятных речений уступает место Богу живому, ниспосылающему великую надежду на окончательное освобождение. И появляется не пострелигиозная вера с ее прислушиванием к шелесту Бытия, а религиозная вера, захватывающая все существо человека и побуждающая к диалогу с Богом и свершению божьих дел благочестия, сострадания, милосердия.

Августиновскую традицию экзистенциально-онтологического толкования знания и веры поддержал в современном контексте также представитель «диалектической теологии», швейцарский теолог и философ Карл Барт, обогативший августиновский метод экзистенциальной диалектикой Серена Кьеркегора.

Кьеркегор говорит о том, что диалектика веры – тонка и примечательна и включает в себя два основных этапа. Первый – «бесконечное отречение», которое человек способен совершить с помощью своего разума. Второй – этап собственно веры – обретение того, что было утрачено. И это событие непонятно, недоступно разуму, представляется ему абсурдом, парадоксом. Но для веры невозможное становится возможным, утрата превращается в обретение, потому что на помощь приходит Всевышний. Вера, стало быть, опирается на

разум, но не исчерпывается его возможностями. Она и включает разум, и выходит за его пределы, в область для него принципиально недостижимую. Поэтому, некорректным, мягко говоря, было бы толкование концепта Кьеркегора как иррационального, сводящего веру к абсурду. Это обнаруживало бы явную интеллектуальную глухоту: для разума деяния Веры, поддержанной Благодатью, кажутся абсурдом, но в том и состоит сущность веры, что она не исчерпывается разумом, а устремляется в область, ему недоступную, непостижимую с помощью его скромных возможностей.

Диалектика веры и разума Серена Кьеркегора вдохновила многих теологов нашего времени. Среди них и известный швейцарский мыслитель Карл Барт. Давая толкование евангелическому варианту «Символа веры», Барт разъясняет три тезиса, раскрывающих, с его точки зрения, сущность веры. Первое: вера означает, прежде всего, доверие. Без всяких предварительных доказательств, участия разума, человек вступает в пространство доверия. Это – не только и не столько субъективное переживание, чувство, психологическое состояние, сколько безусловный выход за пределы самого себя, отклик на призыв Всевышнего. Доверие – это встреча, причем инициатива исходит от Бога. Это – он, который преподносит человеку Дар встречи по своей величайшей благодати и любви. «Мы не имеем никаких прав на него, но... он сам в своей бескорыстной доброте, в своем величии пожелал быть Богом человека, нашим Богом» [19].

В отличие от своего первоначального толкования, исходящего из диалектики веры Кьеркегора, Барт настаивает, что в вере человек с самого начала призывается и избирается Богом, и не в состоянии своими силами, зная свои пределы, даже вступить в пространство веры (вспомним, что у Кьеркегора первый этап диалектики веры человек способен пройти самостоятельно, опираясь на разум). Барт еще интенсивнее, чем прежде, подчеркивает, что не человек тянется к Богу, а Бог снисходит до человека. Можно было бы возразить, что, дескать, теолог лишает человека активности, необходимости духовной работы, духовного труда, сославшись, в первую очередь, на «Исповедь» Августина, где повествуется о восхождении к Богу через напряженное усилие, концентрацию всех способностей и возможностей вступившего на этот путь. Барт, наверное, не стал бы отрицать необходимость духовной деятельности. Просто речь у него идет о другом: Бог выделяется как Первый, от которого исходят милость и призыв, без чего тщетными окажутся все старания человека.

Доверие означает, что мы вовлекаемся в даруемую встречу всем нашим существом, разумом, сердцем, волей. И более того, мы вовле-

каемся всей нашей жизнью, и не только своей, но и жизнью окружающих нас людей, жизнью общества, государства. В вере речь идет не о какой-то особой сфере, скажем, религиозной, а о действительной жизни в ее полной тотальности, о вопросах внешних и внутренних, о телесном и о духовном, о светлом и о темном в нашей жизни. Можно вспомнить позицию Августина, развернувшего экзистенциальную аналитику веры на основе онтологической уверенности в бытии Бога («Верую, чтобы познавать»), а также логическое доказательство бытия Бога Фомой Аквинским, призвавшим Аристотеля с целью подкрепить положения веры. Их усилия определяются координатами: вера и разум. Барт выстраивает другую систему координат: вера и жизнь, и потому все начинается у него со встречи, вызывающей высочайшее доверие, успокоенность, душевное равновесие, радостную надежду, утешение во всех жизненных невзгодах.

Очень важное, чему можно поучиться у Барта: трактовка веры как целостного процесса, включающего личность человека и его жизнь, а также жизнь всех окружающих, страны и планеты. Вера требует выхода в мир, и, значит, диалога с другими, и, значит, диалога церкви и государства, церкви и общества. Барт протестовал против желания укрыться в своей вере как в надежном убежище и ратовал за активное претворение в жизнь христианской миссии.

В экзистенциальном ключе выстраивает концепцию соотношения знания и веры и немецко-американский богослов Пауль Тиллих. Речь идет, прежде всего, о том, чтобы наладить диалог между различными религиями, составляющими ценностное основание цивилизационных парадигм и идентичностей, но также и о том, чтобы проложить пути к диалогу между профанной и сакральной сферами, светскими и религиозными ценностями, учитывая поликультурный характер современного мира, мировоззренческую плюральность, присутствие многоразличных позиций и точек зрения и религиозного, и атеистического толка. В нашей республике уже осуществляется эффективная, теоретически продуманная стратегия межконфессионального и конфессионально-светского диалога, инициированная Президентом страны Н.А. Назарбаевым и представленная диалоговыми площадками Съездов лидеров мировых и традиционных религий. Совершенствование этой Стратегии подразумевает освоение философского опыта современных мыслителей, дающих свой ответ на вопрос века.

Сразу скажем, хотя и в первом приближении: согласно Тиллиху, найти возможность нашего всеобщего примирения дает вера, если преодолеть ее превратные толкования и обнаружить ее подлинную

сущность, способную привести к согласию самых непримиримых оппонентов. Прежде всего, Тиллих обнаруживает **онтологическую основу** веры, в каких бы формах она не проявлялась. Онтологичность веры он объясняет, прибегая к фундаментальной трактовке проблемы отчуждения, к новой интерпретации экзистенциализма.

Тиллих берет на себя «мужество быть» и ставит экзистенциальную проблему как исходно онтологическую во всей ее остроте и трагичности. Он просит не путать экзистенциализм как современное философское направление, давшее полчок его мысли, и исходную экзистенциальную проблему отчуждения человека от своего основания, божественной субстанции, эссенции. С позиций так понимаемой экзистенциальной проблемы он реконструирует историю мировой философии, сплетенной с теологией, что предоставляет ему новую оптику, видение, которое прежде оставалось недоступным. (Так Ницше бросил взор на западную культуру с точки зрения борьбы Диониса и Аполлона). В этой реконструкции присутствуют и соучаствуют и Платон, и Аристотель, и Августин, и Декарт, и славная когорта современников – Маркс, Хайдеггер, Сартр, Фрейд. Но, прежде всего – присутствует сам Тиллих со своей философской экзистенцией, устремленной ко всей полноте эссенции. Создается «стереофония», гул языков, о которых писал Ролан Барт в своей семиологии, называя взаимодействие культурных голосов «сетью».

Можно сказать, что высказанные положения составляют основную канву размышлений Тиллиха о знании и вере, сомнении и его преодолении, поскольку открывают возможность раскрыть онтологическую природу и знания, и веры в их единстве и различии. Но упорно отстаиваемый тезис об утрате человеком своей эссенции вызывает все же возражения. Фундаментальная постановка проблемы отчуждения позволяет обратиться к духовным контекстам человеческого бытия, что сегодня становится архиактуальным – в этом видится значение для современной эпохи поисков Тиллиха. Но каким бы разорванным и трагическим ни был жизненный опыт человека, как бы ни удалялась его экзистенция от эссенции, он все же остается человеком, а, значит, ситуация полной утраты сущности представляется проблематичной. Уже осознание дегуманизации, онтологической драмы доказывает, что эссенция не покинула в полной мере экзистенцию, иначе тщетны были бы все надежды на возвращение к исходной целостности.

В христианстве, говорит Тиллих, есть три фундаментальных постулата. Первый – бытие как таковое есть благо («Esse gua esse bonum est»). Из Библии узнаем, что «Бог посмотрел на все, что он создал, и

увидел, что это хорошо». Этот постулат важен, поскольку утверждает, что человек по своей природе добр. Второй постулат – «переход от сущностного блага к экзистенциальному отчуждению от самого себя», т. е. универсальная ситуация грехопадения. Это – то, на чем настаивает Тиллих, прибегая для толкования и экзистенциальной терминологии. Третий постулат – возможность спасения, исцеления (*Salvus* – «исцеленный», или «целый», в противоположность состоянию разорванности). Отчуждение, которое анализировал Маркс, относится к социально-экономическому контексту, но даже если оно будет преодолено, онтологическое отчуждение, которое разворачивается совершенно в другом измерении, останется незатронутым. Путь к его преодолению – духовная деятельность веры, которая и придает человеку «мужество быть».

Онтологию веры Тиллих дополняет феноменологией, создавая образ динамичной, творческой веры в ее соотношении с разумом, сомнением, знанием, эмоциями, волей. Религиозный термин «вера» подвергся множеству неверных толкований, – пишет философ. Поэтому требуется «...убедить читателей в наличии скрытой силы веры в них самих и в бесконечном значении того, на что она указывает» [20].

Прежде всего, вера, согласно Тиллиху, есть выражение «предельного интереса» или, иначе говоря, «ультимативной заботы», т. е. то, чему подчиняется «вся жизнь человека, его экономическое благополучие, здоровье, семья. В современных условиях предельным интересом для многих являются богатство и карьера, ради которых идут на все, вплоть до попрания моральных норм. Но в этих случаях предмет интереса только претендует на бесконечность: он остается объектом, причем, может опустошить человека, сломать и искалечить его личность. Другое дело – вера как предельный интерес. В ней то, что является источником этого акта, присутствует «по ту сторону разрыва между субъектом и объектом». Оно присутствует в качестве и «субъекта, и объекта, по ту сторону их обоих». Вера как жизненная задача, страсть, одержимость, захваченность предельным интересом – здесь вспоминается Кьеркегор, побудивший Тиллиха к экзистенциальному толкованию веры. То, к чему обращена вера, не может быть превращено в объект среди объектов. Поэтому вера – всегда экзистенциальный акт встречи, который может состояться только при условии участия двух, и, прежде всего, Бога, призывающего человека. В этом смысле вера жизненна в человеке, но не через человека: вера – это состояние захваченности божественным духом.

Тиллих прибегает также к экзистенциалу «забота», одному из ключевых в фундаментальной онтологии Хайдеггера, присоединяя

определение «ультимативная»: вера есть забота, о безусловном, предельном, о предмете бесконечной страсти и интереса. И всякий раз, когда мы пытаемся сделать его объектом, он сам превращает нас в свой объект. Человек не может говорить о Боге отстраненно. В тот самый момент, когда он пытается это сделать, он теряет Бога и учреждает еще один объект в мире объектов. Отношения человека с Богом могут быть только экзистенциальными.

Поскольку вера есть экзистенциальный акт предельного интереса, она является центрированным актом, в котором объединяются все части и функции души, и более того – тела. «Центр соединяет все элементы личной жизни, человеческого тела, бессознательные, сознательные, духовные. В акте веры соучаствует каждый нерв человеческого тела, каждый порыв человеческой души, каждое движение человеческого духа» [21]. Но вера – не сумма психических составляющих. Она включает и одновременно трансцендирует разум, чувство, рациональные и иррациональные элементы, являясь центром самоотнесенности, по сути, выражением «Я».

И Тиллих опровергает укоренившуюся со времен Платона традицию, согласно которой, «возникшим» человеческой души признается разум: «Человек способен решать за или против разума, он способен творить, выходя за пределы разума, или разрушать, подчиняясь разуму». Нельзя утверждать, что «сущностная природа человека тождественна рациональному характеру его души».

А как же быть тогда с неверующими? – тут же напрашивается вопрос. Какой феномен «центрирует» и «трансцендирует» их личность? Но Тиллих предупреждает подобный вопрос, настаивая на том, что, поскольку вера есть захваченность предельным интересом, неверующих, по сути, не бывает. А мы добавим, что, каким бы спорным ни казалось утверждение Тиллиха о главенствующей функции веры, его можно принять, имея в виду, что она выражает доминирование в человеке духовного начала, одухотворенной души, о которой писал и Макс Шелер. Объединяя и трансцендируя все функции, вера, т. е. духовное начало в человеке, является центральным феноменом в его жизни, явным и одновременно скрытым. «Человеческое сердце ищет бесконечности, потому что именно в нем конечное может успокоиться... в бесконечном оно видит свое собственное исполнение» [22].

И Тиллих дает пояснение относительно каждой функции души. Когнитивная функция присутствует во всех актах веры, т. е. вера включает в себя знание, но не сводится к нему. Подлинное знание должно быть основано на духовном принципе. Они взаимопроникают и не делаются взаимоисключающими. Вера подразумевает также

присутствие чувства, прежде всего, любви в ее онтологическом смысле, поскольку любовь «есть желание и потребность воссоединить обособленное». Но отождествление веры с отдельными функциями неизбежно влечет за собой искажение ее смысла.

В массовом сознании, а также в философии и теологии распространено толкование веры как особого акта познания, имеющего более низкую степень доказательности, т. е. вера отождествляется с одной из своих составляющих, когнитивной функцией, причем, в ее наиболее слабом проявлении: верят в то, что не может быть доказано, т. е. проявляют доверие к авторитету. Тиллих совершенно справедливо подчеркивает, что этот момент, связанный с вероятностью суждения, действительно присущ религиозной вере. Можно добавить, что вера как доверие к авторитету (Тиллих называет ее верованием, Августин – верой в широком смысле, Ортега – доверием) лежит в основе человеческой культуры, являясь необходимым способом трансляции культурно-исторического опыта и тканью повседневной жизни людей: мы обязаны доверять научным теориям и экспериментам, хотя в них не участвовали, мы доверяем историческим хроникам, мы доверяем своим близким, коллегам, врачам, водителям такси и т. д. Без такой веры в широком смысле слова, или доверия, человек не мог бы прожить и дня. В религиозную веру тоже включается доверие, основанное на авторитете, т. е. когнитивная и даже моральная функция, предполагающая принятие неких положений без каких-либо доказательств. Но полное отождествление религиозной веры с подобной функцией искажает ее подлинный смысл.

То же можно сказать о приравнивании веры к другой ее составляющей – чувству. Такой позиции, говорит Тиллих, придерживался отец современной протестантской теологии Шлейермахер: религия – это чувство безусловной зависимости. Но если религия – только чувство, тогда она не опасна, – возражает Тиллих. Культура под руководством разума идет своим путем, а религия – частное дело каждого индивида и не может притязать на истину. Но история убеждает, что «вера как состояние предельного интереса притязает на человека в целом», хотя и содержит сильный эмоциональный элемент.

Духовное начало, вера, экзистенциальный акт, имеющий онтологический смысл, составляет ядро человеческой личности. Это утверждение вряд ли стоит оспаривать. Все человеческие души действительно объединяются верой функции и одновременно трансцендируются, выводятся на связь с духовным началом. Вера поэтому обнажает те уровни реальности, которые скрыты от нас, а также «отпирает» те элементы души, которые соответствуют этим измерени-

ям. Теперь обратимся к более основательному анализу соотношения веры и разума, веры и знания. Это – одна из кардинальных проблем человеческой культуры, обсуждаемая веками в философских концептах и Востока, и Запада, центральная для сакральных эпох и получившая новое звучание сегодня, в связи с цивилизационными трансформациями и формированием дискурса постсекулярной эпохи.

Прежде всего, следует выяснить, что имеется в виду под разумом. Можно говорить о двух основных концепциях разума. Первая – изначальное понимание разума как источника смысла, ценностей, норм и принципов. Вторая – инструментальный разум, используемый в целях господства: позитивная наука и техника. Первое понимание было свойственно философии начиная с древних греков. Для них разум – не только источник смысла и ценностей, он имеет и онтологический характер. Парменид пояснял, что логос, постигающий и формирующий действительность, может это делать лишь потому, что сама действительность имеет характер Логоса. У Гераклита Логос воспринял коннотации как ультимативности, так и смысла бытия. Платон, хотя и противопоставил мир идей и мир вещей, признавал присутствие эссенции в преходящей экзистенции, используя термин парусия – «бытие рядом». Стоики отстаивали доктрину, согласно которой, в универсальном Логосе участвует каждое человеческое существо. В христианстве Логос становится плотью, т. е. абсолютно универсальное становится абсолютно конкретным.

Рациональной структуре мира соответствует рациональная структура ума, благодаря чему человек способен включаться в жизнь Вселенной через универсалии – человек участвует в том, что происходит на самых отдаленных планетах и участвует в самом отдаленном прошлом.

Второе понимание разума связано с познаванием, нацеленным на овладение природой. Этот тип разума должен руководствоваться первым его толкованием. Но в истории западной цивилизации инструментальный разум возомнил себя самостоятельным, самоценным, что привело к кризису оснований западной цивилизации. Тиллих подробно об этом не пишет, но будет уместным напомнить о критике западной метафизики, осуществленной в концепциях Хайдеггера, Гуссерля и, в особенности, Хоркхаймера и Адорно. В книге «Диалектика просвещения» франкфуртцы обратились к основному тексту западноевропейской цивилизации – «Одиссее» Гомера, и показали, как формируется инструментальный разум в качестве органа господства, хитрости и власти.

Если говорить о соотношении разума и веры, то надо иметь в виду, прежде всего, разум в его первом, онтологическом и аксио-

логическом смысле. Такой разум, поясняет Тиллих, тождествен природе человека, поскольку «...лежит в основе языка, свободы, творчества. Разум вовлечен в поиск знания, в опыт искусства, в актуализацию нравственного предписания. Если бы вера была противником разума, то она вела бы к дегуманизации человека» [23].

Как же толкует Тиллих соотношение разума и веры? Разум, считает он – предварительное условие веры. Вера включает разум, но выходит за его пределы: человек осознает свою потенциальную бесконечность, и это осознание появляется в качестве его предельного интереса, в качестве веры: «Не существует противоречия между природой веры и природой разума: они взаимосвязаны». Тиллих, следовательно, близок к исламскому пониманию рациональности как единства разума и веры. Он примыкает также к концепции Кьеркегора: первый шаг в делах веры человек способен сделать самостоятельно, но второй, когда разум оказывается бессильным, отступает, поскольку происходящее кажется ему абсурдным, человек способен его сделать только с помощью Бога.

Вера, как ее трактует Тиллих, и может стать ответом на поставленный в самом начале вопрос века: как наладить и сделать продуктивным диалог религий и конфессий в поликультурном мире: вера в духовное начало, независимо от ее толкования, является универсальной для всех религий и культур. Она и должна стать основой сотрудничества и взаимопонимания в наш раздираемый конфликтами век. По сути, это – теоретическое обоснование той стратегии в области межконфессиональных отношений, которую успешно осуществляет наша страна, ведомая главой государства – Н.А. Назарбаевым [24].

Новые грани отношений веры и знания обнаруживаются в трудах создателя диалогического персонализма, представителя философии иудаизма Мартина Бубера. Со страниц философских трудов диалог перемещается в плоть социальной и политической жизни, становится объективной структурой в виде диалоговых мостов и площадок. Самый яркий пример – регулярно созываемые в Астане по инициативе Президента Казахстана Н.А. Назарбаева Съезды лидеров мировых и традиционных религий, где создается невиданная прежде реальность: духовная общность и духовное согласие глобального масштаба.

Востребованность диалога в политической, социальной, обыденной жизни предполагает, что эта тема будет вновь и вновь с особым пристрастием и усиленным интересом изучаться философскими умами. И, конечно, в ряду первых из них – Мартин Бубер, создавший «диалогический персонализм», философию диалога. Ученик Виль-

гельма Дильтея, прекрасный знаток немецкой классики и неклассических концептов, начиная с Серена Кьеркегора, Фридриха Ницше, включая Мартина Хайдеггера, Жана-Поля Сартра, Макса Шелера, Мартин Бубер выделяется на философском олимпе «лица необщим выраженьем».

Мартин Бубер велик тем, что проник в сущность диалога, обнаружил его онтологическое основание. Не только потому, что вещи отмечены печатью противоречия, люди вступают в диалог. Он рождается более глубинными причинами! Бог обращается к человеку, и человек отвечает Богу. Их отношение взаимности, встречи и образует первичный Диалог, благодаря которому становятся возможными все другие его модусы: диалог человека с самим собой, с природой, с другими людьми, культурами, религиями. Диалог – не только этическая, психологическая, социально-политическая категория, структура межличностных межэтнических и межконфессиональных отношений. Диалогична сама структура мира в его предельных онтологических основаниях.

В изначальном диалоге Бога и человека переплетаются знание и вера, обнаруживая свою родственность и, одновременно, – отстраненность. Эта «связка» раскрывается в соотношении философии и религии. Известно, что философия, начиная со своего рождения, претендует на постижение первосмыслов и первопричин, желает быть «произнесенной в слове тайной», «охотой на Единорога» (Хосе Ортега-и-Гассет), иначе – какая же она философия? Но высшая Истина и Первосмысл – задача, прежде всего, религии. И философия находит выход из парадоксальной ситуации. Она превращает Бога в идею Бога, поместив идею в систему понятий и категорий, в то время как для религии Бог всегда был и остается живым Богом, абсолютной личностью, которую не столько понимают и познают, но, скорее, любят, надеясь быть услышанными и спасенными. Идею, разумеется, невозможно любить, вступать с ней в диалог, стремиться с ней встретиться. Так были разделены владения: стремиться к одному и тому же, но в философии – путем познания, в религии – через Веру.

Это различие глубоко переживали многие мыслители, потому что оно разрывало их личностную целостность, внутреннюю согласованность, заставляло их страдать и мучиться. Как отделить мысль от души и сердца, как добиться «чистоты» разума, если философствующий остается живым человеком, впадающим в отчаяние, спасаемым Надеждой и Любовью? Сердечная мука, говорит Бубер, выразилась в нескольких строчках, набросанных Паскалем после нескольких часов духовного прозрения: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова – не

Бог философов и ученых». Французский мыслитель назвал запись «Огонь» и до самой смерти носил ее зашитой в камзоле. «Огонь» – потому, что сжег его философское высокомерие, его ученую надменность и позволил произойти великому событию – встрече с живым Богом. Деля свое признание, Паскаль не умаляет значимости разума, идеи, но отдает предпочтение Вере, личностному отношению, Диалогу. «Охваченный верой, он был более не в состоянии опираться ни на Бога философов, т. е. на такого Бога, который занимает определенное место в умозрительной системе... Идея абсолютного снимается там, где *абсолютное живет*, ...там, где *абсолютное любят*, ибо там абсолютное больше не является «абсолютным», о котором можно философствовать, но Богом» [25].

Содержание веры может быть многообразным. Но по форме, полагает Бубер, выделяются два образа веры. Первый – доверие к какому-либо человеку без достаточных на то оснований. Возможно, мы рискуем, доверяясь ему в самом важном для нас деле. Возможно, он подведет и не оправдает наше доверие. Но что-то подсказывает нам, что на него можно положиться. Об этом типе веры писал еще Августин. Собственно, вся наша культура в своей преемственности основана на доверии – к фактам, людям, событиям, которых мы не в состоянии доказать со всей очевидностью и убедительностью. Мы никогда не слышали магических речений Сократа, никогда не были свидетелями исторических сражений прошлого, но мы доверяем свидетельствам других, а те, в свою очередь, – других. На доверии создается плоть человеческой культуры.

Второй тип веры – скорее, не нравственного, а гносеологического характера: вера в истинность какого-либо содержания без достаточного на то основания. На подобном типе веры возводится все здание современной науки: ведь в ее основе лежат аксиомы, т. е. положения, которые в принципе недоказуемы, и в которые, тем не менее, мы верим настолько, что принимаем их за некие абсолюты, не подлежащие сомнению. Названные два образа веры, говорит Бубер, проявляются и в религиозной сфере. «Это значит, что отношение веры здесь – уже не отношение к кому-либо или чему-либо обусловленному, а безусловному лишь для меня, но отношению к тому, что само по себе безусловно» [26]. И Бубер приводит классические, на его взгляд, примеры двух образов веры в ее историческом развитии. Первый – эмуна, вера как доверие, соединила мир Израиля с Богом. Союз означал, что нет надобности вопрошать об истинности невидимых вещей. Само собой разумеется, что Бог, который призвал свой народ, являет наивысшую степень реальности. Поэтому в мире Из-

раиля, развившегося из союза с Богом, не было речи о выборе между верой и неверием, но было разделение между теми, кто свою веру осуществляет, и теми, кто пренебрегает первостепенной жизненной задачей. Эмуна поэтому – верность, доверие, оживляющее душу и возможное только посредством вхождения в действительность веры, в сферу отношения, прикосновения к Божественному. Такое доверие возможно только потому, что человек надеется, что и после смерти Бог его не оставит, Бог по-прежнему будет с ним: даже смерть – мнимый конец бытия – не в состоянии положить конец участию Бога в нем и его участию в Боге» [27]. Вера как доверие вопреки всему, что происходит с человеком, несмотря на страдания, лишения, горести, наступающие его в обезбоженном мире, дарует ему великое утешение и великую надежду.

Второй тип веры – пистис, исторически развивается на почве христианства, когда возводится новая религиозная структура, когда требуется отказаться от традиционных взглядов и совершить немислимый, казалось бы, «прыжок в веру», признать, что произошло то, что предвещали пророки: Мессия явился в мир. Бубер считает, что пистис, в отличие от эмуны, основана на греческом принципе, ориентированном на рациональность.

Работа «Два образа веры» стоила Буберу колоссальных усилий и могла состояться только потому, что автор исходил из фундаментального знания Торы и других источников еврейской религиозной традиции и, в то же время, глубоко проникся духом христианского вероучения. Это позволило ему осуществить религиозную компаративистику, сопоставляя тексты и высказывания еврейских мыслителей и христианскую религиозную мысль. Существенно, что он стремится не только возродить дух иудаизма, но и выявить те общие точки соприкосновения, которые могут позволить найти общий язык с христианством и вступить с ним в многообещающий диалог.

Бубер стремится преодолеть навязанное традицией противопоставление иудаизма, как сферы внешнего подчинения «закону», и христианства, где торжествует внутренняя убежденность, освященная сиянием благодати. В подлинном иудаизме, возражает он, высшей ценностью и смыслом всегда было «ведение сердца», т. е. внутренняя направленность человеческих мыслей и поступков, а, главное, сердца – к Богу, к Небесам, что и сближает иудаизм с христианством. Это не означает, что философ стирает различия между двумя формами веры. Так, речение Иисуса о любви к врагу воспринималось в иудаизме как «принцип, запрещающий вести борьбу с виновником несправедливости на земле».

Отдавая должное изысканиям большого философского мастера, не могу не возразить ему в некоторых важных моментах. Сущность веры – в обеих ее формах – он усматривает в том, что ее предмет, будь то человек, как в случае эмуны, или какое-либо содержание, как в случае с пистис, – не могут быть подтверждены «достаточным основанием», коим отмечено, напротив, знание. Определение сущности веры основано у философа, стало быть, на ее противопоставлении доказательному, подкрепленному вескими аргументами знанию. Думаю, что с этим решением можно согласиться при одном важном уточнении. Что значит отсутствие у веры «достаточного основания»? Какое основание вообще можно считать «достаточным»? Может быть, имеет смысл говорить об отсутствии только «логического», рационального основания? Ведь вера, как ни странно, подкрепляется основаниями более «достаточными», чем знание, хотя и другого типа, внелогическими. Какому человеку мы оказываем доверие? Только тому, к которому чувствуем расположение, сердечную привязанность, зная о его порядочности, честности, благородстве. А доверие к безусловному, к абсолютной Личности порождается знаками его бесконечного величия, проникновением в земную жизнь, в повседневную реальность солнечного света бескорыстия, милосердия, любви. Так что жизнь веры питается более чем «достаточными основаниями».

Трудно также согласиться с однозначным разделением двух образов веры. В реальности они взаимосвязаны и проникают друг в друга. Разве пистис не включает бесконечного, безоглядного доверия к тому, кто пришел в мир, чтобы искупить грехи человеческие? К тому, кто открывает двери к небесам, в ком Бог становится видимым и воспринимаемым? «Верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня видит Пославшего Меня» [Иоан, 12, 44–45].

Но для нас важнее не возражения Буберу, а то, что представляется в его учении наиболее актуальным и востребованным в наши дни. Это, конечно, философия диалога, в том числе, и по преимуществу, диалога между двумя образами веры. Будучи приверженцем эмуны, философ отдает должное пистис и выражает убежденность в том, что общность возможна, поскольку и там, и здесь человек обращается к живому Богу, а не к его идее, мыслительной конструкции. Объединять может не «Бог философов», а Бог, к которому во мраке одиночества человек с отчаянием и надеждой обращается на «Ты», избавляясь от анонимного «он», единый, живой Бог, который слушает и слышит. Бубер говорит, что обеим формам веры есть что сказать друг другу, и согласие может возникнуть не на почве акцентирова-

ния различий, а на основе «призыва к человеку вернуться к Богу», преодолеть «затмение Бога», возродить в себе утраченную способность слышать голос Бога.

Следует добавить, что сегодня речь идет уже не только о диалоге проанализированных Бубером двух образов веры, но о реальном взаимодействии различных конфессий, в особенности о диалоге ислама и христианства. Это – ключевая проблема современной эпохи, проникающая в сердце каждого верующего, каким бы путем он ни шел к Творцу. И каждого мнимо неверующего (ибо таковых, на самом деле, нет и не может быть: даже самый неуступчивый атеист в решающие минуты своей жизни взывает к Всевышнему). Ведь успех дела согласия и взаимопонимания во всех жизненных сферах определяется диалогом в духовной, религиозной сфере, составляющей ядро, средоточие мировоззрения и системы ценностей.

Знакомство с учением Мартина Бубера будет явно неполным, если мы не обратимся к его ранней, но ставшей программной работе «Я и ты», где разработаны теоретические основы концепта диалога, работы, прославившей его имя и среди философов, и среди теологов, а также тех, чьи сердца еще не запечатаны равнодушием и душа не поражена духовной слепотой. С этой книгой философ включился в ряды мыслителей, дающих ответ на радикальный кризис эпохи, пораженной страшной эпидемией бездуховности, погружением в ночь лишенного откровения существования. «Это – ночь ожидания, не смутной надежды, а ожидания. Мы ждем Богоявления, и нам известно только место, где оно произойдет, и это место именуется общностью». Бубер ставит точный диагноз, называя основную причину кризиса культуры – утрата духовных истоков – и выражает убежденность, что духовное обновление возможно только в «общности», т. е. в диалоге и согласии всех образов веры.

Вера, еще и еще раз подчеркнем вместе с Бубером, есть непосредственная встреча, диалог, взаимность, соучастие. Событие, требующее вовлечения, присутствия человека здесь и теперь, в настоящем, человека во всей его целостности, в единстве разума и сердца, всех познавательных и эмоциональных способностей. Событие, которое, вместе с тем, не ограничивается расположением души, но создает реальность некоего отношения, выходящего по «своей природе за пределы мира личности». А это значит, что вера захватывает всю жизнь человека и жизнь всех тех, кто для него признается ближним и дальним. Тот, кто истово кладет поклоны, соблюдает все церковные установления, наполняясь горделивым тщеславием от сознания своего благочестия – далек от подлинной веры. Или тот, кто со знанием

дела высокомерно вещает о любви к Богу, но в повседневной своей жизни не ведает, что такое любовь, пропитан завистью и недоброжелательством – разве он познал, что есть вера? Подлинная вера не измеряется количеством, интенсивностью. Достаточно одного ячменного зернышка, как говорится в Библии, чтобы в душе и в жизни все вспыхнуло яркими, праздничными красками любви и милосердия. Потому что обнаруживается Смысл, даруемый вечным Ты, смысл, который каждый проживает сам за себя, порождая его всегда непредвиденным, несоизмеримым, неожиданным образом.

А знание? Если говорить о философском, то в своем высшем устремлении к абсолюту оно превращает Бога в идею Бога, тем самым отнимая у себя возможность диалога с живым Богом, которого слушают и любят. Но есть феномен религиозной философии, в которой Бог-идея дополняется личностным к нему отношением. Неоспоримым доказательством сего факта, упорно оспариваемого некоторыми поборниками «чистой» философии, можно считать бытование исламской и христианской философии – с давних времен и по сей день. А творчество Мартина Бубера? Разве не насыщены его тексты мыслительными аргументами самого высокого интеллектуального калибра, разве не преисполнено его сердце возвышенной любовью к Богу, и разве не говорит его душа в пламени чистой веры?

Конечным аргументом истинности нашей жизни, Веры, философии, науки можно считать Диалог, встречу с живым Богом, что происходит во всех мировых религиях и создает возможность их взаимопонимания и согласия.

Опыт сравнительной философии помогает нам разобраться в сложных, драматичных отношениях знания и веры. Что есть знание как таковое (вопрос Платоновского «Теэтета»)? Что есть вера как таковая? Отношения запутывают множество посредников. В гносеологическом плане – это мнение, со-мнение, убеждение, уверенность, достоверность, а в экзистенциальном – присутствие, отчаяние, доверие, верность, восхищение, открытость, надежда. Если взять за критерий доказательность, то вера предстанет как знание с меньшей степенью доказательности. Но, во-первых, не каждое знание доказуемо. Есть такие области, может быть, наиболее значимые для человека, которые хотя и недоказуемы, но в высшей степени истинны. Доказательность – не безусловный критерий знания. Страсть к доказательству, по словам Ницше, появилась у западного человека в связи с утратой безусловного права на истину, закрепляемого за знатью. Демос вынужден был удерживаться на поверхности жизни и учиться доказывать свои на нее права.

Теперь о доказательности веры. Следует проанализировать, прежде всего, само понятие доказательства. Можно вести речь о логических, рациональных доказательствах, и тогда следует вспомнить беспримерный опыт Св. Фомы Аквинского, поддержавшего веру аргументацией аристотелевской логики. Но тут вступает в диалог Кант, утверждающий, что метафизические проблемы, включая бытие Бога, не могут быть компетенцией чистого разума. Как только он выходит за пределы возможного опыта, он оказывается в капкане антиномий. Бытие Бога, как и бессмертие души, свободу и смысл, логически можно и доказать, и с таким же успехом опровергнуть. Но то, что недоступно чистому разуму, подвластно разуму практическому, т. е. нравственности. Способность к свободному выбору, следование доброй воле самой по себе, чистому долгу доказывает со всей очевидностью существование абсолютного не только в нашей душе, но и вне нас. Вера, стало быть, не является бездоказательной. Это доказательство может быть и логическим (Св. Фома Аквинский), и внелогическим (Им. Кант), т. е. свидетельством, а не цепью аргументов. Но вера может обходиться и без всяких доказательств, будучи непосредственно, онтологически обоснованной (Августин Блаженный). Получается, что доказательность может быть, а может и не быть присущей вере, так же, как и знанию: веру можно доказать, но можно и не доказывать; знание может быть доказанным, но может и обойтись без доказательства.

Тогда, может быть, сам предмет, к которому обращены вера и знание, радикально их отличает? Вера устремлена к трансцендентному, сверхъестественному, а знание – к естественному, объективному. Но ведь и знание, в особенности, философское, претендует на постижение первосмыслов и первопричин, т. е. на схватывание трансценденции («Быть произнесенной тайной» – Ортега). А вера подкрепляется познанием Большой книги мира (Аль-Фараби, Хайдеггер – через науку прорваться к высшему смыслу), на глубинном уровне знание и вера тождественны (Аль-Газали, Ник. Бердяев), т. е. можно говорить о духовном знании. Но что же отличает все-таки знание и веру? Может быть, то, **ради чего** они существуют?

Шелер выделяет три типа знания, исходя из критерия «ради чего»: позитивное, научное знание – «ради господства», метафизическое, философское – «ради образования», и метафизическое знание второй степени – «ради спасения», даруемое верой. Эта классификация весьма условна, как и все прочие. Шелер принижает статус научного знания. А ведь оно тоже имеет божественную природу и ведет человеческий разум по бесконечным дорогам постижения окружающего мира, самого себя и Бога. Способность к научному познанию – вели-

чайший Дар, и только оторванный от нравственных основ, этот Дар оборачивается радикальным злом. И философское знание, метафизику первого порядка, Шелер явно недооценивает. Ведь категориальный каркас цивилизации возведен именно философией, и она предоставляет «знанию ради спасения» целительные доводы, поддерживая веру необходимой аргументацией. И наука, и философия, и теология – это все знание «ради спасения», если не вмешается злая человеческая воля.

Как же провести границы между знанием и верой? Они проникают друг в друга, отождествляются, чтобы разлучиться: тонкая, избретательная диалектика! Скорее всего, на уровне гносеологии нашу проблему не решить. Вера, конечно, вступает в союз со знанием и разрывает этот союз, но ее природа раскрывается в другой сфере – онтологически-экзистенциальной.

Там, где человек не только познает, но чувствует, страдает, побеждает одиночество и страх смерти. Вера – это вся жизнь, и она включает и знание, разум, и чувство, сердце, и волю, всего целостного человека в его устремленности к своему Творцу. Вера – призыв к нашему «абсолютному пристанищу» (Марсель), и это – ответ свыше, благодать, ниспосланная человеку Богом. Вера, следовательно, не только познавательный акт, но акт духовный, экзистенциальный, имеющий онтологический смысл соединения с Богом и через него – с другими людьми. Чтобы приблизиться к тайне веры, следует, конечно, размышлять о ней, прежде всего, в контексте гносеологических категорий, имеющих «фамильное сходство» – знание, сомнение, убеждение, уверенность, вера. Такой анализ осуществил в свое время Витгенштейн, а следом за ним и совершенно независимо от него – Габриэль Марсель. Но этого мало. Вера предполагает включенность экзистенциального опыта, о чем учит конкретная философия. И тогда в религиозном опыте появляются экзистенциалы присутствия, верности, отчаяния и надежды, встречи и любви. Метафизика веры раскрывается именно на этом пути.

Но было бы непростительной заносчивостью и ложным высокомерием считать, что тайна веры и знания полностью раскрыта... «Быть – значит быть в пути».

Секулярная эпоха, следовательно, являет собой парадокс. С одной стороны – утрата духовных ценностей, онтологическое отчуждение, торжество воинствующего безбожия, попрание фундаментальных ценностей человеческой цивилизации. С другой – интенсивные поиски способов и путей духовного обновления, внутреннее, упорное сопротивление деградации и духовному обнищанию, неумиряющая надежда на возрождение и спасение рода человеческого на пу-

тях диалога Востока и Запада. Это боре́ние с надвигающейся тьмой выпало на долю современной религиозной философии. Неотомизм, диалектическая теология, диалогический персонализм, христианский экзистенциализм, неопротестантизм объединили усилия, принося свою лепту в общее решение глобальной проблемы. При всем различии позиций, они устремились к единой цели: добиться взаимопонимания, вступая в диалог со всеми религиями, прежде всего, с исламом, на основе универсального феномена Веры. Этот тезис можно считать основным выводом религиозной компаративистики парадоксальной секулярной эпохи.

### Литература

1. Шелер М. Философское мировоззрение. Избр. произведения. – С. 10.
2. Ортега-и-Гассет. Что такое философия. – М.: Наука, 1991. – С. 107.
3. Тиллих П. Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 256.
4. Фома Аквинский. Онтология и теория познания. – М.: Российская академия наук, 2001. – С. 123.
5. Маритен Ж. Религия и культура // Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 95.
6. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – 190 с. – С. 30.
7. Маритен Ж. Знание и мудрость. – С. 18.
8. Там же. – С. 28.
9. Маритен Ж. О христианской философии // Знание и мудрость. – С. 142.
10. Там же. – С. 147.
11. Маритен Ж. О христианской философии. – С. 196.
12. Там же. – С. 134.
13. Там же.
14. Марсель Г. Человек, ставший проблемой. – С. 133.
15. Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему. Трагическая мудрость философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – С. 89.
16. Марсель Г. Опыт конкретной философии. – С. 156.
17. Рикер П. Религия, атеизм, вера // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – С. 141.
18. Рикер П. Виновность, этика и религия / Герменевтика и психоанализ. – С. 173.
19. Барт К. Очерк догматики. Лекции, прочитанные в университете Бонна / СПб: Алетейя, 1997. – С. 25.
20. Тиллих П. Динамика веры. – С. 139.

21. Там же. – С. 201.
22. Там же. – С. 141.
23. См.: Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Избранное.
24. Назарбаев Н.А. Стратегия «Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства».
25. Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии / Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 462 с. – С. 268–269.
26. Бубер М. Два образа веры. – С. 235.
27. Там же. – С. 235.
28. Там же. – С. 256.

#### **1.4 Теоретические импликации диалога знания и веры в современной философии**

Третья эпоха, которую мы выделили в своем проекте – постсекулярная, характеризующаяся новым соотношением науки и религии, знания и веры, возвращением религиозных ценностей в светский дискурс, возрастанием роли религии как важного фактора гражданского общества. Речь сегодня идет не только о диалоге религий. Формируется универсальный контекст взаимодействия светского и религиозного образа мысли и жизни. Одно из возможных решений проблемы предлагает представитель экзистенциализма, немецкий философ Карл Ясперс. Он полагает, что можно «обойти» проблему диалога религиозных и светских ценностей, если принять концепцию «философской веры». Ее можно исповедовать, не примыкая ни к какой конфессии, что сегодня характерно для многих западных интеллектуалов.

Необычное сочетание слов настораживает. Верит ли Ясперс в Бога? Безусловно. Более того, «доказанный Бог уже не бог. Поэтому только тот, кто исходит из Бога, может его искать. Уверенность в бытии Бога, какой бы зачаточной и непостижимой она ни была, есть предпосылка, а не результат философствования». Но какую религию он исповедует? Никакую, отделяя религию от веры и называя ее философской. «Созданные человеком представления о Боге – это еще не Бог... Эти представления – символы, они историчны и всегда несоразмерны предмету». Тогда, быть может, имеет смысл взять самое лучшее из всех религий и создать таким образом самую совершенную? И этот путь неприемлем, утверждает Ясперс. Ведь, если извлечь из всех религий их лучшее, то исчезнет дух и останется сумма пустых абстракций. Подлинная вера есть акт экзистенции, осознающей трансценденцию в ее действительности. Человек «сопричастен всеобъемлющему, что

только и делает его самим собой. Мы называем это идеей, поскольку человек есть дух, называем это верой, поскольку он есть экзистенция».

Возможна вера вне религии, настаивает Ясперс. Вера, основанная на акте свободы, экзистенции, в котором человек встречается с Богом. И сегодня спасение человека, убежден философ, заключается именно в философской вере. В этом контексте Ясперс прибегает также к понятиям «пограничная ситуация» и «коммуникация». Человек, затянутый в мир обыденных дел, утрачивает вкус к жизни и надежду на встречу с трансценденцией в акте свободы. Особенно это характерно для эпохи, формирующей массового человека. Подобно многим крупным мыслителям XX века – Фрейдю, Хайдеггеру, Адорно, Сартру – Ясперс не может пройти мимо обезличивания и усреднения культуры, продуцирующей сериального индивида. Он набрасывает отталкивающий портрет массового общества и массовой культуры: чрезмерная рационализация, превращение человека в функцию, механизм. «Люди сравнивают себя с другими, тогда как каждый может быть самим собой, только если не сравним ни с кем». Для нашего века характерны единые проявления нечеловеческого поведения во всем мире. Люди ведут себя так, как будто они – одной национальности, одного возраста, одного социального положения. Это – царство абсолютного нивелирования, власти посредственности, где живут индивиды без различий, без подлинной человеческой сущности, без судьбы. «Поскольку высокого положения достигает тот, кто пожертвовал своей сущностью, он не хочет допустить, чтобы другой ее сохранил».

Но и в массовом существовании, безличностном, однообразном, сером, возникают пограничные ситуации, когда завеса обыденности прорывается и наступают моменты просветления, выхода к трансценденции, подлинным истокам. Такой пограничной ситуацией может быть болезнь, смерть и, что особенно важно для Ясперса – коммуникация, глубинное общение, где открываются навстречу друг другу экзистенции, обретая в этой встрече Бога. «Из отношения человека к человеку, во внимании друг к другу, в разговорах, в коммуникации вырастает видение истинного и пробуждается непреложное». «Поле духовного сражения существует в каждом, если он еще не полностью утратил силу».

Если Хайдеггер считает бытие в *das Man* сущностным экзистенциалом, от которого, однако, человек стремится к подлинной самости, если Адорно говорит о том, что культурная индустрия есть законный результат западной рациональности, то Ясперс видит выход из кризиса западного мира в личном усилии и борьбе каждого человека, сбрасывающего иго *das Man* в подлинной коммуникации, обе-

щающей встречу с Богом. «Привести людей к свободе – значит привести их в такое состояние, когда они будут в разговоре открываться друг другу... Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других». Вот почему Ясперс, глубоко веря в Бога, считая веру основой философствования, не приемлет религии с ее установкой на исключительность. Философская же вера основана на признании того, что окончательной истиной не обладает никто. Философия сегодня выполняет особую миссию. Именно она пробуждает волю к коммуникации, способствует прорыву каждого человека через завесу усредненности, безликости к подлинному общению, а, значит, к Богу.

Думается, что Ясперс возлагает напрасные надежды на объединяющую силу философской веры, обеспечивающую взаимопонимание в плюральном, поликультурном мире, т. е. веры вне религии. Вряд ли миллиарды христиан и миллиарды мусульман согласятся с его сомнительным тезисом. Что касается атеистов (мнимоатеистов, поскольку в пограничных ситуациях они тоже взывают к Всевышнему), то они в глубине души верят, что есть что-то высшее и разумное. Но и они далеки от философской веры. «Философскую веру» можно признать, как я думаю, в качестве одного из возможных вариантов приобщения к духовной реальности тех людей, которые сторонятся официальных конфессий, но в душе чувствуют необоримую потребность в общении с Творцом. Таковы многие современные интеллектуалы, и среди них – Карл Ясперс. Но придавать «философской вере» универсальный смысл в мультикультурном обществе – значит, не понять самых главных импульсов эпохи: многообразие религиозных и этнических голосов, упорное отстаивание права быть другим, похожим на самого себя, сохраняющим свою культурную идентичность во взаимодействии с другими культурными мирами. Для нас важен, однако, призыв Ясперса к духовному единению. Но каковы пути к нему? Вопрос не решается, повторяю, «философской верой». И проблема взаимопонимания, диалога разума и веры, религии и науки стоит на повестке дня тысячелетия во всей своей неотложности и жгучей актуальности.

Другой, более приемлемый для современной ситуации ответ о возможности диалога между светскими и религиозными ценностями дает известный немецкий философ Юрген Хабермас. «Чем держится мир»? Что связывает, объединяет распадающееся на фрагменты международное сообщество? Какую роль играют при этом знание, разум и вера, религия? Как наладить диалог между светской культурой и религиозной традицией? Об этих самых важных для

каждого из нас вопросах размышляют представитель либерального секулярного мировоззрения, философ с мировым именем, лауреат Нобелевской премии Юрген Хабермас, и воплощение католической веры, папа римский Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер).

Сначала о Юргене Хабермаса. Это – представитель среднего поколения знаменитой франкфуртской школы, во многом определившей духовный климат эпохи. В 1980 г. ему была вручена премия имени Теодора Адорно – в церкви св. Павла, во Франкфурте-на-Майне. Можно представить, что в этот торжественный момент перед его глазами пробежали волнующие страницы далекой юности, когда он был ассистентом Адорно в Институте социальных исследований, оставшиеся в душе и сердце события их совместной научной жизни, переживания, связанные с жизненной трагедией учителя.

При вручении премии Хабермас произнес речь «Модерн – не заверченный проект», в которой обратился к знаменитой работе Адорно «Эстетическая теория», чтобы почерпнуть аргументы против уже тогда вошедшего в моду постмодернизма. Заявленная тема так захватила философа, что он прочитал двенадцать лекций в различных европейских и американских университетах, обсуждая проблему со студентами и коллегами, и в результате опубликовал книгу «Модерн – незавершенный проект», которая вызвала широкий резонанс в кругах интеллектуальной элиты многих стран мира.

В целом проект постмодерна кажется Хабермасу сомнительным, поскольку сплетается с мифом. Модерн с его ориентацией на разум и рациональность, многократно повторяет Хабермас, не следует считать завершенным и исчерпанным. Что, если избрать позицию после-постмодерна? Для Хабермаса это означает: открыть и использовать скрытые ресурсы проекта модерна, повернуть против субъект-центрированного разума – разум коммуникативный. И философ воспроизводит суть своего концепта.

Классический разум ориентировался на научный, философский дискурс, оставляя в стороне контекст обыденности, жизненные ситуации, повседневность. Ныне следует перейти к разуму коммуникативному, вплетенному в живую ткань общения, где двое стремятся договариваться, достигать взаимопонимания, измеряя свой дискурс в личных местоимениях и выстраивая структуру интересубъективных отношений. Радикальное отличие коммуникативной практики заключается в том, что участники разговора относятся к миру, к ситуации, в которой живут, не со стороны, как наблюдатели и эксперты, а изнутри, как заинтересованные субъекты, действующие лица. Это существенно меняет облик классически обезличенного разума, обна-

руживает в проекте модерна неиспользованные возможности, позволяет считать его незавершенным. Коммуникативный разум, убежден Хабермас, способен противостоять мифологическому искусству постмодернизма.

Можно согласиться с Хабермасом, что, несмотря на все трагические события истории, разум, к счастью для нас, людей, не сдает своих позиций, не оборачивается безумием. Именно сегодня, когда мир становится предельно проблемным, возникает острая потребность в разуме. И, как справедливо подчеркивает философ, именно в разуме коммуникативном, нацеленном на диалог, разговор, взаимопонимание в реальной жизненной ситуации, на признание Другого, даже чужого, ради обретения взаимопонимания и солидарности. Теория коммуникативного действия, разработанная Хабермасом еще в конце прошлого века, сегодня становится как никогда востребованной.

Предлагая свой оригинальный проект, Хабермас остается верным великому замыслу франкфуртской школы и своего знаменитого учителя, Теодора Адорно: всегда быть в центре событий, включаться в самые острые, неоднозначные дискуссии, воздействовать на общественное мнение по жизненно важным, первостепенным вопросам. Адорно называл такую позицию «вмешательство» и озаглавил так одну из своих книг.

Значит, вмешательство? С опорой на философскую традицию, глубочайшее знание глубокомысленных философских текстов, прежде всего, Им. Канта и одновременно – на социологические исследования и политологический анализ происходящего, втягивающего в свой водоворот, не позволяющего отсиживаться в уютных академических кабинетах. Но из всех названных выше проблем одна является самой неотложной, первостепенной, темой дня, от решения которой зависят, быть может, судьбы мира. Какая же? Проблема Другого. Она и прежде активно обсуждалась в классических и неклассических текстах. Но сегодня покинула книжные страницы, ворвалась в жизнь кровавыми столкновениями, депортациями иммигрантов, человеческими жертвами и жизненными трагедиями. Обозначился вполне реальный, а не только теоретический вопрос: как не только понимать другого, как жить с другим? Появилось множество концептов, обоснований того, что такое национальная идея, взаимопонимание, духовное согласие, доверие, социальная справедливость и солидарность. Ключевой вопрос эпохи: как добиться единства не столько экономического, сколько метафизического, но при этом остаться самими собой, сохранить свое национальное лицо, душу своей культуры, в то же время, изменяясь, впуская Другого и проникая в его владения?

Вот этот вселенский вопрос и обсуждает, прежде всего, Хабермас. Вокруг него собираются, концентрируются его теоретические размышления. И философ дает свой ответ, предлагает оригинальный проект, который можно и принять, и опровергнуть. Прежде всего, он настаивает на необходимости единства универсальных, базовых ценностей. Но правильно понимаемый высокочувствительный к различиям универсализм не исключает инаковости. «Вовлечение другого» означает, что границы общности оказываются открыты для всех, в том числе и для тех, кто чужд друг другу и хочет таковым оставаться» [1]. Проблема поставлена: единство при сохранении уважения к каждому, даже чужому, взаимное доверие и солидарность. Но на основе чего? Хабермас считает, что в плюралистических обществах мультикультурализма, этнически и культурно неоднородных, отпадает всякая возможность единства и согласия на метафизическом уровне.

Иначе говоря, граждане определенных государств придерживаются своих метафизических убеждений и ни при каких обстоятельствах не расстанутся с ними, так что не может быть и речи об их единении на этой основе. Остается, согласно нашему автору, только одна возможность: «...у граждан с различными религиозными или метафизическими воззрениями может выкристаллизоваться некое базовое политическое согласие» [2]. В плюралистических обществах, стало быть, нет единого мировоззренческого поля. У каждого гражданина – свой метафизический багаж, с другими он вступает в контакт только на уровне политики, там и проявляя свое уважение к чужому и свою с ним солидарность. Развивая эти идеи, Хабермас апеллирует к разработанной им ранее теории коммуникативного действия. «Желаемый консенсус по вопросам политической справедливости не может опираться на некий традиционно привычный, пронизывающий все общество этос» [3]. Следует осуществить стратегию четкого отделения метафизического от политического. Именно на этом уровне можно достичь консенсуса публично и сообща: обсуждая и принимая с опорой на разум только те нормы, с которыми согласны все, кого они касаются. Причем, все должны согласиться также со следствиями, прямыми и побочными, вытекающими из норм, добиваясь взаимообмена перспектив и требуемых обобщений. Участников публичного обсуждения изначально связывает установка на взаимопонимание, на состязание в поиске лучших аргументов, основанное на сотрудничестве. Получается, что граждане демократического правового государства могут оставаться «плюральными». Им незачем тревожиться о метафизических основах своего единения, каждый вправе исповедовать любое мировоззрение, поскольку единство обеспечивается на политическом уровне.

На первый взгляд, вполне приемлемая формула, отвечающая современным теориям гражданской идентичности. Однако понимание нации как гражданского сообщества не исключает, на наш взгляд, но, напротив, предполагает постановку и решение проблемы единения на глубинном уровне мировоззренческих, ментальных позиций и предпочтений. В противном случае единство оказывается иллюзорным, и каждый может в любой момент включиться в другой гражданский контекст, что, впрочем, и происходит в современном мире в связи с иммиграционными потоками, великим переселением народов. Но почему, становясь гражданами другой страны, вступая в единое поле политического, иммигранты всеми силами стремятся сохранить свой язык и свою культурную идентичность, т. е. метафизические пласты своего бытия? Трудно согласиться с уважаемым мэтром в том, что нынешнее общество тяготеет к постметафизическому способу жизни, в котором, по сути, нет места ни философии, ни религии, и в котором нет смысла ставить на повестку дня «взаимообучение» секулярного и религиозного менталитетов.

Возникает множество вопросов и по поводу осуществления публичного употребления разума. Где и как соорудить такие диалоговые площадки? Кто и когда будет состязаться в применении лучших аргументов? Наконец, кто определит, чей аргумент лучший? Но самое существенное – удастся ли участникам дебатов удержаться на платформе политического, не впуская в свое «публичное употребление разума» метафизических мотивов, как самых предпочтительных для каждого человека? Хабермас и сам вынужден признать, что политическое оказывается лишенным собственной значимости. «Несмотря на то, что метафизическое было снято с повестки дня (Кем? – Г.С.), оно по-прежнему формирует последние основы значимости для морально правильного и этически благого, «...поскольку видение благой жизни есть ядро личного и коллективного самопонимания» [4]. Этическое оказывается неустранимым. Оно с неизбежностью вторгается в дискурсы этико-политического самосогласия.

Отношение к Другому включает, прежде всего, социальный контекст, где на первом плане оказывается категория справедливости. Чего стоят благодушные рассуждения о взаимопонимании, если у одних на счетах миллионы, а другие с превеликим трудом сводят концы с концами? Другой, если он голоден и обездолен, не вступит в «коммуникативный дискурс». После краха государственного социализма, считает Хабермас, осталась одна реальная возможность: «...чтобы статус зависимого наемного труда дополнялся правами на социальную долю и политическое участие, масса населения должна

получить шанс жить, с полным основанием ожидая гарантий безопасности, социальной справедливости и благосостояния» [5]. Это означает, что необходимо перераспределение доходов на уровне налоговой политики: «неравные условия жизни капиталистического общества должны быть компенсированы справедливым распределением коллективных благ», причем основные блага могут индивидуально распределяться (деньги, свободное время, продвижение по службе) или индивидуально использоваться (инфраструктура здравоохранения, образования, средств сообщения).

Проект немецкого философа можно назвать реалистичным, в том смысле, что метафизическое обоснование, самое сложное и проблематичное, выводится за скобки, и ответственность за баланс и согласие возлагается на политическое, теперь уже в его форме всемирного гражданства. Однако такой замысел можно признать только как один из возможных, но не удовлетворительных ответов. В самом деле, глубинное основание единства и взаимопонимания имеет не политический, а как раз метафизический, трансцендентный смысл. И трудности, возникающие на этом пути, не должны аргументировать отказ от его реализации. Смысл всемирной истории – духовное единение и духовное согласие всех жителей нашей планеты, и задача философии – не самоустраняться, не капитулировать, а принять на себя вызов эпохи, как она делала это во все времена, не страшась никаких последствий. Разве не в том ее предназначение, чтобы приоткрывать окошко трансценденции (Бытия, по Хайдеггеру) и, приобщая людей к потаенному, сближать их и объединять? Проект Хабермаса, на наш взгляд, – добровольная сдача позиций, безоговорочное увольнение философии в отставку.

Но, может быть, в век, когда классический разум, с его провозглашением гуманизации, терпит поражение и на сцену истории являются чудовищные монстры с их практиками бестиализации, и такой скромный проект чего-то да стоит? «Хорошо бы соединиться на духовной основе, как это предполагали русские философы всеединства, но пока время для этого не пришло, следует создавать более реалистичные проекты» [6], рассудительно и вполне философично пишет автор предисловия к книге Юргена Хабермаса «Вовлечение другого», Б.В. Марков. Так-то оно так. Но никакого единства в политической сфере, как нам кажется, не добиться, если на метафизическом уровне останутся разногласия и разброд. А как же тогда «вовлечение Другого», различие и многообразие культурного и религиозного опыта? Можно ответить словами самого Хабермаса: универсальные ценности, объединяющие всех нас, людей, поскольку мы люди, существуют, и одной из таких ценностей считается право быть другим.

Общий проект немецкого философа явно разочаровывает. Оказывается, нет никакого резона беседовать на темы метафизические, религиозные, мировоззренческие. На этом направлении согласие и взаимопонимание – только мираж, иллюзия. Консенсус возможен на другом уровне – политическом, там его и следует добиваться, оставив призрачные надежды на метафизическое сближение. То, что предлагает Хабермас, означает, повторим, ликвидацию философского предназначения, демонстративный отказ от трансценденции, от глубинных, сущностных основ диалога. Не смыкается ли такая позиция с постмодернистским призывом переселения на поверхность, где нет первоисточка, первосмысла, Бога? И как можно удержать коммуникативный дискурс в политических уздах, не позволяя ему вторгаться в самые важные для человека проблемы жизни и смерти, свободы и ответственности, божественной благодати и добродетели? Не потому ли классический разум потерпел поражение, что возомнил себя самодостаточным, впал в гордыню, отошел от Веры?

Бессилие коммуникативного разума, балансирующего на грани политики и морали, откровенно обнаруживается в диалоге Хабермаса и папы римского Бенедикта XVI. Знаковые фигуры современного интеллектуального мира Юрген Хабермас и представитель либерального, секулярного, индивидуалистического мировоззрения и воплощение католической веры Иозеф Ратцингер (Бенедикт XVI) – почти ровесники. До поры до времени они вели параллельные жизни, и вдруг эти параллельные, как в геометрии Лобачевского, встретились в открытой дискуссии. Ничего не скрывая, не ретушируя, не избегая собственных сомнений, они решились ответить: на что может опереться единство современного многообразного человечества, «чем держится мир», существуют ли некие дополитические моральные основы либерального государства, или надо оставить надежды на сохранение общих метафизических основ и приветствовать возможности достижения согласия исключительно на политическом уровне?

Хабермас, как и следовало ожидать, настаивает на том, что «правовые порядки подлежат легитимации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса» [7] и не нуждаются в апелляциях к нравственным убеждениям религиозного происхождения. Право, будучи демократически легитимированным, проникает во все поры государства и само по себе является обоснованным, без заполнения каких-то лакун нравственностью. Речь идет об «автономном обосновании конституционных принципов, притязающих на рациональную приемлемость всеми гражданами» [8]. Конституция либерального государства удовлетворяет потребность в собственной

легитимации, используя когнитивные возможности аргументации, независимой от религиозных и метафизических традиций.

Хабермас возлагает надежды на то, что демократическое государство может само воспроизводить солидарность – посредством коммуникативной практики, которая и выполняет связующую функцию. Аргумент этот мы уже слышали и он не убеждает, поскольку «коммуникативная практика» включает собеседников различных традиций, религиозных убеждений, которые, безусловно, будут исходить из принятых ими метафизических, дополитических посылок. Чего стоит дистиллированная «коммуникативная практика», избавленная от самого существенного? О чем договариваться участникам коммуникации, если они оставят в стороне вопросы жизненно первостепенные – веры, милосердия, справедливости, человеческого достоинства?

Рациональные аргументы правового характера не раскрывают кантовского понятия «практический разум». Совсем напротив, Кант относит сферу, в которой Хабермас разворачивает аргументы самодостаточного демократического процесса, к чистому разуму, который впадает в антиномии всякий раз, когда покушается на святая святых – метафизические проблемы. Но то, что недоступно рациональной аргументации, входит в безусловную компетенцию практического разума, понимаемого Кантом в прямой противоположности Хабермасу: нравственный разум, то, от чего он пытается дистанцироваться.

В то же время, он признает, что сегодня «усиливается уход граждан в частную жизнь», рынки берут на себя функции регулирования во всех сферах жизни, ослабевает гражданская солидарность, «демократическое формирование мнения и воли обескураживающе утрачивает свои функции», улетучиваются надежды на политическую, формирующую силу международного сообщества, обнаруживается тенденция к деполитизации граждан.

Именно поэтому наш автор вынужден в итоге отступить от своей ригористично сформулированной позиции и признать, что необходим «взаимодополняющий процесс обучения»: секулярного и религиозного типов отношения к миру: «имеются основания для готовности учиться у религиозных преданий» [9]. Такая переориентация вполне оправдана: как удержаться на шаткой почве «рациональной коммуникативной практики», забывая о том, что и сам разум – происхождения божественного?

Хабермас напоминает о взаимопроникновении христианства и греческой метафизики, пишет о том, что религиозное толкование божодобия человека, как и многие другие религиозные истины, может быть переведено на «светский» язык – идея человеческого достоинства,

вызывающего к себе безусловное уважение. В постсекулярном обществе, согласно Хабермасу, интенсивно изменяются и религиозный, и светский менталитеты, поскольку происходит взаимодополняющий процесс обучения в дискуссиях по самым сложным проблемам. И верующие, и неверующие должны отныне считаться с существованием принципиальных расхождений. В результате философ не удерживает свой первоначально заявленный тезис о самостоятельной правомочности конституции, вне ее обращенности к метафизическим истокам. Адепт когнитивной аргументации вынужден отступить еще до появления своего главного оппонента, папы римского.

Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI) переводит разговор в иную плоскость: право и власть. Следует «ограничить власть правом и обеспечить таким образом осмысленное осуществление власти». Это позволит избежать противоправного использования права, когда оно устанавливается в пользу власти имущих, иначе говоря, надо «сделать право не инструментом власти немногих, но выражением общего интереса». Демократия этой проблемы не решает, поскольку и большинство может быть несправедливым. Но «существуют постоянные ценности, которые обусловлены самой сущностью человеческого бытия, а потому неприкосновенны для всех» [10], хотя, в то же время, на вопрос, что такое добро в конкретной ситуации, которое следует делать даже во вред себе, нет исчерпывающего ответа. Возникает необходимость нравственного и правового контроля над властью, поскольку увеличиваются как позитивные, так и разрушительные потенциалы человека.

Ратцингер пока еще не вступил в диалог с Хабермасом. Похоже на то, что они по-прежнему пребывают в параллельных мирах. Папа римский говорит об отношении людей к власти, о возможностях ее хотя бы контролировать, если не участвовать в политической жизни, тогда как Хабермас озабочен взаимообучающим дискурсом светского и религиозного менталитетов. Где же точки пересечения двух параллельных в этом диалоге?

И вот, наконец: Ратцингер ставит под вопрос и разумность разума, и благотворность веры в связи с новыми опасностями и угрозами для жизни всего человечества. С изобретением атомной бомбы люди оказались в зоне ожидания собственного самоуничтожения, и сдерживающим фактором явилось лишь противостояние двух блоков и страх быть взаимно уничтоженными. Появился и новый враг, неуловимый и жестокий, преследующий людей в повседневной жизни и внезапно наступающий ни в чем не повинных и ничего не подозревающих: мировой терроризм. Напряженность и леденящий душу

страх вызывает одна лишь мысль о том, что террористы прибегнут к глобальному потенциалу разрушения, созданному человеческим разумом. Парадоксально, но они нашли моральные оправдания своим чудовищным действиям: правомерный протест против западной чванливости, эгоизма и жесткости. Если террористическая атака связана с религиозным фанатизмом, то не следует ли поставить религию под надзор разума?

Но как это сделать, если сам разум обнаруживает свое неразумие в новой форме власти: человек добрался до самого потаенного. Он уже не творение Бога, но сам способен создавать, конструировать себе подобного, ставить над ним эксперименты, «лепить» генотипы и клонировать. Тогда, возможно, «религия и разум должны взаимно ограничивать друг друга, указывать друг другу пределы и позитивные пути» [11] – вопрос, которым, в другой форме, задается и Хабермас. Но как в плюральном, многокультурном мире найти некие точки взаимопонимания, позволяющие осуществить такой взаимный контроль?

Папа римский обращает внимание читателя на те ситуации в истории, когда обнаружилась несоизмеримость ценностей: христианский мир встретился с народами, не знакомыми с этими ценностями, в связи с открытием Америки, и был вынужден признать, что «существует такое право, которое, выходя за рамки любых правовых систем, связывает людей и регламентирует их сосуществование» [12]. Обнаружилось, что христианские ценности и западная парадигма не разделяются многими народами и культурами: мир был и остается интеркультурным. Как в этих условиях найти те желаемые спасительные якоря, которые бы способствовали взаимообучению веры и разума?

С нарастающим интересом читатель ждет ответа на самый тревожный вопрос дискуссии по поводу судеб мира, надеясь услышать нечто обнадеживающее и утешительное на поставленный выше вопрос: «Чем держится мир?». Может показаться, что держаться ему нечем, и он вполне может сорваться со своей оси, поскольку «...не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир и которая могла бы затем служить для него основой» [13].

Кое-кто может сделать вывод, что нет никаких универсальных ценностей, способных объединить поликультурное, полифоничное человеческое сообщество, которое, вопреки глобализации, как фактора экономического, распадается, увы, на сектора, фрагменты, острова в духовном, мировоззренческом плане. Вывод воспроизводит давнюю, но, оказывается, не утратившую сторонников позицию

небезызвестных греческих софистов: то, что истинно и справедливо по одну сторону границы, ложно и несправедливо по другую. Истина с большой буквы – просто фикция, потому что истинным для каждого считается то, что для него выгодно и полезно. Надо быть только проворным, изворотливым, находчивым в аргументации, чтобы суметь представить свои интересы истиной. Против такого оборота дел выступил, как всем известно, Сократ, его ученик Платон и ученик Платона Аристотель. Все они утверждали, что существует, помимо пользы и выгоды, Истина с большой буквы, озаряющая своим немеркнущим блеском жизнь людей в их взаимном согласии и солидарности. На это все они положили свою жизнь, а Аристотель разработал новую науку, логику, чтобы противостоять релятивистскому разгулу софистов, выбивающих почву из-под ног.

Спор софисты – Сократ не окончен, оказывается, и по сей день. Многообразие культурных и конфессиональных практик, возрождение национальных традиций и образов мира как законная реакция на унифицирующие тенденции глобализации вновь необычайно актуализировали давнюю дискуссию. Человечество не желает принимать казарменной формулы стандартизации. Как никогда прежде проснулось неукротимое стремление сохранить право на уникальность, нетождественность, отвергнуть «жизнь на конвейере».

И одновременно возрастает потребность в духовном единстве, взаимопонимании, доверии и солидарности, без чего нет и не будет единой земли, планетарной этики, всемирного гражданства. Эту проблему и обсуждают наши собеседники. И приходят к общей позиции о необходимости взаимообучения разума и веры, науки и религии. Человечество стремится сегодня к единству особого характера, – подчеркивают они оба, – не подавляющего, не ассимилирующего различие культур и цивилизаций. Напротив, единство возможно именно потому, что поощряет различия, пестует их, чтобы осуществиться во взаимной силе притяжения. И какие же ценности могут претендовать на универсальность, основу диалога различных традиций и менталитетов? Любовь, добродетель, милосердие, взаимопонимание, доверие, толерантность, солидарность. То, что составляет духовно-нравственный потенциал традиционных религий и культурных традиций народов мира.

В коммуникации, диалоге с религиозным лидером философ Юрген Хабермас существенно изменяет свою первоначальную позицию. Теперь он признает, что удержаться на территории политического, оставляя без внимания метафизический интерес, вряд ли удастся. Человечество вступает в эпоху изменившегося соотношения зна-

ния и веры, политики и метафизики. В противовес постмодернизму, Хабермас называет ее постсекулярной: взаимообучение, консенсус религии и науки, веры и знания, религии и светских ценностей, проникновение метафизического в ткань политического. Единство, следовательно, подразумевает и глубинный, экзистенциальный диалог, в чем соглашаются друг с другом Юрген Хабермас и Бенедикт XVI, демонстрируя человечеству неоспоримый бесценный опыт такого диалога.

Результатом компаративистского анализа соотношения знания и веры третьей, постсекулярной эпохи можно считать теоретический импульс к формированию современного телоса цивилизации, где осуществляется взаимодополняющий процесс обучения светских и религиозных ценностей, где вера перестает быть частным, приватным делом, включаясь в публичную сферу и вступая в коммуникативные отношения с мировоззренческими модальностями светского характера. Культурные и гражданские идентичности не могут обрести желаемой устойчивости, если ограничатся поверхностным уровнем политических договоренностей: необходим диалог на глубинном метафизическом уровне, что неизбежно предполагает светско-религиозную коммуникацию.

Таким образом, от эпохи к эпохе понимание сущности веры в ее соотношении с разумом и знанием становилось все более конкретным, полным, совершенным. Компаративистика различных западных концептов, фундированных христианством, позволяет приблизиться к сущностным характеристикам и веры, и знания. Нельзя сказать, что природа веры и знания совершенно различна, поскольку вера устремлена к трансцендентному, должному, а знание нацелено на сущее, наличное. Напротив, и знание, и вера – одной природы, потому что озабочены поисками предельной Истины, объединяющей их совместные помыслы. На глубинном уровне знание и вера тождественны и в своем единстве составляют мудрость: и вера, и знание обращены и к сущему, и к должному.

Однако сущностная близость не исключает, но предполагает их различие. И заключается оно не в когнитивных возможностях знания, обладающего внушительными ресурсами доказательности сравнительно с верой. Вера выходит за пределы логических компетенций: она и не подтверждается, и не опровергается чистым разумом. У нее есть совершенно особого рода свидетельства внелогического свойства, опровергнуть которые не в состоянии никакая логика: способность человека к абсолютной свободе, нравственному выбору и нравственному поступку, излучение чистого света любви, добра и

милосердия. Но и это – не самое важное, отличающее веру от знания. Вера – это новая реальность, единство божественного благорасположения и устремленности к Богу человека: единство, создаваемое диалогом, синергией божественной и человеческой любви. В таком понимании Веры западная традиция сближается с восточной, где изначально Вера и знание понимались в их нераздельном единстве, где первостепенной признавалась онтологическая природа Веры как диалога Бога и человека. Деструкция западной метафизики, необходимость восстановления целостной онтологической структуры «человек и мир», характерной для Востока, переход к неклассическим моделям философствования – все эти процессы позволили открыть новые возможности для компаративистского сближения Запада и Востока по проблеме соотношения знания и веры.

### Литература

1. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – Санкт-Петербург: Наука, 2001.
2. Там же. – С. 163.
3. Там же. – С. 167.
4. Там же. – С. 172.
5. Там же. – С. 334.
6. Марков Б.М. В поисках другого // Хабермас Юрген. Вовлечение другого. – С. 8.
7. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Юрген Хабермас. Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 49. См. также: Хабермас Ю. Вера и знание // Юрген Хабермас. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М.: Весь мир, 2002.
8. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Юрген Хабермас. Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Диалектика секуляризации. О разуме и религии.
9. Там же. – С. 65.
10. Ратцингер Иозеф (Бенедикт XVI). Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства // Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – С. 85.
11. Там же. – С. 91.
12. Там же. – С. 94.
13. Там же. – С. 102.

## **Раздел 2**

### **ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЗНАНИЕ И ВЕРА В ПАРАДИГМЕ ВОСТОК – ЗАПАД**

#### **2.1 Античное наследие и философско-теологический дискурс исламского и христианского средневековья**

Проблема усвоения и распространения античного наследия на исламском средневековом Востоке всегда была в фокусе внимания исследователей историко-философского процесса. Но в условиях прежнего идеологического прессинга партийно-классового подхода к объяснению явлений духовной культуры прошлого вопрос о восприятии древнегреческого наследия исламской средневековой культурой трактовался однобоко, сводясь к задаче очищения философии от влияния религиозного мировоззрения. Это приводило к тому, что концепция эманации неоплатоников, воспринятая восточными перипатетиками, где в наибольшей степени проявлялось влияние религиозного мировоззрения, от которого не могла обособиться философия как феномен культуры, рассматривалась как искусственно привнесенный элемент или как результат ошибочного толкования. Тем самым в философской литературе преобладала тенденция рассматривать философию восточного перипатетизма как чистый аристотелизм. Это «освобождало» ее от зависимости и влияния исламского мировоззрения, позволяя при этом утверждать, что главной задачей представителей восточного перипатетизма была задача очищения аристотелизма от каких-либо привнесений и представление его в подлинном, аутентичном виде.

Не отрицая того, что такая установка вполне могла иметь – место как возможное желание максимально точно и близко передать содержание наследия Аристотеля, равным образом – Платона и других великих предшественников, все же следует признать, что она не могла быть определяющей и самодостаточной, чтобы лишь только ею определялся исламско-христианский познавательный процесс и интерпретация соотношения знания и веры. Античный теоретический источник арабо-исламской философии стал органической частью исламской духовной культуры средневековья не потому, что он определял ее, а потому, что арабо-исламская культура в своем соб-

ственном запросе и духовных поисках нашла в нем ответы на вопросы, возникшие при ее самоопределении. Поэтому задача правильного истолкования арабо-исламскими мыслителями учений древних, будучи объективно верно поставленной, была в этом смысле вторичной, периферийной, субъективно значимой для исследовательских задач исламского средневековья, для которых, прежде всего и выше всего, было правильное истолкование и понимание истин, принесенных откровениями Мухаммада.

Изначальная заданность всей проблематики знания и веры в философско-теологической мысли исламского средневековья коранической истиной, попытка понять и осмыслить проблему известными человеку истинными и доказательными способами обуславливала обращение к опыту, аккумулировавшему в себе историческую мудрость тысячелетий, каковой и была древнегреческая мудрость. Поэтому изменившаяся в настоящее время мировоззренческая парадигма изучения историко-философских феноменов в исламской культуре не только нацеливает современное познание на преодоление прежних стереотипов исследования, но и побуждает гораздо серьезнее и глубже отнестись к тем аспектам философско-теологического наследия прошлого, которые прежде оставались в забвении или находились в тени превалирующих подходов.

Применительно к нашему изложению соотношения знания и веры – это углубленное исследование неоплатонического компонента в духовно-интеллектуальной атмосфере исламского средневековья, которое позволяет не согласиться с утверждением, что неоплатоническая обработка аристотелизма не есть исторический запрос времени. Уже в древнегреческой философии, у самого Аристотеля мы наблюдаем тенденцию отхода от политеизма и склонность к монотеизму, выраженную в «Метафизике», где он рассуждает о вечной, неизменной и неподвижной сущности, о мыслящем самом себя уме и т. д. Уже здесь содержатся идеи, мимо которых не могло пройти монотеистически мыслящее сознание, находившее в этих рассуждениях философское основание для признания монотеизма, своего рода философскую подготовку к его восприятию. Поэтому обращение исламской культуры к античному наследию было в первую очередь обусловлено тем, что в древнегреческой философии выкристаллизовывалась и получала рационалистическое обоснование и закрепление, а затем в неоплатонизме развитие – тенденция монотеизма, определенного толкования знания и веры.

Мухаммед в своих проповедях последовательно утверждал монотеизм, резко критикуя язычество и идолопоклонничество, а ста-

новление новой религии, как и становление нового государства, проходило под флагом борьбы с языческими верованиями. Не имея, по существу, в своих истоках сколько-нибудь развитой интеллектуальной мысли, ислам возвышался, формируя свои рациональность и язык этой рациональности, опираясь на наследие, оставленное предшественниками представителями подчиненных им очагов древних культур, где сохраняли свое влияние философские взгляды Платона и Аристотеля.

Теоцентризм, принимаемый исламской культурой, к которому также подводило предшествующее историческое развитие античной философии, явился мировоззренческим стержнем исламской философии. В отличие от древнегреческой философии, средневековый арабоязычный перипатетизм уже не мог существовать вне и независимо от исламской веры, системы ценностей, утверждаемой ею, теократической организации общества и обязательной религиозной обрядовой практики. «Если бы мусульманские философы, – пишет Ибрагим Мадкур, – знали Аристотеля лишь по его книгам и произведениям школы перипатетиков, они бы несомненно создали не такое учение, которое они оставили нам» [1]. Все дело заключалось в том, считает он, что между исламскими философами и древнегреческими классиками, в первую очередь, Аристотелем, встала Александрийская школа, которая подвергла их взгляды переосмыслению на соответствие с требованиями религии. Эта школа оказала сильное влияние на исламских мыслителей средневековья. Э. Ренан, в свою очередь, также подчеркивает, что в «перипатетическом периоде Александрийской школы и следует искать точку соприкосновения арабской философии с греческой» [2].

Как пишет в своем фундаментальном, энциклопедическом исследовании В.Я. Саврей, неоплатонический перипатетизм Александрии был «первой организованной философской школой, которая имела все основания для того, чтобы укрепиться в Александрии» [3]. Этому способствовали, на его взгляд, следующие факторы. Во-первых, уже Деметрий Фалерский, когда обустроивал Мусейон, по-видимому, положил начало преподаванию основных положений аристотелизма, прежде всего, натурфилософской части. Во-вторых, дух познания, критики и исследования, царивший в Александрии долгое время, был духом аристотелевского Ликей. В-третьих, что в контексте нашего рассмотрения наиболее важно, в эпоху эллинизма начинает доминировать идея Бога как трансцендентного Перводвигателя. «Не вполне удовлетворенные платонической концепцией Единого, плохо совмещаемой с персональным монотеизмом, – утверждает В.Я. Сав-

рей, – александрийцы находили у элеатов и Аристотеля... учение об абсолютной неподвижности Бога, при этом не растворяющегося в пантеистической картине идеального мира» [4]. И, в-четвертых, в основу филоновской аллегорической экзегезы, несмотря на ее стоическое происхождение, были положены десять аристотелевских категорий. Согласно современному исследованию Х. Лангербека, Аммоний Саккас явился родоначальником осознанного согласования взглядов Платона и Аристотеля.

Средневековому исламскому Востоку были близки идеи учения Плотина о Едином и восхождении человека к Единому, платоновское учение о душе и ее разнообразных космических функциях, в целом взгляды платоников об уме, божественном свете и т. д. Идея обожествления, связь божественного и земного через иерархию ступеней и причин нашла отклик в интеллектуально-духовной среде средневекового ислама через «Книгу о причинах», которая ошибочно приписывалась Аристотелю, а на деле являлась комментарием-изложением работы Прокла «Первоосновы теологии».

Прокл был одним из выдающихся представителей неоплатонизма, и, как считает А.Ф. Лосев, он во многом превосходил Плотина, которому уступал лишь первенство в создании новой философской системы, так как он лишь детализировал и углублял ее. «Во всех прочих отношениях, – пишет А.Ф. Лосев, – он безусловно превосходит и Плотина; и это превосходство резко бросается в глаза в отношении огромной аналитической силы его ума, большого разнообразия его интересов, в отношении мастерства микроскопических исследований отвлеченнейшего логического предмета, а также в отношении тончайшего философско-филологического вникания в текст Платона, куда нужно еще прибавить очень четкий философский язык, местами доходящий до изложения в виде геометрических теорем и доказательств и часто удивляющий какой-то юридической отечканенностью выставляемых положений. Кроме этого, размеры дошедших до нас материалов Прокла представляют собой нечто уникальное во всей античной литературе. При сравнительно небольшом количестве названий, дошедшие до нас трактаты Прокла обнимают в общей сложности несколько тысяч страниц, что превосходит собой не только сочинения Платона или Аристотеля, но во много раз превосходит и все то, что мы вообще имеем от классической греческой литературы» [5].

«Первоосновы теологии» Прокла содержали в себе 211 параграфов, в которых в выразительно описанной А.Ф. Лосевым манере изложения и особенном литературном стихе были раскрыты вопросы

Единого и многого; числа или богов; ума, души, знания и веры [6]. Эта работа, представляющая сложнейшее понимание соотношения Единого и многого в их статике и динамике, движение от высшего к низшему и наоборот, где было показано понимание субстанциональности и вечности, бесконечности и времени, а также иерархия бытия от Единого через богов к материи и круговращение этой иерархии, позволяла целокупно представить масштабную иерархию мироздания. Она раскрывала понимание первичного, мыслящего самого себя божественного ума и причастных ему частичных, или индивидуальных умов; в ней содержалось изложение учения о душе, ее типах, свойствах, носителях, иерархии душ и круговращении их, о знании и вере.

«Книга о причинах», считает Ш.И. Нуцубидзе, содержала в себе перевод-интерпретацию «Первооснов теологии» на основе ареопажитских взглядов. «В «Книге о причинах», – пишет он, – сохранены элементы псевдо-ареопажитизма и из них особенно учения об иерархии, как ступенях совершенства, по которым должны соединяться небесное и земное. И второе – сохранена вытекающая отсюда идея сближения с богом, идея обожествления человека. Эти элементы оказались достаточно свободными от христианской специфики и достаточно интернациональными, чтобы распространиться в странах ислама» [7]. Так, например, в «Книге о причинах» утверждалось: «Первая причина управляет всеми сотворенными вещами, помимо того, что связана с ними. Ибо это управление не ослабляет ее возвышенное над всеми вещами единство; но не разрушает его: а сущность ее отдельного от вещей единства не препятствует тому, чтобы она управляла ими. Ибо первая причина утверждена и пребывает вечной со своим чистым единством: и сама она управляет всеми сотворенными вещами и изливает на них милу жизни и блага сообразно их силе и способности [это воспринять]. Ведь первое благо единым излиянием изливает благо на все вещи, хотя каждая из вещей воспринимает от этого излияния соответственно способу своей силы и своего бытия» [8].

Основное значение неоплатонических взглядов Прокла для восточного перипатетизма заключалось в том, что они давали его представителям, в частности, аль-Фараби и Ибн Сине, возможность понимать мир как иерархию бытия, где в его мироустроении участвуют не только Необходимо Сущее, но и разные ступени бытия, в том числе, и ступени природного мира.

Процесс развития философии на средневековом Западе был связан с продуцированием нового знания на основе преемственной свя-

зи с исламской культурой. Эта межкультурная коммуникация, нашедшая свое воплощение в развитии философских идей в Западной Европе, осуществилась во многом благодаря переводческой деятельности XII века. Проникновение арабской науки в западную культуру состоялось уже в IX веке, о чем можно заключить по отрывочным свидетельствам из латинских источников. Немногочисленные и отрывочные свидетельства, показывающие, какие естественнонаучные, математические и медицинские труды исламских ученых, переведенные на латынь, имелись в монастырях Европы, свидетельствуют о двух путях проникновения их на Запад – через Испанию и через Италию, где процветала знаменитая медицинская школа в Салерно.

Переводческое движение в Испании, в частности, в Толедо, завоеванном христианами в 1085 г., способствовало широкому ознакомлению западной Европы с наследием арабской мысли во многих отраслях знания – в математике, астрономии, медицине, метафизике и т. д. Джерардо Кремонский перевел на латинский язык «Книгу о причинах». В средние века она цитировалась под названием «Книга Аристотеля об истолковании чистого блага». А.Л. Доброхотов говорит о том, что неизвестно ни авторство, ни происхождение «Книги о причинах», попавшей в арабский каталог произведений Аристотеля. А.М. Шишков же пишет о том, что ее предполагаемым автором является Давид Иудей, или Авендеат, возможно, идентичный с толедским Ибн Даудом, по другой версии, работа представляет собой текст VIII–IX веков из более раннего сирийского источника.

Джерардо Кремонский также выполнил переводы трактатов аль-Кинди «Об интеллекте» и «О пяти сущностях» и, возможно, «Об интеллекте» Абу Насра аль-Фараби [9]. Но не только переводчики из Толедо внесли большой вклад в процесс ознакомления и последующего развития тех идей неоплатонизма и аристотелизма, которые переплавил средневековый восточный перипатетизм, но и переводчики из других районов Испании. Главный итог проведенной переводческой работы заключался в том, что западноевропейские мыслители не просто получили огромную источниковедческую базу для своей творческой деятельности, но они получили ее в исламском видении, так как переводы сопровождались обширными арабскими комментариями. «Ирано-арабский Восток и арабский Запад передали странам Запада свое понимание, свою интерпретацию философии античности», – утверждает В.К. Чалоян, и с этим стоит согласиться [10].

Поскольку философское наследие исламских средневековых мыслителей стало известно западной культуре в неоплатонической

обработке, постольку это был не аутентичный Аристотель, а Аристотель неоплатонизированный. Книгой, представившей взгляды Аристотеля в средневековой европейской философии, была «Книга о причинах», оказавшая сильное влияние, как уже говорилось, не только на арабо-исламских мыслителей, но и на интеллектуальные поиски XIII в. «Конец XII – первая половина XIII в., – пишет А.Л. Доброхотов, – характерны поисками стройной философской системы, которая бы могла совместить монотеистическое мировоззрение с мыслительными формами классической метафизики. В этом направлении с «Книгой о причинах» работают Алан Лилльский, Александр Галесский, Роланд из Кремоны. В середине XIII в. «Книга» уже фигурирует среди трудов, изучаемых в Парижском университете.

...В Оксфорде... по этой книге читается курс лекций (в частности, Роджером Бэконом). В 1255 г. с «Книги о причинах» официально снимается запрет и она даже становится предметом обязательного изучения» [11].

Это произведение оказало двоякое воздействие и на средневековое христианское сознание: с одной стороны, оно своим афористическим изложением повлияло на литературный стиль и форму философско-теологических сочинений, а с другой – оно способствовало укреплению авторитета Ибн Гебириоля, в отношении гилеморфизма и множественности форм. Он рассматривал все субстанции, за исключением Бога, как образованные из материи и формы и считал, что они пронизаны стремлением друг к другу, неудержимой волей к единению, чему способствует сам Творец. Все бытие, таким образом, по Ибн Гебиролю, становится охваченным тремя силами: материей и формой, с одной стороны, Творцом – с другой стороны, а воля, будучи третьей силой, находится между ними.

В той или иной степени влияние «Книги о причинах» можно проследить во многих рассуждениях христианских философов средневековья. Комментарии к ней писали Альберт Великий и Фома Аквинский, Сигер Брабантский и Жиль Романский, Эгидий Римский и Генрих Татский. Это свидетельствовало не только о непосредственном влиянии восточно-перипатетической рациональности на интеллектуальные искания средневековых мыслителей Запада, но и на создание под влиянием арабо-исламской мысли интеллектуальной атмосферы, способствующей активизации не одного поколения философов и теологов христианского средневековья.

Э. Жильсон говорит о том, что первым не выдержал натиска неоплатонизма один из главных толедских переводчиков – Гундиссалин.

Ему принадлежат такие произведения, отражающие неоплатоническое влияние, как «О происхождении мира», «О бессмертии души», «О единстве», которое сразу же приписали Боэцию. Такое произошло, объясняет Э. Жильсон, в силу наличия «теологического комплекса», отталкиваясь от которого, разные мыслители шли разными путями. Так, для одних христианских мыслителей отправной точкой развития взглядов послужило платоновское понимание сущности, для других – метафизика Единого, разработанная Плотинном, для третьих – философия Боэция. Взгляды Гундиссалина произрастали из комплекса «О единстве». «Собственное творчество Гундиссалина, – утверждает Э. Жильсон, – является ценным свидетельством первой реакции христиан на контакты с арабской и еврейской философией до Аверроэса. Открывшийся им мир был одновременно новым и знакомым. Они не предвидели его строения, но обладали ключом к нему» [12].

Положения «Книги причин», сопровождаемые доказательствами или пояснениями, представляли собой изложение неоплатонических взглядов на иерархическое строение и взаимосвязь причин. В центре ее внимания была трансцендентация Блага. В ней были опущены положения, посвященные Единому, чем она отличалась от произведения Прокла. В частности, в ней говорилось о том, что мы находим и у восточных перипатетиков, что высшее счастье человека заключается в умопостижении высшей причины всего сущего. «Всякий божественный ум, – излагается в «Книге о причинах», – знает вещи, поскольку он сам является умом и управляет ими, поскольку он есть (ум) божественный ...благословенный и высокий бог правит, поскольку сам наполняет вещи благами. И ум есть первое сотворенное, и в большей степени он подобен высокому богу: и ввиду этого управляет вещами, которые под ним. И как благословенный и высокий бог изливает блага на вещи, так и ум изливает знание на вещи, которые под ним. И хотя сколько бы ум ни правил вещами, которые есть под ним, однако благословенный и высокий бог своим правлением превосходит ум: и правит вещами правлением более величественного и высокого порядка, нежели правление ума... всякая вещь, которая жаждет ума, жаждет его воспринимать; и все вещи жаждут блага от первой (причины), сильным желанием жаждут ее воспринимать» [13].

Предметом «Книги о причинах» было определение первых причин бытия всего сущего. Высшей причиной всего сущего, утверждалось в ней, является Первопричина, которая предвечна, она предшествует бытию и всему умопостижаемому. Поскольку в причинах

подразумевается определенный порядок, постольку в причинах обнаруживается их порядок по отношению друг к другу. Причем, находясь в соподчиненном положении, первая причина сохраняет себя в других причинах, происходящих из нее. «Всякая первичная причина, – писал Ф. Аквинский в своем «Комментарии к «Книге причин», – в большей степени влияет на свое причиненное, чем вторичная универсальная причина... когда вторичная универсальная причина устраняет свою силу от вещи, первая универсальная не удаляет от нее свою. ...Это происходит, поскольку первая универсальная причина действует на причиненное вторичной причиной прежде, чем действовала бы на причиненное вторичная универсальная причина». Таким образом, «первая причина в большей степени влияет на эффект, чем вторичная; ...воздействие первой причины медленнее уходит от эффекта, ...она раньше в него входит» [14].

Первая причина порождает все сущее, само бытие возникает вместе с Первой причиной. Оно – чистое мышление, и в своей простоте содержит целостность умопостигаемых форм. Умопостигаемые формы порождают души, в том числе и человеческую. Она, будучи в этой иерархии низшей, вместе с тем – вечна, как и предшествующие ей, и способна схватывать свою сущность посредством мыслительного акта. Как умопостигаемые сущности, они содержат в себе все формы чувственно воспринимаемых вещей. Таким образом, все проистекает из Единого как творческой причины посредством иерархического истечения из нее. Эти идеи позволили христианским мыслителям увидеть целостную картину божественного творения, нисходящую от Бога к низшим ступеням по мере их удаленности от него, но сохраняющих в разной степени проявленность божественного в себе.

Христианские философы восприняли космологию восточных перипатетиков, излагавшую эманацию сфер и Интеллектов, начиная с Бога и до деятельного разума, от которого зависел подлунный мир и человек. В этом христианские мыслители обнаружили прочную основу для строения мира, уточнявшую их смутное до этого видение его. Философия исламских мыслителей средневековья получила большое признание и стала эпицентром философско-теологических построений христианских мыслителей.

На латинском Западе были известны лишь немногие труды Аристотеля, когда начали распространяться переводы трудов исламских мыслителей, прежде всего, Ибн Сины. Эти труды, с одной стороны, способствовали гораздо более глубокому пониманию Аристотеля, чем это давала существовавшая на это время на христианском За-

паде философская литература, с другой стороны, они содержали комментарии к основным трудам Аристотеля, что показывало новое видение его учения в свете монотеистического мировоззрения. Благодаря этому приводилась в порядок и законченно-завершенный вид философская и теологическая проблематика, воспринятая Западом из аристотелевской проблематики, но осуществленная в русле собственных запросов, где заслуга арабо-исламских мыслителей имеет непреходящий характер. Равным образом и непреходящий вклад в этот процесс «Книги о причинах» – знаменитого памятника неоплатонической философско-теологической мысли.

### Литература

1. Цит. по: Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – С. 84.
2. Ренан Э. Аверроэс // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев: УЦИММ-Пресс; СПб: АЛЕТЕЙЯ, 1999. – С. 635.
3. Саврейн В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: КомКнига, 2006. – С. 151.
4. Там же. – С. 152.
5. Лосев А.Ф. Краткие сведения о Прокле // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М.: Прогресс, 1993. – С. 191.
6. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М.: Прогресс, 1993. – С. 9–15.
7. Цит. по: Карпушин В.А. Абу Али Ибн Сина и восточный ренессанс // Философия и история культуры. – М.: Наука, 1985. – С. 64.
8. Книга о причинах (книга Аристотеля об истолковании чистого блага) // Историко-философский ежегодник '90. – М.: Наука, 1991. – С. 201.
9. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. / Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. – М.: Республика, 2004. – С. 286.
10. Чалоян В.К. Восток – Запад: преемственность философии античного и средневекового общества. – М.: Наука, 1979. – С. 176.
11. Доброхотов А.Л. К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1991. – С. 188.
12. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. – С. 287.
13. Книга о причинах (книга Аристотеля об истолковании чистого блага) // Историко-философский ежегодник. – С. 203.
14. Там же. – С. 192.

## 2.2 Классическая стратегема веры и знания в исламской философии и ее интерпретация в эпоху Реформации

В настоящее время в казахстанской философии все более утверждается точка зрения, что философия исламского Востока выразила духовные запросы ислама, впитав в себя его гуманистическое содержание. Такая мировоззренческая и теоретико-познавательная переориентация связана с освобождением от уз тотального давления атеистического и материалистического подходов к объяснению феноменов культуры и возросшим уровнем методологического инструментария, используемого при анализе тех или иных феноменов духовной культуры прошлого. Именно ислам стал альфой и омегой всей исламской философии, осмыслившей по-разному и в разной форме идеи ислама в своих направлениях. Духовность, открываемая исламом, и передаваемая через Мухаммеда и всех тех, кто испил из «чаши в Нише Светочей», стала источником, основанием и смыслом исламской философии. Ею были одухотворены все интеллектуально-духовные поиски в эпоху исламского средневековья – классического периода развития исламской философии.

Спектр всей совокупности духовных связей философии как культурно-исторического феномена с религиозной атмосферой общества достаточно обширен и сложен. Наряду с определенными, отражаемыми философией явлениями и процессами, в этом взаимодействии в то же время прослеживаются трудно поддающиеся систематизации и рационализации явления и процессы. Далеко не всегда их можно объяснить на языке логики и научной аргументации, но они, тем не менее, входят в проблемное поле философии – если не непосредственным образом, то косвенным и опосредованным. В известной степени они улавливаются иррациональными способами и принимаются вероятностным образом, описываются посредством образов и выражаются символически. Несмотря на сложность и трудность взаимодействий и взаимосвязей философии со всей совокупностью духовных явлений и процессов средневекового общества, они создают уникальный сплав богатейшей духовной культуры общества, который в концентрированном виде человеческую мысль выражает посредством философии.

Ислам в значительной степени повлиял и на характер формировавшегося типа рациональности как единства знания и веры в исламской философии, так как обусловил и саму проблему рациональности в исламской культуре, и проблемное поле рационалистических поисков, заданное исламом для своего решения. История философии

фии показывает нам разные этапы проблематизации рациональности и пути ее развития: в античности, например, рациональность противостояла мифу, в новое время – чувству и опыту, в современной философии – иррациональному, что в немалой степени обусловило различия в решении проблемы рациональности и ее особенности и формы выражения. Но именно средневековье отличается особой проблематизацией рациональности. Именно в средневековье разум впервые в своей истории глубоко и серьезно столкнулся с верой, с противоположным ему феноменом, в котором было представлено, с одной стороны, сверх-разумное, выраженное откровением монотеистических религий, а, с другой стороны, до-разумное, суеверное и мифологическое, сохранившее рудименты политеизма. И эта встреча требовала от рациональности доказательства своего «права на жизнь», на автономию и самостоятельность, ибо в полной мере понять, что есть рациональность, можно лишь тогда, когда осознается и понимается ее противоположность – не-рациональное.

Религиозная вера – феномен сложный, глубоко экзистенциальный, произрастающий в глубинах человеческой души, а потому обладающий особой устойчивостью и убежденностью. Вера, обусловленная исламом и обязанная своим значительным укреплением именно средневековью, создала условия для испытания разума на «прочность», поставила вопрос о способах и возможности вообще его бытийствования в условиях приоритета веры. Ислам, несомненно, – религия, придавшая всей ближневосточной культуре не только оригинальный и неповторимый характер, но, более того, согласно Г.Э. фон Грюнебауму, В.В. Бартольд и другим исследователям, выведшая народ, в среде которого она возникла, на арену мировой истории [1]. Возвысить народ, находившийся до ниспослания Откровения Мухаммеду на стадии родоплеменных отношений, сделать его активным созидателем государства и создать культуру такого высокого уровня, что современному исследователю трудно говорить о мировой культуре без вклада в нее исламской культуры, – такое под силу лишь явлению неординарному и особенному.

Что же дал ислам ближневосточному миру в эпоху средневековья? Что обусловило высокий подъем науки, искусства, литературы, образования, т. е. того, что создало условия для развития и расцвета духовности в эпоху исламского средневековья и ее продуктивного влияния на развитие рациональности? Вопрос в значительной мере трудный. Но, не обрисовав хотя бы его контуры, невозможно понять, почему на почве ислама произросла концептуально выраженная форма рациональности, одухотворенная по своему внутреннему со-

держанию и имеющая своей исторической тенденцией прогрессирующее развитие научной формы рациональности, существующей в единстве с нею, и никогда не порывавшая этого единства.

Утверждая единобожие, Мухаммед перенес смысловую установку политеистического мировоззрения аравийского общества на Единое, глубинная онтология которого определяла бытие человека, его духовную сущность, нравственные ценности, систему норм жизнедеятельности и поведения индивидов. Пророк не отрицал значимости духовной деятельности своих предшественников из среды иудеев и христиан, как и в последующем Священная Книга мусульман утверждала, что истина ислама не является чем-то совершенно новым, она существовала во все времена как религия пророков: «Мы дали Мусе писание и вслед за ним Мы отправили посланников; и Мы даровали Ёсе, сыну Марйам, ясные знамения и подкрепили его духом святым» (2:81) (а также 2:130; 3:78; 4:161–163; 6:84–86) [2].

Было бы заблуждением отрицать то, что религиозная истина познается в опыте. Он, как показывает история, может быть разным – интеллектуально-созерцательным или мистическим, индивидуально-особенным, одной из форм вхождения в который и путь постижения которого разработан в суфизме, и коллективным, закрепленным в общезначимых положениях различных толков и направлений ислама; однако, несмотря на различия в способах индивидуального и коллективного, социально значимого постижения, религиозная истина, в данном случае – ислам, как изрекал ее Пророк, в силу своей сокровенной сущности – изначальна и в своей сущности неизменна. Она, согласно убеждению всех мусульман, неоднократно посылалась человеку, но искажалась людьми, и в этом смысле она имеет свои исторические этапы постижения, о чем свидетельствуют пришествия посланников в разные периоды человеческой истории.

Как подчеркивает Г.Э. фон Грюнебаум, Мухаммед с его собственной точки зрения и по мнению общины не создавал учений, а следовал завету Бога и его слову, он всего лишь пробуждал и предостерегал людей, и, когда это оказывалось необходимым, творил формы жизни и общества, соответствующие обретенному им пониманию Бога [3]. Мухаммед обладал таким мировоззрением, такой совокупностью нравственных идей, которые черпали силу из безграничного познания Бога.

Это понимание могло стать реальностью в социальном, культурном и нравственном опыте лишь как исполнение божественных повелений и запретов, поэтому для каждого мусульманина так притягателен и так чрезвычайно важен, особенно в нравственном отно-

шении, жизненный опыт и духовный путь Мухаммеда. Вот почему в исламе так высоко чтим путь Мухаммеда, отраженный в Сунне, наряду с Кораном признаваемой Священной книгой мусульман всех толков и направлений, из недр которой черпаются сведения о богоугодной жизни и нравственном поведении индивидов в обществе.

Миссия Мухаммеда состояла не в том, чтобы отменить изначально существовавший божественный закон. Она заключалась в том, чтобы донести его человечеству, поскольку в его историческом развитии прошли времена, когда Откровение ниспосылалось отдельным народам, как, например, иудеям, а наступило время, когда им должны были руководствоваться все люди как единым, божественным законом. Окончательную реформу человеческой веры должен был совершить Посланник, вышедший из среды потомков Исмаила, старшего сына Ибрахима, с которым был заключен завет Бога. Как свидетельствует Коран, Бог говорит Мухаммеду следующее: «Скажи: «Поистине, Господь вывел меня на прямой путь, как прямую веру, в общину Ибрахима, *ханифа*. И не был он из многобожников» (6:162) [4]. Кроме того, наступило время, и возникла необходимость замены прежних текстов Священного Писания, поскольку человеческое «усердие» в значительной степени исказило первозданную истину в своих учениях и интерпретациях. «И это – книга, которую мы ниспослали, благословенная: следуйте за ней и будьте богобоязненны, – может быть, вы будете помилованы! – чтобы вам не говорить: «Книга ниспослана была только двум народам до нас, и мы действительно были небрежны в ее изучении» (6:156; 6:157) [5].

Историческая заслуга Корана состоит в том, что он принес древней Аравии и всему миру новое религиозное мировоззрение, суть которого – монотеизм. Слово Бога, переданное через Мухаммеда человечеству, это – утверждение единого духовного начала во всех проявлениях бытия и жизнедеятельности человека. «Подобно самой вселенной, – писал Фритьоф Шуон, – Коран един и в то же время множествен. Вселенная – это множественность, объединяющая и ведущая к Единому. Множественность священной Книги – разнообразие ее слов, изречений, образов, рассказов – переполняет душу, а затем захватывает ее и мало-помалу возносит в атмосферу ясности и непреложности. Душа, привыкшая к наплыву феноменов, отдается им без сопротивления, ими она живет, ими расчленяется и распыляется и, более того, становится тем, о чем она думает, и тем, что делает. Богооткровенное Слово использует эту нашу особенность, обращая ее, разумеется, на пользу души – благодаря небесному характеру своего содержания и языка: мы, подобно рыбам, доверчиво заплываем в

божественную сеть. Пуская в ход мозаичную пестроту текстов, фраз, слов, Бог гасит наше умственное возбуждение, хотя для этого Ему самому приходится прибегать к видимости такого возбуждения. Коран – это отражение всего того, что может помыслить и почувствовать человеческий разум; посредством этого отражения Бог исчерпывает человеческие тревоги и приобщает верующего к тишине, ясности и миру» [6].

Г.Э. фон Грюнебаум, в свою очередь, подчеркивает, что «... все без исключения пути эволюции ближневосточного общества, подобно лучам, проходящим через линзу, преломлялись через ислам, даже когда это общество сопротивлялось соблазнам и давлению ислама, оно испытывало его глубокое влияние и даже радикально менялось, включаясь в совершенно новую историческую систему отношений» [7]. Приобщившись к исламу, народы воспринимали ценности и достижения народов и религий, предшествовавших исламу, за счет чего могли развиваться дальше, а народы с богатой и древней традицией осуществляли через ислам преобразование своих культурных достижений, что, несомненно, совершенствовало и обогащало их духовный мир.

В исламе подчеркивается преемственность веры и истинность древних пророчеств, с одной стороны, но, с другой – особенность этой религии, так как Мухаммед – последний посланник, завершающий неоднократные обращения Всевышнего, адресованные сначала к одному народу, но в лице Мухаммеда, согласно исламской традиции, уже ко всему человечеству. Одно это обстоятельство говорит об изначально универсалистских притязаниях ислама, кардинальном изменении всех условий бытия человека там, где он стал господствовать, ибо ислам стал для принявших его всем – образом жизни, способом мышления, нравственным поведением, культовой практикой и т. д.

Ислам создал новую модель общества, стал структуро- и системообразующим ядром общества, его главным идеологическим рычагом, смыслом мироотношения человека. «Чудо Корана, – пишет К. Армстронг, – заключается не в том, как он открывался Мухаммаду на горе Хира в Мекке и затем в Медине, а в его постоянной способности вселять миллионам людей во всем мире веру в высший смысл и ценность жизни» [8]. Для самих арабийцев, в среде которых он возник, ислам принес новый тип сознания, сфокусированный не на родовых отношениях, а ориентированный на над-родовые, открытые для других отношения, поскольку центром исламского сознания стала идея единства человечества и единого корня всех народов. Это единство определялось главной и центральной идеей ислама как идеологии всех народов – идеей единого для всех Бога.

Как явление духовное, ислам дал страждущим сердцам любовь и веру. Как явление интеллектуальное, ислам дал ищущим истину – знание Корана. Как явление социальное, ислам дал жаждущим справедливости и счастья людям – надежду и веру в их обретение. Кроме того, ислам дал духовные истоки рождению новой формы общественных отношений и социальной взаимосвязи индивидов, их взаимодействию на совершенно других основаниях, чем были известны до ислама. Он определил основания практической, материальной жизнедеятельности общества и ее правовой регуляции. Новая ниспосланная религия дала человеку такие духовные силы, которые, всецело обратив его внутренний взор к Богу и полностью придав себя Всевышнему, пробудили созидательные потенции человека, призвав его к совершенствованию во всем, ибо таковым является стремление человека к Богу и таков завет Бога, запечатленный в Коране. На этой основе были созданы новые механизмы управления государством, получили больший простор для своего развития ремесла и торговля, интеллектуальные знания и художественное творчество, медицина и образование.

Истина ислама, открывшаяся Пророку Мухаммеду и принесенная им в мир древней Аравии, выразившая подлинную и действительную сущность человеческого бытия в мире и определившая способ бытия человека в мире и его отношение к миру и самому себе, тем самым и определила ценностное содержание культуры. Ее изначальность, задающая способ бытия культуры, совокупность ценностей, утверждаемых культурой, фундаментальным образом изменившая отношение человека к самому себе и другим людям, ко всему, что его окружает и, проникая, становится содержанием его внутреннего мира, не может быть изменена человеком. Она есть объективность, требующая «покорного» принятия – как единственная свобода человеческого бытия. Человек лишь может, в той или иной мере, в силу своих способностей и возможности осознать и понять эту величайшую и сокровенную истину, должен следовать ей. В случае же своей неспособности подняться до понимания истины, он должен следовать правилам, установленным человеком на основе и в соответствии с общими положениями Корана, внимать словам наиболее образованных в знании истины, изреченной Пророком.

Означая покорность человека Богу, ислам проник в глубочайшие основания человеческой жизнедеятельности, поставил труднейшие вопросы внутренней и внешней свободы человека, его отношения к волеизъявлению Бога. Что есть свободная воля и возможна ли она вне знания, основан ли свободный поступок на знании, или он со-

вершается на иных принципах? Противоречит ли знание вере, или они – равноправные «соавторы» человеческих деяний? Коран провозглашает разум и знание основными добродетелями человека. Без них, утверждается в нем, нет и настоящей веры, поэтому трудно говорить о свободном поступке человека без знания, прежде всего, знания божественного. Поэтому видный исследователь проблемы знания в исламской культуре, Ф. Роузентал подчеркивает, что «Мухаммадова концепция «знания» направила духовную жизнь в ее основное неизменное русло. Позднейшие влияния и развитие были способны лишь отчасти завершить картину, обогатить ее материалом путем включения в систему мыслей пророка новых идей. Однако они никак не могли повлиять на основное действие и распространение этой системы мысли» [9]. Поэтому понять сущность и особенности интеллектуальной атмосферы исламского общества можно только сквозь призму главного источника духовной жизни – Коран. В нем была провозглашена парадигма единства веры и знания, духовного и рационального, где разум человека открывал и расширял горизонты познания, движимый духовно-нравственным совершенством человека.

Ислам открыл рациональность, ранее не известную эпохе джахилии, где на смену мировоззренческой парадигме дерзновенного и горделивого отношения человека к миру, выраженного понятием «мурувва», пришло покорное принятие человеком Бога, выраженное понятием «сабр ал-камил». Исламская культура изначально является культурой знания, Книги, культурой, выражающей духовное содержание исламского Откровения и проявляющей единство в своих многообразных формах. Коран как Священное Слово Бога обуславливает постоянную ситуацию герменевтического прочтения божественных символов. Открывая Бога в каждой частице и в каждом явлении мироздания, а также в самом себе как нравственном существе, человек через сопричастность к Богу открывает себя как неповторимое и уникальное явление. Поэтому ислам не мог и не был лишь данью эпохе и внешним контекстом познавательной деятельности человека, как это утверждалось ранее, а являлся его изначально, имманентной, одухотворяющей сутью.

Само рождение феномена, за которым в литературе закрепилось название «исламская философия», было обусловлено именно ниспосланным Откровением и рождением в исламском средневековом обществе и в исламской средневековой культуре многообразных дискуссий, вызванных рефлексией по поводу основоположений ислама. Именно Коран, в котором заложена вся полнота бытия человека и сущность его отношения к миру, к социуму, к самому себе, опре-

делил проблематику интеллектуальных поисков исламской мысли в ее попытке адекватно понять смысл коранической истины. Коран активизировал интеллектуальную мысль исламского общества, он вызвал к жизни и теоретическое, и практическое, и спекулятивное богословие, причем все они стремились к одной цели – истинному пониманию смыслов Корана.

Будучи функционально иррациональным, поскольку приоритет отдавался вере, ислам, тем не менее, внутри своих теологических поисков стремился найти компромисс между божественной тайной и человеческим разумом. Столь трудный предмет изучения объективно потребовал глубоких размышлений и умения оперировать логикой и ее аргументами, поскольку рефлексия над положениями Корана неминуемо вводила человеческий разум в сферу спекулятивных, умозрительных рассуждений по поводу предмета, глубоко трансцендентного, но, в то же время, имманентного всему.

В современной литературе, исследующей исламскую философию, общепринятой является периодизация, включающая в себя три периода ее развития: средневековый (классический), позднесредневековый и современный. Классический период развития исламской философии охватывает VIII–XV вв., позднесредневековый – XVI–XVIII вв., а современный период начинается со второй половины XIX в. и продолжается по настоящее время.

Третий период развития исламской философии, получивший название современного, отличается от предшествующих тем, что он по своим социокультурным, политическим и идеологическим условиям был тесно связан с исторической колонизацией стран исламского Востока ведущими странами Запада и последующим их освобождением от нее. Эти трудные годы истории стран исламского Востока сопровождались неоднозначными и противоречивыми процессами трансформации в духовной, культурной и социально-политической сферах общества. Они были сопряжены с трудными поисками идентичности, с определением путей и средств модернизации исламского общества, столкновением традиции и новаций, выявлением того, что значит духовное наследие прошлого для современности и как оно вписывается в реалии нового.

Философские дискуссии, противостояние и поиск консенсуса, выработка новых идейных ориентиров, жизненно заинтересованное компаративистское обсуждение проблем исламского общества, его отношение к науке, технологиям, образу жизни и ценностям западного общества – это лишь некоторая часть дискуссионного пространства третьего периода истории исламской философии.

В этот период столкнулись два мира: мир традиции и исламской духовности, с одной стороны, и мир новации и секулярности – с другой. Поскольку главным водоразделом и центром философско-мировоззренческих дискуссий и разнообразия точек зрения стала проблема модернизации традиционного исламского общества и перспектив его дальнейшего развития, постольку она определила главную проблему этого времени – проблему реформирования. Эта проблема как проблема многоаспектная и, самое главное, не абстрактно поднятая, а возникшая как ответ на актуальный запрос времени, породила движение реформации, которое само по себе охватывает длительное время. Движение «нахда» – исламского возрождения – охватывало собой новое осмысление ряда традиционных для ислама вопросов и проблем, связанных с взаимоотношениями человека и Бога, веры и знания.

Первый его этап был связан с различными сектантскими движениями, ставшими в XVII–XVIII вв. провозвестниками новых социальных перемен. На втором этапе происходит процесс соотнесения традиционных исламских ценностей с достижениями Запада в области науки и техники, социально-политических институтов. Его отличительная особенность и доминирующая тенденция заключались в поиске синтеза традиционных исламских и современных западных установок. Эта реформация в основном и в большей степени касалась интеллектуальных слоев общества и менее всего затронула широкие народные массы. Более того, она нередко отторгалась ими как чуждое и враждебное исламскому обществу, его культуре и ценностям. Третий этап отличается утратой либерального характера и все более расширяющимся движением возрождения ислама в его традиционной форме [10]. Видными представителями движения реформации были Сайид Ахмад-хан, Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо и Мухаммад Икбал. Поскольку движение реформации возникло как попытка найти ответ на запросы довольно сложного исторического периода в развитии исламского общества, который был связан с осознанием собственной отсталости и стагнации в развитии, остром переживании былой славы, когда исламская культура олицетворяла собой прогресс и развитие, постольку были остро поставлены вопросы значимости собственных ценностей, их жизнеспособность в новых исторических условиях.

В этом сложном и неоднозначном процессе выявились две тенденции: с одной стороны, идеализация собственно исламских ценностей и традиционных устоев общества, и отрицательное, вплоть до категорического неприятия, отношение к западным ценностям, образу жизни и социально-политическим институтам демократии. С

другой стороны, проявила себя тенденция критического отношения к собственной национальной традиции и ценностям, порой до провозглашения отказа от них как полностью устаревших и исторически изживших себя, и обращение к идеалам западной цивилизации, определенное идеализацией западных ценностей, норм жизни и отношения к миру. Движение реформации как многосторонний процесс отразило разные стороны духовной и интеллектуальной жизни ряда исламских государств.

Саййид Ахмад-хан одним из первых в XIX в. заговорил о возрождении исламского общества и восприятии тех новаций, которые открывали современные перспективы для преодоления отсталости исламского общества. Он видел его возрождение в контексте следования идеалам просвещения, распространения научного знания и приобщения к передовым достижениям европейской культуры. Ахмад-хан говорил об интерпретации ислама в соответствии с новыми историческими изменениями и его новой роли в меняющемся мире.

Его интерпретация онтологической картины мира ислама была призвана доказать и подтвердить универсальный характер ислама, неизменность следования принципам божественного, сфера которого была открыта пророчеством Мухаммеда. В соответствии с космологическим обоснованием бытия Бога через цепь причинно-следственных связей, как это когда-то в истории предпринимали восточные перипатетики, Ахмад-хан считал, что Первопричина создала мир, который, подобно часовому механизму, действует по определенным законам. В сфере нравственности Бог сотворил и добро, и зло, но человек сам делал выбор между ними в соответствии со своим знанием того, что есть добро, и того, что есть зло, поэтому воздаяние, считал Ахмад-хан, дается человеку в соответствии со знаниями законов истинности и ложности.

В такой постановке вопроса критики реформатора сразу же усмотрели угрозу исламскому вероучению, сомнение в фундаментальных установках ашаритской догматики в области онтологии, с одной стороны, а, с другой – в сфере нравственности, где вмешательство Бога ограничивается законами истинности и ложности. Так, например, видный пакистанский философ Б.А. Дар по этому поводу писал: «Как в этической, так и в физической сферах не осталось ни места для специального вмешательства Верховного существа, ни необходимости в нем. В одном случае он противопоставляется независимым законам природы, в другом – независимым законам истинности и ложности» [11].

Сайид Ахмад-хан одним из первых среди представителей реформации апеллировал к разуму человека, способному творить и контролировать природные силы, и критиковал мистицизм, считая, что божественное вдохновение – не только удел избранных, но и потенциальная способность каждого человека. «Подобное толкование существа пророчества, – утверждает известный исследователь исламской философской мысли XIX–XX вв. М.Т. Степанянц, – приспособляло ислам к условиям XIX в., делало его более приемлемым для нового, склонного к рациональному мышлению поколения. В то же время, утверждение, что пророк – человек, хотя и гениальный, позволяло сделать вывод об исторической обусловленности его суждений. Это, в свою очередь, служило обоснованием возможности и необходимости вносить в учение пророка коррективы – с учетом изменений, происшедших в мире. Сайид Ахмад-хан прямо такого вывода не делал, он просто призывал к рациональному осмыслению религиозных догм. В этом случае критерием для определения истинности того или иного принципа религиозного учения должна служить, помимо мышления, еще и природа: если религия не противоречит человеческой природе и природе в целом, она истинна» [12].

Эти взгляды были подвергнуты критике со стороны Джемаль ад-Дина Аль-Афгани, назвавшего его дахритом – представителем натурфилософских взглядов [13]. Аль-Афгани был активным сторонником сопротивления западной экспансии и возрождения исламских государств на основе их религиозно-политической консолидации. М.Т. Степанянц в своей работе «Джемаль ад-Дин ал-Афгани – реформатор и идеолог панисламизма» пишет: «Одним из излюбленных ал-Афгани аятов Корана был 11 (сура 13): «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не меняют того, что с ними...» [14]. Это явственно характеризует его философское мировоззрение, направленное на то, чтобы с помощью науки и реформирования общественного сознания, но, прежде всего, сознания религиозных деятелей исламского общества, добиться прогрессивных перемен.

Его выступления и статьи, в которых он отстаивал не только приращение разума на истину, но и его миссию продвигать человечество по пути процветания и прогресса, в полной мере раскрывали позицию Афгани по отношению к одной из ключевых проблем исламской культуры. Это была проблема соотношения веры и знания, исламской духовности и научной рациональности. При ее разрешении аль-Афгани, выступая в целом как апологет ислама, вместе с тем не отрицал, как это делали многие другие, роль и значение науки только лишь потому, что она являлась в чьих-то глазах феноменом за-

падной культуры, разрушающей основы исламского общества, его традиции и ценности. Он подчеркивал ее прогрессивность и необходимость для модернизации исламского общества.

Его попытка разрешить вопрос о соотношении науки и религии, знания и веры опиралась на традиции, исторически заложенные восточными перипатетиками, он стремился разрешить эту проблему с помощью рационалистических традиций арабо-исламской философии. Особенно выпукло его позиция проявилась в полемике с Э. Ренаном, а также в его лекции на тему «Ислам и наука», прочитанной в Сорбонне [15]. Известно, что Э. Ренан высказывал суждения, содержащие отрицательные оценки по отношению к исламу, называя его орудием деспотизма и террора, истреблявшим рациональную культуру духа там, где он имел место.

Отвечая на такую характеристику ислама, аль-Афгани показал, что ислам – такая же религия, как и другие, что арабы так же, как и другие народы, создавал и культуру, где дух свободно выражал себя и благодаря чему развивался разум человека. Он рассмотрел проблему соотношения веры и знания, исламской духовности и рациональности в культурно-историческом плане и показал, что, несмотря на то, что религия в истории человечества была «тяжелым бременем», так как отстаивала свои позиции, она явилась необходимым фактором освобождения людей от эпохи варварства, выходом из джахилийи. Поэтому позитивная роль религии и веры в этом процессе заключается в том, что они подчинили людей законам «Верховного бытия» и преодолели разрушительную сущность джахилийского периода.

Историческое развитие также показывает, что философия и религия, Откровение и научное знание всегда соперничали друг с другом. Это соперничество, борьба и полемика будут продолжаться, так как исламская духовность будет конституировать свои основополагающие установки, ввиду того, что это знание – незыблемое и вечное, в то время как философия будет все более расковывать ум. Таким образом, исламское вероучение имеет в себе тенденцию консервации, философия же – тенденцию к изменению, развитию и новации.

Аль-Афгани считал, что проблема соотношения знания и веры, духовности и рациональности, религии и науки, догмы и свободного поиска – это проблема не только ислама, это проблема всех вероисповеданий. Однако данный вывод вовсе не означает, что мусульмане должны обходить вопрос об ответственности за цивилизационную отсталость исламских государств, деспотическая форма правления которых искусно использовала стагнационные моменты ислама, сопротивляясь науке, и везде, где она могла это делать, она противостояла ее свободному духу.

Такие воззрения аль-Афгани, казалось бы, приходили в противоречие с его взглядами, высказанными, в частности, в полемике с Сайидом Ахмад-ханом. Но в ту пору, когда он начинал свою деятельность, считает М.Т. Степанянц, он не мог говорить об этом столь прямолинейно, так как обращался в большей степени к религиозным чувствам соотечественников, а не к их разуму. То положение, в котором они находились, и материальное состояние, свидетельствовавшее об общей отсталости исламского общества, не давали ему возможности утверждать, что в этом повинен ислам [16].

Джемал ад-Дин аль-Афгани считается основателем панисламизма, стоявшим у истоков этой идеологии в исламских странах, поскольку в его взглядах центральное место занимали вопросы соотношения ислама с национальным духом и идеалами самоопределения. Начиная с 60-х гг. XIX в., он высказывал мысль о религиозно-политическом союзе исламских народов, и не только стремился распространить идеалы и взгляды национализма, но и реализовать их на практике. Однако данный аспект политических взглядов Афгани, имеющий, безусловно, большое значение для целостной характеристики его мировоззрения, не входит в предметную область нашей темы, но не сказать как-то об этом, или вовсе обойти вниманием, было бы неприемлемым. Поэтому ограничимся лишь тезисом о том, что аль-Афгани, движимый идеалами национально-освободительной борьбы, отстаивал идею единства, союза исламских государств – на том основании, что это поможет в пробуждении исламского мира и в его возрождении путем освобождения от «унижения», которому он подвергается со стороны европейских стран. Благодаря освоению научных и технических достижений Запада и опыта их политического руководства, считал он, возможно противостояние ему и преодоление отсталости исламских государств. При этом он надеялся на определенную поддержку заинтересованных западных кругов в вопросе возрождения и прогрессивного развития исламского общества.

Ученик Джемал ад-Дина, аль-Афгани Мухаммад Абдо также стремился к преодолению средневековой отсталости и возрождению ислама, руководствуясь преобразованиями в сфере просвещения. Являясь главным муфтием Египта, посредством издаваемых фетв Абдо пытался переосмыслить исламское вероучение сообразно тем значительным изменениям, которые происходили на исходе и рубеже XIX и XX вв.

Через реорганизацию университета Аль-Азхар, в котором он осуществлял реформу образовательного процесса, вводя новые курсы, связанные с изучением естественных и математических наук,

Абдо пытался закрепить новые образовательные стандарты, а затем на этой основе развивать идеи обновления. Его авторитет как теоретика преобразований был значителен в политической жизни египетского общества и снискал ему славу «пророка нового дня для Египта и ислама», «творца мусульманской мысли арабов в XX в.» и т. п. [17]. В философско-политической литературе, посвященной эпохе реформации в исламе, нередко дискутируется вопрос о взаимоотношениях достойных друг друга учителя и ученика – Джемал ад-Дина аль-Афгани и Мухаммада Абдо, об общности и различиях в их взглядах на социально-политические реформы, пути и методы их осуществления. Высказываются различные точки зрения, но в курсе нашего изложения имеет значение различие, подчеркнутое М.Т. Степанянц. Она пишет: «Главное различие между Абдо и Афгани, на наш взгляд, заключалось не в «реформаторстве» первого и «революционности» второго, а в том, что при общности идей каждый из них направлял усилия в определенную сферу деятельности. В то время как Афгани был занят более всего панисламистской пропагандой, Абдо концентрировал свое внимание на задаче переосмысления исламского вероучения» [18].

Переосмыслению исламского вероучения были посвящены его философские работы: «Трактат о мистическом вдохновении», «Трактат о таухиде», «Комментарии к Корану» и др. Идея утверждения единобожия исторически заняла ведущее место в теологии и философии исламского мира. Как уже было показано, она имела место, в том числе, и в философии восточных перипатетиков. Мухаммад Абдо также ее рассматривает, но, в отличие от своих предшественников, в новых исторических условиях, которые требовали нахождения устойчивого основания для реконструкции ислама и последующего его возрождения в период подавляющего влияния Запада.

Опираясь на рационалистические доводы, он обосновывает онтологическую необходимость Верховного Бытия, принимая такие его атрибуты, как вечность, неделимость, познание, всемогущество, воля, односложность. В гносеологическом плане Абдо рассматривает идею таухида в контексте разрешения проблемы познания Верховного Бытия, роли пророческого откровения в познавательном процессе, соотношения интуиции и разума.

Мухаммад Абдо говорит о том, что когда-то христиане усвоили знание, принесенное исламскими мыслителями, и добились больших успехов, благодаря реформации в христианстве. Почему же мусульмане не могут сделать то же самое? Добиться же этого им мешает, считает Абдо, отступление от истинной веры. Благодаря таухиду,

человек получил возможность следовать только божественной цели и, тем самым, не зависеть от кого бы то ни было, т. е. быть свободным, думать и поступать только в соответствии с божественной истиной, а не согласно чьей-то другой воле. Поэтому человек должен следовать этому пути, открывающему ему дорогу к свободе и свободному выбору, ведь именно этим человек отличается от всех в земном мире. На этом пути ему необходимо избегать следования крайностям и фатализма, и волюнтаризма.

Мухаммад Абдо поддерживает идею, высказанную в свое время восточными перипатетиками – о том, что божественную истину люди понимают по-разному, далеко не каждый человек постигает ее в подлинном свете и далеко не каждый постигает сакральный смысл обрядовых действий ислама. Для этого им нужны учителя, тем самым он обосновывает и доказывает необходимость пророчества и пророков, осуществляющих связь между двумя мирами и на языке человеческого разума раскрывающих им божественные законы. Абдо отвергает веру, основанную на слепом доверии к авторитету, он считает, что для веры необходимо знание разума, которое ее только укрепляет. В «Комментариях к Корану» он пишет: «Вера в авторитет без разума... характерна для безбожника. Верующим становятся только тогда, когда религия осознается разумом» [19].

Только в союзе веры и знания, считал он, можно добиться прогресса, так как первое, что требует ислам, это опираться на разум при выяснении вопросов шариата, и следовать божественному установлению, когда между разумом и традицией возникают противоречия. Истинное знание сильно опорой на интуицию, так как один разум не может вести к божественному постижению, он должен идти в единстве с верой, опираться на пророчество, интуитивное прозрение и сердце [20].

Другой выдающийся представитель исламского возрождения, Мухаммад Икбал пытался «реконструировать» ислам посредством синтеза исламской и западноевропейской философии, возвысив в своем философско-поэтическом творчестве человека до соучастника Бога в процессе преобразования мира. В мировоззрении Икбала, в отличие от рассмотренных выше представителей исламской реформации, в большей степени проявились суфийские мотивы, в особенности в поэтическом творчестве. Хотя первоначальное сильнейшее увлечение суфизмом в последующем сменилось критическим отношением к нему, однако его влияние на философское мировоззрение Икбала и его литературное творчество сохранилось, и он широко использовал суфийские образы и отдельные его ключевые идеи, в частности, идею совершенного человека.

Длительная приверженность Мухаммада Икбала суфийским взглядам была обусловлена рядом обстоятельств. «...Во-первых, влиянием отца-суфия, пользовавшегося у него огромным авторитетом. Во-вторых, «плененностью» блеском персидской поэзии, прежде всего, творениями великого поэта-мистика Руми. В известной мере – обращением к суфизму в знак оппозиции к официальному исламу и его «духовенству», рассматриваемых многими мусульманскими интеллектуалами в качестве виновников за плачевное положение дел в сообществе единоверцев» [21].

Философские взгляды Мухаммада Икбала на духовную сущность ислама, понимание им человека и мира, духа исламской культуры, соотношение знания и религиозного опыта нашли отражение в знаменитых лекциях, прочитанных им по просьбе исламской ассоциации в течение 1928–1929 гг. в разных городах Пакистана. Лекции в последующем были изданы отдельной книгой под названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе». В этом же контексте представляет интерес и его небольшая работа «Ислам как моральный и политический идеал». В этих работах он, обладая широкой философской эрудицией, глубоким знанием исламской философии, выразившимся в его диссертации на тему: «Развитие метафизики в Персии», успешно защищенной в Германии, прекрасным знанием западной философии, в частности, Канта и Гегеля, философские системы которых он изучал в Великобритании и Германии, раскрывал внутренний и глубокий смысл ислама, его потенциал к изменению и развитию – как самого человека, так и его отношения к миру и к другим людям.

Не делая непосредственным предметом рассмотрения восточный перипатетизм как направление в исламской философии, он, тем не менее, выражает определенное к нему отношение и оценку при изложении своего понимания связи и соотношения философского знания и религиозного опыта, философской проверки последнего, духа исламской культуры. В своих высказываниях и интерпретации историко-философского процесса в исламской культуре Мухаммад Икбал стоит на твердых позициях признания самоценности и самодостаточности интеллектуального исламского развития, опирающегося, прежде всего, на священный Коран и Сунну. Опираясь на внутренний опыт как на один из источников человеческого знания, ислам утверждает и внешний источник такого знания – Природу и Историю. В них «Конечная Реальность», по Икбалу, выражает себя, поэтому долг верующего – не только обращаться к внутреннему опыту и самосозерцанию, но и внимательно изучать эти внешние знаки и символы божественного.

Первоначально, утверждает он, мусульмане с энтузиазмом осваивали греческую мысль, которая, согласно Икбалу, увлекалась теорией и игнорировала изучение конкретного, факты, в то время как Коран призывает к внимательному наблюдению и пониманию путем раскрытия того, что значит конкретное, поэтому между ними неминуемо возникает противоречие. Попытка понять Коран в свете греческой философии, где превалировало «теоретизирование», считает Икбал, была обречена на провал. «И именно то, что последовало за тем провалом, – утверждает он, – представляет собой истинный дух мусульманской культуры, закладывая основания для современной культуры в некоторые из ее наиболее важных аспектов. Этот интеллектуальный мятеж против греческой философии проявился во всех сферах знания, ...однако в качестве наилучшим образом определившегося феномена он демонстрируется в мусульманской критике греческой логики. И это вполне естественно, ибо неудовлетворенность чисто спекулятивной философией означает поиск более надежного метода познания» [22]. Таковым стал метод наблюдения и эксперимента.

Согласно позиции Икбала, ан-Наззам был первым в исламской философии мыслителем, сформировавшим принцип сомнения в качестве начала знания, аль-Газали расширил его и тем самым подготовил философию Декарта, но он оставался верен аристотелевской логике. Системное опровержение логики Аристотеля, а, значит, и позиции восточных перипатетиков было осуществлено в философии Сухраварди и Ибн Таймийи. Ибн Таймийа в «Опровержении логики» показывает, что единственным способом, заслуживающим доверия, является индукция. Икбал также считает, что экспериментальный метод является открытием исламской науки, таких ее исследователей, как Ибн Хайтам и Ибн Хазм. «Ни Роджер Бэкон, ни его последующий тезка, – пишет он, – не вправе считать своими заслугами введение экспериментального метода. Роджер Бэкон был не более чем одним из апостолов мусульманского научного метода в христианской Европе, и он неустанно заявлял, что знание арабского языка и арабской науки было для его современников единственным путем к истинному знанию. Дискуссии относительно того, кто был основателем экспериментального метода, ...являются частью огромного искажения истоков европейской цивилизации. Экспериментальный метод арабов к бэконовскому времени широко и активно культивировался по всей Европе» [23].

Вклад исламской науки, научного типа рациональности, рожденного в средневековой исламской культуре, в мировое развитие Мухаммад Икбал оценивает очень высоко. Он подчеркивает, что «долг

нашей науки перед арабской состоит не в удивительных открытиях революционных теорий, наука обязана арабской культуре значительно большим – самым своим существованием, ...То, что мы называем наукой, возникло в Европе в результате нового духа исканий, новых методов исследования, метода эксперимента, наблюдения, измерения, развития математики в неизвестной грекам форме. Тот дух и методы были представлены европейскому миру арабами» [24].

Дух исламской культуры, полагает «реконструктор» религиозной мысли, во-первых, фиксирует внимание на конкретном, частном, во-вторых, метод наблюдения и эксперимента возник в исламской науке не благодаря, а вопреки компромиссу с греческой мыслью, в противоборстве с ней. «Поэтому я хочу самым решительным образом, – утверждает Икбал, – положить конец ошибочному представлению о том, что греческая мысль каким-то образом определила характер мусульманской культуры» [25].

Таким образом, из этой аргументации и выводов, полученных благодаря ей, следует признать, что Мухаммад Икбал стоит на позициях самобытного и самостоятельного развития исламского духа, рожденного смыслами коранической истины, где греческая наука и философия были первоначальным элементом влияния на формирование целостного интеллектуально-духовного климата, но потерпели неудачу, столкнувшись с духом Корана, его ценностно-научными установками. Икбал расширяет этот тезис, утверждая, что весь «антиклассический дух современного мира фактически вырос из протеста ислама против греческой мысли» [26].

И этот дух рассматривает мир как динамически развивающийся. Философия Ибн Мискавейха и Ибн Хальдуна закрепила этот взгляд теорией первого о жизни как эволюционном движении и историей второго. Базовыми концептами в понимании истории, где, безусловно, высоко ценим вклад Ибн Хальдуна, вытекающими из коранического учения, считает Икбал, являются единство человеческого происхождения и обостренное чувство реальности времени и представление о жизни как континуальном движении во времени. История, как и природа, является источником человеческого знания.

Мухаммад Икбал уверен в том, что Коран содержит в себе «зародыши исторической доктрины», и поэтому он возражает против точки зрения, отвергающей это. Он подкрепляет свою позицию аятами Корана, где содержатся исторические примеры, вызывающие человека глубоко задуматься над коллективной ответственностью перед настоящим и прошлым опытом человечества, так как за свои упущения и «грехи» в истории народы страдают в настоящей жизни. Высоко оце-

нивая творчество Ибн Хальдуна как «проницательное понимание и систематическое выражение духа культурного движения, блистательным продуктом которого был он сам», Икбал считает, что в его трудах была одержана окончательная победа над греческим духом. В этом плане важными оказались интеллектуальное наследие Ибн Хальдуна – его тенденция рассматривать время как объективный феномен, взгляды Ибн Маскавейха на жизнь как эволюцию, подход аль-Бируни к природе как к процессу становления. Они подготовили почву для завершающей точки в «бунте» против греческого духа. Концепция Хальдуна показала, что история – это «континуальное движение во времени», и это «подлинно творческое движение», а не «движение, чья направленность уже предопределена». В то время, как для греков время было «нереальным, как у Платона и Зенона», либо «двигающимся по кругу, как у Гераклита и стоиков», т. е. было лишено творческого движения.

«Теперь, – заключает Мухаммад Икбал, – мы в состоянии видеть истинное значение интеллектуального бунта ислама против греческой философии. Тот факт, что этот бунт зародился из сугубо теологического интереса, свидетельствует о том, что антиклассический дух Корана утвердил себя, несмотря на [усилия] тех, кто начинал с желания интерпретировать ислам в свете греческой мысли» [27]. В этом заключительном аккорде рассуждений Икбала явственным образом прочитывается его отношение к рациональности восточных перипатетиков, чьими усилиями утверждалось и стимулировалось прочтение Корана в «свете греческой мысли». Кроме того, мы имеем негативную оценку творчества Ибн Рушда, рассмотренную в изложенном контексте. «Главный оппонент ал-Газали, – пишет Мухаммад Икбал, – Ибн Рушд, защищавший греческую философию от бунтарей, пришел через Аристотеля к тому, что известно как доктрина Вечного Деятельного Разума, – к доктрине, которая в свое время оказала огромное влияние на интеллектуальную жизнь Франции и Италии, но которая, по моему мнению, является абсолютно противоположной той точке зрения, которой придерживается Коран в отношении ценности и судьбы человеческого эго. Таким образом, Ибн Рушд потерял из виду великую и плодотворную идею в исламе и объективно попустительствовал развитию той расслабляющей философии жизни, которая мешает человеку в его видении самого себя, своего Бога и своего мира» [28].

Некоторые ашаритские мыслители были на правильном пути, но в целом, считает Икбал, они защищали ортодоксальную позицию с помощью греческой диалектики, мутазилиты свели религию к набору доктрин, и религия в их понимании предстала как система

логических концепций. Не сумев понять, что в знании нельзя полностью отделить мысль от конкретного опыта, и то, что возможны неконцептуальные подходы к Реальности, они, в итоге, также остались вне истинного пути. Аль-Газали в мистическом опыте обосновал самостоятельное содержание для религии, и ему удалось сохранить право религии на самостоятельное и независимое от науки и философии существование. Это означало признание победы исламского традиционализма. Мухаммад Икбал показывает приверженность этой подлинно исламской позиции, с его точки зрения, полностью соответствующей истинному духу ислама.

Таким образом, становится и первоначально проясненным отношение Икбала к философскому знанию и религиозному опыту, когда философия становится проверкой Откровения и религиозного опыта. Остается лишь подтвердить это на основе собственных мыслей представителя исламского возрождения.

Религия, считает Икбал, выше философии, так как ее сущность состоит в вере, которая находит свой путь «без сопровождения» разума. Философия же есть дух свободного исследования, она подвергается все критике, в том числе, и авторитет. «Ее функция состоит в выявлении некритических предположений человеческой мысли в самых затаенных местах, и в этом поиске она может в конечном счете прийти к отрицанию, а также к откровенному признанию неспособности чистого разума постигнуть Конечную Реальность» [29].

В вере есть познавательное содержание и истины, которыми руководствуются люди в своем поведении и отношении к миру, эти конечные цели не должны быть неопределенными для человека, они должны быть рационально обоснованы. Поэтому с точки зрения своих функций религия нуждается в рациональном основании своих конечных принципов. Религия не может игнорировать поиск примирения с тем, что дает опыт, и то внешнее (природа и история), в котором находится человек. Поэтому она связана с деятельностью разума. «Но рационализировать веру, – подчеркивает Икбал, – не значит признать превосходства философии над религией. Философия, несомненно, обладает правом судить религию, но то, что подлежит суждению, имеет такую природу, которая не поддается юрисдикции философии иначе, как на своих собственных основаниях. Критикуя религию, философия не может оставлять религии подчиненное место. Религия не есть какое-то ведомственное дело, она не является ни просто мыслью, ни просто чувством, ни просто действием: она есть само выражение человека в целом. Таким образом, при оценке религии философия должна признать ее центральное положение, по-

сколько нет другой альтернативы, кроме как считать религию чем-то фокусным в процессе рефлексивного синтеза» [30].

Равным образом, считает Икбал, – нельзя полагать, что мысль и интуиция существенным образом противостоят друг другу. Они взаимосвязаны друг с другом и взаимодополняют друг друга. Одна схватывает Реальность по частям, другая – целостно, одна фиксирует внимание на вечном, другая – на временном. Интуиция, следуя А. Бергсону, полагает он, – лишь более высокого рода интеллект.

Реформаторское движение внесло большой вклад в общественно-политическое, культурное и духовное развитие исламских государств. Оценивая его результаты, М.Т. Степанянц пишет, что в реформаторском движении «сочетались уважение к отечественному духовному наследию и трезвая критическая оценка устаревших традиций, антиимпериалистическая настроенность и признание несомненности достижений западной цивилизации, неизбежность религиозной веры и понимание необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники» [31].

Взгляды и идеи реформаторства всегда были под прицелом идеологов и сторонников возрожденческого движения, отстаивавшего идеалы «чистого» ислама, которое со временем все более укреплялось. Это движение, отстаивающее идеалы ислама времен четырех праведных халифов – «золотого века» ислама, его фундаментальных основ, включало в себя различное понимание «чистоты» ислама, от консервативного до экстремистского. Однако, считает известный исследователь современного исламского Востока М.Т. Степанянц, «...усиление возрожденчества говорит, скорее, не о конце реформаторского процесса, а о начале его, но уже не в качестве элитарного (каковым он был до недавнего времени), а как массового движения за радикальную трансформацию традиционного общества. Для того, чтобы реформация состоялась, необходимо выявить и задействовать внутренние импульсы развития» [32].

Именно поэтому современная поствозрожденческая исламская философия всеми своими напряженными поисками направлена на это. «Ее внимание обращено к «забытым», в силу обстоятельств не развившимся в полную меру, невостребованным, а ныне – особенно важным компонентам культурного наследия. К таковым относятся рационализм и научное знание, свобода воли и уважение прав индивидуума, способность к социальной трансформации и инновации – словом, все то, что могло бы позволить мобилизовать национальные потенции, ресурсы к достижению материального и духовного уровня, соответствующего современности» [33].

### Литература

1. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258) / Пер. с англ. И.М. Дижур / Предисл. В.В. Наумкина. – М.: Главная ред. вост. лит.; Изд. «Наука», 1986. – С. 27; Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. – М.: МГТУ, 1992. – С. 3.
2. Коран / Пер. В.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1986. – С. 35; 41, 69, 100, 124.
3. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. – С. 38.
4. Коран. – С. 133.
5. Там же. – С. 132–133.
6. Фритъоф Шуон. Понять Ислам // <http://www.Fatuma.net/text/shuon01.htm>14/
7. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. – С. 27.
8. Армстронг Карен. Мухаммад: история Пророка / Пер. с англ. – М.: ООО Издательство «София», 2008. – С. 138.
9. Роузендал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – С. 37.
10. Степанянц М.Т. Предисловие // Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ, предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит, 2002. – С. 17.
11. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1974. – С. 39–40.
12. Там же. – С. 48.
13. Там же. – С. 41.
14. Степанянц М.Т. Джемал ад-Дин ал-Афгани – реформатор и идеолог панисламизма // Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: прошлое, настоящее, будущее. – М.: Вост. лит., 2005. – С. 131.
15. Там же.
16. Там же. – С. 134.
17. Степанянц М.Т. Родоначальник арабской реформаторской мысли – Мухаммад Абдо // Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: прошлое, настоящее, будущее. – М.: Вост. лит., 2005. – С. 141.
18. Там же. – С. 144.
19. Цит. по: Степанянц М.Т. Родоначальник арабской реформаторской мысли – Мухаммад Абдо // Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: прошлое, настоящее, будущее. – С. 149.
20. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. – М.: ИФ РАН, 2006. – С. 149.
21. Степанянц М.Т. Мухаммад Икбал – «реконструктор» религиозной мысли в исламе // Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: прошлое, настоящее, будущее. – С. 157.

22. Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – С. 127.
23. Там же. – С. 128.
24. Там же. – С. 129.
25. Там же.
26. Там же. – С. 138–139.
27. Там же. – С. 138.
28. Там же. – С. 28.
29. Там же. – С. 25.
30. Там же. – С. 26.
31. Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: прошлое, настоящее, будущее. – М.: Вост. лит., 2005. – С. 31.
32. Там же.
33. Там же.

### 2.3 Концептуализация единства веры и знания в постреформаторских учениях современного исламского Востока

В настоящее время человечество вступило в новую фазу – фазу глобальных изменений, когда происходят невиданные до этого интеграционные процессы, прежде всего, в сфере экономики, финансов и производства. Экологическое состояние природы и самого человека, а также проблемы, рожденные «неправильными действиями» человека, как-то: терроризм, СПИД и др., для своего успешного решения требуют совместных усилий всего мирового сообщества. Глобализация поставила перед всем человечеством, равно как и перед отдельными государствами, странами и народами, новые проблемы, ставшие вызовом человечеству, который следует принять и достойно ответить на него, осознавая всю меру исторической ответственности за будущее человечества. Исламский мир вновь сталкивается с проблемами идентичности, сохранения своей собственной культуры и нахождения достойного места в мировом сообществе. Казалось бы, прежние проблемы, которые исламская мысль уже решила в эпоху реформации, вновь возвращаются, но в новом историческом контексте и в связи с новыми вызовами и запросами времени. Исламский мир вновь должен мобилизовать собственные духовные и интеллектуальные усилия для плодотворного решения собственных задач, обусловленных глобализационными процессами.

Они же вновь поднимают вопросы научно-технической модернизации общества и внедрения в общественное сознание мышления техногенного и технократического общества, где господствует матрица компьютерного мышления, а Интернет предоставляет такую свободу не только выражения прав личности, но и нередко проявлений безнравственного поведения, которую никогда прежде не знало человечество. Отрицательные последствия научно-технического прогресса и науки, оказывающие влияние на развитие традиционного исламского общества, и ранее критиковались исламской философской мыслью как проявления антигуманной сущности западной цивилизации, ее бездуховности и иной, нежели исламская, направленности, наносящей урон духовным ценностям ислама. Теперь же они встают в масштабах глобального влияния, порождая вновь проблему отношения к Западу, к феноменам, ставшим символами западной цивилизации, – науке, разуму, правам и свободам человека, демократическим политическим институтам, нравственным устоям общества.

Проблема Запада нередко фокусирует на себе и многие политические вопросы, когда Запад, олицетворяя власть сильных и высокоразвитых держав, противостоит Востоку, в частности, исламскому Востоку, испытывающему его давление и сопротивляющемуся ему, находя свою идентичность в исламе как устойчивом основании культуры. Поэтому между ними возникает линия противостояния – по вектору религиозности, прежде всего. Тема Запада, типа рациональности, сформированного культурой постиндустриального, информационного общества, в той или иной форме всегда присутствует в исследованиях по современной исламской философии. В соединении всех своих разных направлений она является одной из главных в современной исламской философии. Рассмотрим некоторые аспекты этой многоплановой темы, имеющие отношение к предмету нашего исследования.

Новые социально-политические и культурно-исторические изменения обусловили активное обсуждение в интеллектуальной среде исламского общества философского наследия прошлого. Как известно, проблема поисков идентичности закономерно включает в себя отношение к предшествующей культурной традиции, поскольку постижение настоящего и того, что есть современность и современный человек, его самосознание невозможны без обращения к прошлому, к своей истории и историческому самосознанию. По отношению к проблемам философского наследия в современной исламской культуре выделяются позиции, какие в схематичном виде можно обозна-

читать как: традиционалистская, реформаторская в рамках ислама и позиция с ориентацией на трансформацию по западной модели.

Философия пришла в средневековый исламский мир благодаря изучению и распространению идей древнегреческой философии, собственно арабское «фальсафа» явилось калькой греческого «философия». Философами в средневековой исламской культуре называли представителей и последователей древнегреческой философии, имея в виду, прежде всего, аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сину, Ибн Рушда и других. Философию в исламском мире отличали от других форм знания и ее представители, и ее оппоненты, даже определяли ее как «греческую науку» – феномен, чуждый исламу, заимствованный и исконно не связанный с духом исламской культуры.

Аль-Газали исторически закрепил за комплексом «религиозных наук» действительное право на обретение истины, подвергнув критике взгляды представителей восточного перипатетизма. Это – традиционная точка зрения, достаточно устойчивая, и в силу своей устойчивости сохраняющаяся и до наших дней. Можно привести как пример утверждение одного из представителей организации «Братьев-мусульман» Сайида Кутба: «Настоящий исламский взгляд на мир несвойственен ни Ибн Сине, ни Ибн Рушду или аль-Фараби, ни вообще всем тем, кого называют «философами ислама». Их философия – тень греческой – чужда духу ислама» [1].

До середины XIX в. духовное наследие прошлого в странах исламского Востока было полностью сакрализированным, ислам явился единственной прочной основой, питавшей дух культуры, и формой выражения самосознания и культурной самобытности. Процесс исторического развития философии в воззрениях традиционалистов «выразился в недифференцированном подходе к истории средневековой мысли, когда произошло ничем не ограничиваемое распространение идей ортодоксального ислама, подчинившего себе все многообразные течения. Теология предстала единственным и всеобъемлющим знанием. Была вытравлена сама память о философской культуре прошлого, а термин «фальсафа», с которым в средние века связывалось представление о блистательной плеяде мыслителей – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сине, Бируни, Ибн Рушде, исчезает из «штудий» мусульманских богословов XVI–XVIII вв., писавших бесконечные комментарии к трудам аль-Ашари, аль-Газали, аль-Багдади, аль-Бакыллани и др.» [2].

Традиционалисты отвергают философию восточных перипатетиков как чуждую исламу, поскольку исламу не свойственен подход к миру и человеку, демонстрируемый древнегреческой философией.

Подлинными выразителями духа ислама признаются мутакаллимы, аль-Ашари, прежде всего, так как они говорили от имени Корана и Сунны. Так, например, Анвар аль-Джунди в работе «Ислам и горизонты изучения» утверждает: «Я думаю в согласии с ними, что у мусульман нет в жизни иных целей, кроме как выражать Коран и до конца существования мира следовать этой школе в своих мыслях и показать ее достижения, пронести их сквозь века в соответствии с запросами будущих поколений. Я могу легко обойтись без интеллектуального окаменения мутазилитов, точно так же, как мне нечего делать с толкованием ислама Ибн Рушдом, приведенным с позиции аристотелевской философии... Что касается рационализма перипатетических и неоплатонических, как их считают, философов ислама, то он был конформистским рационализмом. Я продолжаю утверждать, что аль-Кинди и Ибн Рушд – только имитаторы греков, а имитатор не есть рационалист» [3].

Реформаторская позиция в философии XX века в лице таких ее представителей, как Омар Фарух, Осман Амин, Ибрахим Мадкур, Абдрахман Бадави и др. выразила установку на понимание наследия средневековых философов как оригинального наследия, развившего дальше идеи древнегреческой философии. Исламские мыслители представлены ими как самобытные, энциклопедически образованные, а не простые подражатели своей предшественницы. В этой принципиальной установке они противостояли тем западным ориенталистам, которые утверждали, подобно Э. Ренану, о том, что идеи восточных перипатетиков удивительно однообразны и что они являются лишь повторением древнегреческих идей, а сами арабы не были способны создать философию как форму интеллектуального самосознания. Видные и прогрессивные современные представители исламской культуры предостерегали от такой ошибочной оценки, подчеркивая, что арабо-исламские мыслители были свободны по отношению к мыслительному материалу своих предшественников, их отличала интеллектуальная независимость в выборе философских тем и расставлении акцентов там, где они считали нужным это сделать.

Так, например, Омар Фаррух в работе «Арабы и греческая философия» подчеркивает, что восточные перипатетики извлекли из «бесформенной груды» философского материала, предоставленного предшествующим знанием, философское знание, свободное от древнегреческого влияния. А Осман Амин настаивает на необходимости самостоятельной реконструкции средневекового философского наследия, независимого от того, как такая реконструкция была осуществлена западными исследователями, по той простой причине,

что они не желают понять оригинальности и самобытности этого наследия. Западная ориенталистика в их лице выглядит ограниченной – в силу превалирования европоцентристских установок, и поверхностной в своем постоянном подчеркивании подражательного характера исламской философии [4].

В этом контексте уместно сказать о том, что в ряде работ исламских ученых, рассматривавших духовное наследие прошлого, содержится критический настрой по отношению к западному востоковедению, которое открыло не только широкому кругу западных ученых, но и широким слоям общественности Запада блистательную исламскую культуру, ее философию и науку. В качестве своего рода завершающего аккорда этой критики следует назвать написанную во второй половине XX в. работу Эдварда Саида «Ориентализм». Она своей постановкой проблемы в условиях все более проявляющей себя глобализации и складывающейся в ее условиях новой геополитической карты мира произвела поистине шокирующее впечатление на интеллектуальную среду Запада.

Главной содержательной установкой данной работы стало то, что Э. Саид трактует «ориентализм» как рукотворное «тело теории и практики» Запада. Запад, колонизировавший Восток, в лице трех империй создал мощное «духовное оружие» колониализма, обсновывающее его преобладание над покоренным Востоком, – ориентализм. Ориентализм, согласно Э. Саиду, – имперская традиция, дискурс и «динамический обмен между отдельными авторами и крупными политическими темами (concerns), заданными тремя великими империями – Британской, Французской и Американской – на чьей интеллектуальной и имажинативной территории это письмо (writing) создавалось» [5].

Запад репрезентирует Восток. Ориентализм – это сила культуры, создающей образ Востока, восточного человека, его социально-психологический портрет, культуру и ментальный мир. При этом ислам – духовная основа общества и его мировоззрение – также превращается в образ, функция которого заключается не в том, чтобы репрезентировать ислам сам по себе, а в том, чтобы репрезентировать его для христианства. «А потому, – пишет Э. Саид, – ценность, действенность, сила, кажущаяся достоверность письменного сообщения о Востоке лишь в небольшой степени зависит (и не может зависеть инструментально) от Востока как такового. Напротив, письменное сообщение именно потому и предъявляется, презентуется читателю, что такая *реальная вещь*, как «Восток», уже изъята, выгеснена, сделалась излишней. Таким образом, весь ориентализм в целом

стоит вне и помимо Востока. Такой ориентализм осмыслен именно потому, что более зависит от Запада, чем от Востока, и этот смысл непосредственно исходит из разнообразных западных методов репрезентации, которые делают Восток видимым, понятным «там», в дискурсе о нем» [6]. Поэтому ориентализм, будучи необходимым творением господствующего Запада и обусловленным его постоянной заинтересованностью в этом «проекте», всегда инвестировался. Длительные же инвестиции имели своим последствием два фактора. С одной стороны, «сделали ориентализм как систему знаний о Востоке признанным фильтром, через который Восток проникал в западное сознание», с другой стороны, «инвестиции умножили – и сделали действительно продуктивными – положения, проникающие из ориентализма в культуру в целом».

Позиция Э. Саида показала с различных сторон сложность, противоречивость, взаимосвязь и оппозицию тех длительных отношений, что связывали Восток и Запад. Их неоднозначные, но обусловленные взаимным присутствием отношения, разные образы друг друга в глазах и тех, и других, взаимное притяжение и отталкивание, – все это, наслаиваясь со временем и имея под собой и политическую, и идеологическую, и культурную основу, показало, насколько актуально и важно, но, в то же время, и сложно, выразить себя и быть услышанным другим. Недаром эпиграфом к этой книге послужила мысль К. Маркса «Они не могут представлять себя, их должны представлять другие».

Критицизм Э. Саида по отношению к Западу заключался не в том, чтобы «очернить» Запад, а в том, чтобы, показывая Восток глазами Запада, преодолеть исторически выработанную схему дихотомии их отношений, подвести к осознанию прав каждой культуры на самостоятельность, к признанию самодостаточности и самовыразимости разных культур, а, главное, сделать шаг к тому, чтобы преодолеть барьеры, возводимые между культурами и людьми.

Представители того направления в современной исламской мысли, что были отнесены к западной цивилизационно-культурной ориентации, видели, как и реформаторы, и традиционалисты, социально-экономическую отсталость исламского общества, но считали, что это произошло в результате тотального давления религиозной мотивации, на которой держится все философское наследие прошлого. Поэтому модернизация исламского общества должна или нигилистически отнестись к наследию прошлого, или отвергнуть его как не имеющее потенциала прогрессивного развития и принять западную модель построения будущего. Примером негативного отно-

шения к наследию прошлого могут быть следующие высказывания Хисама Мохи-д-дина аль-Алуси: «Настало время понять, что философия Платона, Аристотеля, Плотина, их комментаторов и последователей в древности и в средние века – все это мертво. Конкретные науки либо превосшли их, либо вобрали в себя все лучшее. Разговоры о том, что эти мысли важны, поскольку прошлое – основа нового, пусты, хотя что-то в них, быть может, и верно. Наше отношение к учению Платона и других философов допустимо сравнить с отношением ткача, работающего на ручном станке, к ткацкой машине, когда появляется возможность перейти на современную машину, он по-прежнему предпочитает ручные средства, ссылаясь на то, что они – основа современных» [7].

Вместе с тем, среди этой категории представителей исламской философской мысли выделяются сторонники модернизации по-западному, но с сохранением позитивного содержания из прошлого. Так, известный представитель позитивистской философии Заки Нагиб Махмуд в своей работе «Обновление арабской мысли» говорит о парадигме исламского наследия прошлого как устаревшей. Таковой она стала в силу того, что в современной культуре центральной проблемой философии является отношение «человек – человек», в то время как в традиционной культуре ею является проблема «Бог – человек». Поэтому обновление исламской философской мысли должно происходить не только и просто как адаптация к запросам сегодняшнего дня, а с учетом «арабского духа». Поскольку арабский дух дуалистичен и в нем присутствует оппозиция творца и творения, материи и духа, разума и тела, веры и знания, постольку в современных условиях необходимо сделать то, что на своем уровне сделали средневековые философы, соединив идеи ислама с достижениями греческой философии, – это соединить дух ислама, его стремление к тому, что превосходит земную реальность, с тем новым, что дает западная цивилизация.

Кроме того, представители этого направления пытаются обосновать и доказать, что и западная, и исламская культуры вышли из одного источника – единой средиземноморской культуры. Создателем концепции единой средиземноморской культуры является известный египетский ученый Хусейн Таха. Рассматривая историю египетской культуры, ее контакты с сопредельными странами, он пришел к выводу, что эти контакты не шли дальше восточного Средиземноморья, и египетская культура, как и греческая, являются составляющими наследия, обозначаемого как западное. Поэтому греческая культура органично вошла в исламскую культуру и является его существенной частью. Концепция единой средиземноморской

культуры нашла свое продолжение в философских взглядах не только Египта, но и Туниса, Ливана, в частности, известного ливанского философа Рене Хабаша, чье творчество сложилось под влиянием идей персонализма и экзистенциализма.

Эти ученые склонны к отысканию истоков, общих как для мусульманской, так и для христианской религий. Это делается для того, чтобы найти основание для сближения с Западом, с одной стороны, и для консолидации арабской мысли, с другой. Поэтому тема «средиземноморской мысли», имеющей своим основанием тот исторический факт, что в районе средиземноморского бассейна складывались не только античная цивилизация с ее философией, унаследованной Западом, но и христианская и мусульманская религии, имеет мировоззренческое и методологическое значение для налаживания диалога между Востоком и Западом.

Помимо этого, Б.С. Ерасов отмечает и то, что в концепции средиземноморской культуры присутствует мотив доказательства нераздельности Востока и Запада. Он пишет: «Египетские, тунисские, ливанские авторы нередко обращаются к понятию «средиземноморская культура», объединяющему достижения разных периодов, стран и культурных традиций: древнего Египта, Финикии, античной Греции, Карфагена, Рима, иудейства, христианства, ислама, арабской культуры. В средиземноморской культуре усматривается не только синтез Запада и Востока, но и их нераздельность, арена взаимных встреч и влияния» [8].

В современной исламской философии также переосмысливается содержательное наполнение понятия «философское наследие» [9]. Так, например, египетский философ Мустафа Абд ар-Разик своими высказываниями в работе «Введение в историю исламской философии» о том, что зарождение философского мышления у арабов связано с возникновением иджтихада в правоведении, т. е. правом иметь суждение по тем или иным вопросам, на которые отсутствует четкий и ясный ответ в Коране и Сунне, положил начало более расширительному рассмотрению содержания философского наследия, чем это было, когда оно отождествлялось только лишь с наследием восточных перипатетиков [10].

Результатом развернувшихся дискуссий и всестороннего осмысления сущности, роли и значения философского наследия прошлого в современных реалиях исламского мира стало понимание того, что понятие «философское наследие» в содержательном плане обогатилось. Оно включило в себя взгляды не только представителей и последователей греческой философии, но и калама, суфизма, исмаи-

лизма, ишракизма. Это было сделано на основе признания того, что общее проблемное поле для творческого поиска составляли проблемы Творца, отношения человека и Бога, доказательства, базирующиеся на Коране и Сунне, знания и веры, рациональности и духовности.

Дискуссии в исламской философии отличало критическое отношение к теоретическим позициям оппонентов, разработанная, хотя и отличающаяся друг от друга, методология разрешения проблем. Кроме того, общим стало и взаимное переплетение разных философских идей, на которые опирались и включали в себя калам и философия перипатетизма, суфизм и ишракизм. Это были и аристотелизм, и платонизм, и неоплатонизм, и атомизм, и т. д. И если обратить внимание, например, на мутакаллина аль-Ашари, философа Ибн Сину, иллюмината Сухраварди, суфия Ибн Араби и так поступить в отношении всех творческих личностей исламской культуры, то в их взглядах мы видим переплетение, взаимосвязь и смешение этих идей. Этот факт признается и утверждается многими представителями современной исламской философии.

Таким образом, можно утверждать, что в отношении понимания того, что есть философское наследие прошлого в странах исламского Востока, каковы его роль и значение для настоящего и судеб будущего, а также в осмыслении задач современной исламской философии, обнаруживаются две тенденции – неотрадиционализм и возрожденчество. В их основе лежат перемены, происходящие в современном мире: все более глобализирующиеся финансовые рынки, интернационализация сферы потребления, рост научно-технических инноваций и технологий, распространение средств информации в глобальном коммуникативном пространстве, демократизация жизни и образования и т. д. В этих процессах значительным образом возрастает роль человека и его ответственности. Эта «заземленность» современных проблем человека, значительно больший акцент на земной, нежели божественной жизни, оставили свой след на философских воззрениях исламских мыслителей. Если в эпоху средневековья главной темой было отношение «Человек – Бог», то теперь нередко им становится отношение «Человек – Человек». «Главные темы, которые занимают в настоящее время исламскую мысль, – пишет З.И. Левин, – это вопрос о месте религии в жизни человека, общества и государства, о том, каким должен быть современный ислам, о соотношении традиций и новаций. В теологии все сводится к проблеме соотношения между разумом и откровением» [11].

Неотрадиционализм, который можно рассматривать как результат эволюции традиционализма, выступая в принципе против

инноваций в теолого-правовой основе ислама, допускает акцент на рационально-утилитарных аспектах этики Корана, принимает научно-технический прогресс, новые методы экономической деятельности и т. д. Сторонники реформаторской линии, называемые салафитами, иначе – возрожденцами, исповедуют возвращение к первоначальному исламу, апеллируя к его универсальному содержанию, которое позволяет интерпретировать его исходные мировоззренческие, духовно-нравственные и познавательные установки в соответствии с требованиями времени. Во второй половине XX в. реформаторское направление из взглядов элитарной прослойки интеллектуалов переросло в общепризнанное идейное течение.

В нем выделяются возрожденцы-охранители и возрожденцы-модернизаторы. Однако, граница различий в их взглядах бывает достаточно условной, так как они не существуют в чистом виде. Между разными направлениями существуют точки соприкосновения и общее. «Неотрадиционалисты и реформаторы, – подчеркивает З.И. Левин, – сходятся в признании выдающейся роли естественнонаучных знаний в жизни человечества; хотя в теологической иерархии для них разум подчинен религиозной вере, вопрос о совместимости откровения и разума решается ими положительно. В результате исламизированное общественное сознание усвоило, как безусловное, представление о том, что необходимо сочетать веру с наукой, чтобы идти в ногу с прогрессом» [12].

Исторически сложилось так, что в исламской философии второго периода, в позднесредневековой культуре, длительное время наблюдался застой в развитии научной мысли. Постепенно ситуация менялась, так же, как и изменялось отношение к науке и научному знанию. В эпоху развернувшейся борьбы за независимость, когда раскрепостились внутренние силы для обновления традиционного общества, пришло все большее утверждение необходимости раскрепощения разума, а, следовательно, и опоры на науку и просвещение в едином порыве преобразований.

Понимая объективную значимость прогресса в области развития науки и техники, влияющих на материально-производственную основу развития общества и создающих предпосылки для выхода на новый уровень развития, общественные деятели и интеллигенция арабских стран настоятельно призывали к переориентации в системе образования и просвещения. Они говорили о том, что общество, как никогда, нуждается в развитии науки, просвещении широких масс на основе новых научных данных и технической перевооруженности средств производства. Важным фактом, свидетельствовавшим

о повороте к научным и образовательным изменениям современности, явилась реформа таких цитаделей традиционализма, как университет аль-Азхар в Египте и аз-Зитуна в Тунисе.

В обществе, как и в среде философской интеллигенции, занимавшейся проблемами научной рациональности, проявилось различное отношение к ее роли и значению в социально-духовном реформировании общества. С одной стороны, науку как социальный институт и научную рациональность как познавательную форму рассматривали как средство опровержения спиритуализма и давления религиозной метафизики. С другой стороны, в них видели угрозу ценностным устоям общества и поэтому критически, а нередко и резко, относились к ним, стремясь возродить традиционно религиозные взгляды и интуитивистские направления. Однако то, что современность трудно отделить от науки и научно-технического прогресса, и что для того, чтобы идти в ногу с прогрессом, необходимо сочетать веру и разум, общественное сознание усвоило однозначно. Согласно взглядам видного представителя современной мысли Ахмеда Амина, сочетание религиозной веры с западной наукой является главным условием прогрессивного развития исламского общества.

Исламское общество в своем большинстве считает, что в Коране, как Священном Писании, воплощено всякое знание, поскольку он совершенен по своей сути. И если «...прежде реформаторы делали упор на то, чтобы доказать, что Коран предусматривал даже самые новейшие научные открытия, и тем самым утвердить приоритет откровения и одновременно санкционировать развитие светской науки», то теперь усилия неореформаторов «направлены на «научное» доказательство истинности коранических чудес, на превращение их в научно достоверные факты, т. е. рационализацию откровения» [13]. Так, современные представители исламской духовно-интеллектуальной мысли уже практически повсеместно говорят о том, что научные открытия предусмотрены в Коране лишь в самом общем виде, в символической или аллегорической форме. «Ряд авторов, – замечает З.И. Левин, – даже предлагают создать новый комментарий к Корану с учетом новейших достижений науки. Однако большинство считают невозможным привлечение естественных наук для доказательства истинности Корана» [14]. Они считают это невозможным по той причине, что Коран, как ниспосланное людям Откровение, содержит абсолютную истину, в то время как научная истина является собою истину относительную. Мерить же абсолютное мерками относительного в лучшем случае некорректно, а уж, тем более, доказывать посредством них кораническую истину.

Один из крупных представителей позитивистской философии в исламском мире Заки Нагиб Махмуд, перу которого принадлежат такие работы, как «Логический позитивизм», «К научной философии», «Бертран Рассел», «Абсурд метафизики», «Обновление арабской мысли» и др., неоднократно подчеркивал, что исламскому обществу необходимо развивать рационалистическую традицию средневековья, ибо рациональность есть выражение подлинного арабского духа. Рассматривая в своей работе «Рациональное и иррациональное в нашем идейном наследии» рациональность восточных перипатетиков, он говорил о том, что нельзя воспринять науку и новые достижения в технике, не изменяя традиционного мировоззрения, не рационализируя его. Для современной философии поэтому становится актуальным выяснение типа мировоззрения и рациональности в разные исторические периоды развития исламского общества и его истории.

Находясь под влиянием идей логического позитивизма, в частности, Венского кружка, Заки Нагиб Махмуд считал, что отличительными особенностями современной культуры являются опытно-экспериментальное познание и практически-полезностная нацеленность культуры, которые во всей своей полноте проявились на Западе. Исламский мир, обращенный к традиции и оказавшийся вне западной стратегии цивилизационного развития, отстал в сфере науки, технологий и т. п. Он поэтому нуждается в знании этой культуры и вынужден в силу отсутствия собственного научно-технического багажа заимствовать западные технологии и западную организацию производственной деятельности, а вместе с ними – и образцы мышления, поведения и ценностей западной культуры.

Вместе с тем, внутренняя эволюция взглядов Махмуда привела его к осознанию роли и значения исламской культуры и ее философской мысли для исторических судеб арабского Востока, который должен решить для себя проблему идентичности. Арабский идейно-культурный проект представляется таким образом, чтобы, не забывая истоки и национальное достояние прошлого, суметь органично влиться в мировое цивилизационное развитие. «Интеграция заимствованного и незаимствованного, теории и практики, наследия и современности и есть, по мнению Махмуда, единственно правильный путь поиска новой арабской мысли» [15].

Рациональность толкуется Махмудом в инструментальном русле философии науки, когда разум понимается как род деятельности, путем которого человек рассматривает тот или иной конкретный образ. Разум – «это такой образ действия, который обнаруживается, когда

мы пытаемся начертить путь, ведущий к цели, достижения которой мы желаем»; это «способ движения от отправной точки к результату, к которому он ведет»; «это продвижение от имеющейся пред нами посылки к результату, вытекающему из нее или следующему из нее как неоспоримая необходимость» [16]. Таким образом, разум представляет собой практический образ действия, начинающийся с предполагаемых принципиальных посылок или абсолютных нравственных ценностей и переходящий к ценностям. Он – план и карта движения. Разум и рациональность являются критериями цивилизационного развития, в современную эпоху с наибольшей полнотой они реализовали себя в западной культуре, поэтому страны Европы и Америка являются своего рода эталоном и ориентиром цивилизационного развития. Но рациональность Запада, считает Махмуд, должна быть существенным образом одухотворена и дополнена глубокой духовностью, которая обнаруживается в исламском наследии.

В этом контексте интерес вызывает анализ истории философии и науки, проведенный в работах М.С. Салима и С. Надира. В них они на основе сравнительно-сопоставительного изучения греческой и исламской науки выявляют особенности той и другой и приходят к выводу, что именно в исламском средневековье намечается поворот к опыту. Поскольку одной из главных обсуждаемых проблем в современной исламской философии науки становится проблема метода, поэтому она также выделяется в философском наследии прошлого. Известный российский философ Е.А. Фролова пишет в этом отношении следующее: «Подобный подход в современной науке определяет отношение к научной мысли прошлого. В ней наличествует по крайней мере два элемента: развитый аппарат дедуктивной логики и обращение к опытной практике, хотя и не ставшей центральным звеном познания» [17].

Дедуктивный характер мышления и его эмпирическую направленность отмечают и современные исламские исследователи, однако Е.А. Фролова считает, что в средневековой исламской культуре отсутствовала необходимая материальная база для экспериментирования и психологическая основа, введенная принципом сомнения в западной науке, для культивирования научной методологии. Однако в отношении последнего – субъективного фактора она не столь уверена, оговариваясь, что, возможно, это шаблон, как и другие характеристики арабской мысли, вызванные недостаточностью исторического анализа мысли под этим углом зрения [18].

Историки же исламской науки считают, что научное творчество аль-Бируни и Абу аль-Хасана аль-Хайсама (аль-Хайтама) в области

физики являются примером того, как исламская средневековая наука постепенно характеризовалась переходом от умозрительности к практике эксперимента, а физика – от свода философских рассуждений к экспериментальной научной дисциплине. В своих работах, в частности, в «Оптике» аль Хайсам делает шаг в преодолении жесткого разделения физики и математики. Он пытается ввести в качестве критерия истины не наблюдение, а некое подобие создаваемых исследователем искусственных и контролируемых условий протекания интересующих его процессов – «иктибар».

Однако эта точка зрения вызывает двоякие возражения у западных исследователей. С одной стороны, они утверждают, что экспериментальный метод уже имел место в античности, в частности, у Птолемея, а исламские средневековые физики лишь воспроизводили его с большей точностью. С другой стороны, они считают, что исламская средневековая наука не оперировала экспериментальным методом, так как он являлся достижением новоевропейской науки. Поэтому относительно исламской средневековой науки в первом случае речь должна идти не более, как о тщательной экспериментаторской работе и большей наблюдательности, но не о чем-либо новом и значительном для развития физики как науки. Во втором же случае речи о науке в эпоху средневекового ислама не может быть. Однако, на наш взгляд, данные точки зрения отличаются крайностью суждений и не могут быть приняты по причинам поверхностного и антиисторического подхода.

Как известно, концептуальная математизация науки Нового времени – использование математических структур в качестве основных строительных кирпичиков новых научных понятий – является ключевым моментом всех достижений физики Галилея – Ньютона, успешно внедривших и явно сформулировавших программу и основные принципы построения чисто математических моделей действительности. Поэтому исламские историки науки считают, что уже в XI в. в арабской науке произошла «небольшая революция», предшествовавшая большой научной революции на Западе в эпоху Галилея и Ньютона. В резонанс этому звучит утверждение А.Х. Касымжанова о том, что философия аль-Фараби проявляет свою жизненность в том, что ее принципы находят реализацию в конкретном научном исследовании. «Разработанный им метод мышления, – пишет он, – сочетает необходимость конкретного изучения отдельных вещей посредством наблюдения с элементами дедуктивно-математического построения теории, которая проверяется экспериментом. Этот метод является предтечей методологии, разработанной позднее Р. Бэконом, Г. Галилеем, Ф. Бэконом, Р. Декартом. В деле понимания

органической связи его философии с достижениями в области естествознания ученым предстоит сделать еще многое» [19]. Последний вывод актуален и в отношении современного изучения всей средневековой исламской философии.

Одним из крупнейших представителей исламской философии, осмысливающим взаимосвязь веры и знания в постсекулярную эпоху, является Сейид Хусейн Наср. Концептуально его взгляды относят к «глобальному традиционализму» или «вечной философии». Он полагает, что «исламская интеллектуальная традиция – как гностическая (ирфан), так и философская, и теософская (фальсафа-хикма), видит источник единственной истины, которая представляет собой «Религию истины» (дин аль-хакк) в учениях древних пророков, начиная с Адама. А пророк Идрис, который отождествляется с Гермесом, прямо называется «отцом философов» (Абу хукама). Многие суфии не только называли Платона «божественным», но для них имена Пифагора и Эмпедокла, которому приписывается важное сочинение, повлиявшее на некоторые школы суфизма, ассоциировались с примордиальной мудростью или пророчеством. Даже ранние мыслители-перипатетики, такие, как аль-Фараби, видели связь между философией, пророчеством и откровением. Позднее такие фигуры, как Сухраварди, расширили эту перспективу, включив сюда традицию пре-исламской Персии. Сухраварди часто говорил о Вечной Мудрости (аль-хикма аль-ладунья, т. е. мудрость, которая близка к Богу) понятиями, почти идентичными с Софией и *philosophia perennis* в традиционном понимании, включая реализацию [20].

Современная эпоха характеризуется кризисом самого человека, считает Сейид Хусейн Наср, так как человек отошел в своем цивилизационном развитии от истины, подлинной веры, утратил самое главное в своем отношении к природе: понимание того, что она – сакральное творение. Ее познание представляет собой путь познания священного, и потому может рассматриваться как путь религиозного спасения. Холодный рационализм современного мира утратил метафизическое отношение к природе, рациональность современного мира предстала в виде мировоззрения, лишенного божественности и божественного отношения к природному миру, поскольку перестала видеть в нем Бога.

Фритьоф Шуон писал: «Пророк сказал: «Бог не создал ничего благороднее разума, и гнев Его падает на тех, кто им пренебрегает». И еще: «Бог прекрасен и возлюбил прекрасное». Оба эти изречения весьма характерны для ислама: мир представляется ему огромной книгой, исполненной символов и знаков (*айат*), т. е. элементов кра-

соты, взывающих к нашему разумению. Мир состоит из *форм*, похожих на отголоски застывшей небесной музыки; познание или святость растопляют эти оледеневшие осколки, освобождая таящуюся в них внутреннюю мелодию» [21]. Этим он выразил то действительное понимание мира, природного в том числе, коренящееся в исламе, когда человек раскрывает для себя красоту мира и прочитывает священные строки, открывая ее божественные звуки, предназначенные сердцу человека.

Внутренняя мелодия природы, открываемая человеком, не может говорить ему о том, чтобы он губительно и потребительски относился к природе. Именно такое священное отношение человека к природе, рассматриваемое сквозь призму открытия Бога в мире и внутри себя, содержится в понимании Насром единства науки и религии. Он считает необходимым преодолеть рационализм западного дискурса, выражаемый позицией господства и завоевания природы, вызвавшей экологический кризис.

Сейид Хусейн Наср развивает ценностно-этическое отношение к знанию и делает акцент не столько на его познавательных возможностях, сколько на том, что «исламская наука сосредоточивает свои усилия на достижении того знания, которое могло бы привести к духовному совершенству всех, кто ею занимается» [22]. Знание в таком понимании культивировалось Пророком Мухаммедом и поэтому поиски знания рассматриваются в исламе как религиозный долг мусульманина. Постигание абсолютного и жизнь в соответствии с божественным составляют назначение человека. Духовный опыт постижения божественного во всей полноте проявляется, согласно Насру, в суфизме. Духовный опыт обладает интеллектуальной и мудрой природой, постижение божественного открывается сердцем в акте непосредственного созерцания. Поэтому наука должна влиться в метафизику, чтобы ее факты получили духовное значение. Этот синтез должен, считает Сейид Хусейн Наср, осуществиться через космологические науки. Космологические науки черпают свое содержание из чувственного опыта, но рассматривают чувственный опыт сквозь призму сверхчувственного, в результате чего природные явления являются собой символы божественного. Поэтому задача космологических наук – открыть скрытое внутренне знание.

В эпоху глобальных информационных технологий и коммуникаций и все большей взаимосвязанности государств, стран и народов актуализируется интерес к разным культурам и философии как квинтэссенции мировоззрения этих культур. В условиях мультикультурализма закономерно новое прочтение собственной истории и но-

вое самосознание исторических реалий прошлого. Соотношение рациональности и духовности, знания и веры в исламской философии еще неоднократно будет предметом изучения как в анализе связи философии и религии, так и религии и науки. Проблему предстоит исследовать также с позиций взаимоотношений восточного и западного типов рациональности, где, думается, будут открыты новые горизонты продуктивного исследовательского поля, которое подвигнет к сотрудничеству ученых разных стран и вероисповеданий.

### Литература

1. Цит. по: *Игнатенко А.А.* Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах // *Философское наследие народов Востока и современность*. – М.: Наука, 1983. – С. 47–48.
2. *Шаймухамбетова Г.Б.* Генезис средневековой арабской философии и современная идеологическая борьба // *Философское наследие Востока и современность*. – М.: Наука, 1983. – С. 98.
3. Цит. по: *Шаймухамбетова Г.Б.* Генезис средневековой арабской философии и современная идеологическая борьба // *Философское наследие Востока и современность*. – С. 99.
4. Там же.
5. *Саид Э.* Ориентализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб: Русский Мир, 2006. – С. 28.
6. Там же. – С. 38.
7. Цит. по: *Игнатенко А.А.* Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах // *Философское наследие народов Востока и современность*. – М.: Наука, 1983. – С. 56.
8. *Ерасов Б.С.* Духовное наследие в идеологии национально-освободительного движения (1917–1945) // *Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность*. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 23.
9. *Игнатенко А.А.* Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах // *Философское наследие народов Востока и современность*. – С. 42–57.
10. Там же. – С. 43.
11. *Левин З.И.* Ислам в арабских странах: неотрадиционализм и возрожденчество (вторая половина XX в.) // *Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность*. – М.: Наука, 1983. – С. 76.
12. Там же.
13. *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли 1917–1945. – М.: Наука, Гл. ред. вост. литературы, 1979. – 198 с. – С. 144.
14. *Левин З.И.* Ислам в арабских странах: неотрадиционализм и возрожденчество (вторая половина XX в.) // *Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность*. – С. 78.

15. Хамис Самира. Два философских течения на арабском Востоке: логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда и экзистенциализм Абдурахмана Бадави // [http://www.Anthropology.ru/ru/text/khamis/misl11\\_17/html/](http://www.Anthropology.ru/ru/text/khamis/misl11_17/html/)

16. Там же.

17. Фролова Е.А. Отношение к науке и научному знанию в арабской философии в средние века и в наши дни. // Философское наследие народов Востока и современность. – М.: Наука, 1983. – 248 с. – С. 90.

18. Там же. – С. 91.

19. Касымжанов А.Х. Великий мыслитель из Отрапа // Аль-Фараби. О разуме и науке. – А.-А.: Наука, 1975. – 136 с. – С. XIV–XV.

20. Наср С.Х. Что такое традиция? // [www.fatuma.net/blog/text/nasr1/](http://www.fatuma.net/blog/text/nasr1/)

21. Фритьюф Шуон. «Понять Ислам» Schuon, Fritjof. Comprendre l'Islam, 1961 // Вопросы философии. – 1994. – № 7–8 (главы из книги) // <http://www.fatuma.net/text/shuon01.htm14/>

22. Цит. по: Хромова К.А. Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С.Х. Насра // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 225–226.

#### **2.4 Имам аль-Матуриди: развивая идеи ханафитского мазхаба о единстве знания и веры**

Сегодня на всем постсоветском пространстве стран Центральной Азии происходит серьезное переосмысление религиозного и философского наследия, которое непосредственно связано с нашей духовной и интеллектуальной традицией. Во многом это обусловлено ростом различных нетрадиционных религиозных идеологических программ в Центральной Азии, которые все более вытесняют на периферию традиционные системы ценностей, характерные для данного региона. Существующие тенденции ведут к росту радикальных религиозных сетей, которые, главным образом, приходят в Центральноазиатский регион извне. Большая ответственность лежит на научном сообществе, призванном давать глубокие теоретические разработки по исламской культуре, по соотношению знания и веры в исламском вероучении.

В мусульманском сообществе, как правильно отмечает известный российский исламовед С.М. Прозоров, «...никогда не было и нет коллегиального органа или легитимного главы, которые выносили бы постановления по религиозным вопросам, обязательные для всех мусульман. Формально и по существу нет объективных критериев для определения, что такое «правоверный», или «ортодоксальный» ислам. Оценочные характеристики ислама и его последователей неизбежно

носят субъективный характер, обусловленный историко-культурной средой, уровнем образования, принадлежностью к той или иной богословско-правовой школе и т. д.» [1, с. 152]. Еще известный мусульманский ученый аш-Шахрастани разъяснял: «Кто крайне усердно, слепо пристрастен к своему учению, тот обвиняет в неверии и заблуждении своего противника» [2, с. 177]. С общественно-политической точки зрения, такие позиции социально опасны, они провоцируют этноконфессиональную конфронтацию, ибо их авторы преднамеренно или по невежеству делят людей на «истинно верующих» и «заблудших», на «наших» и «не наших». В истории ислама эта конфронтация далеко не всегда ограничивалась лишь идеологической борьбой.

Уже на рубеже VII–VIII вв. появляются первые богословские кружки и школы, основными дискуссионными проблемами которых явились вопросы о Боге и его атрибутах, философские споры о предопределении и свободе воли, о справедливости, источниках добра и зла и т. д. Начиная с VIII–IX вв., в исламской теологии происходили ожесточенные споры. Это было связано, главным образом, с тем, что в этот период, под влиянием философских трудов, в мусульманскую акыду\* начали вноситься различные непозволительные нововведения (бида) и идеи, не соответствующие мусульманской акыде, а также противоречащие текстам Корана и Сунны. Под влиянием этих трудов появились антропоморфистские трактовки божественной сущности, приписывание Аллаху тела, утверждения об извечности мира, отрицание о воскрешении в Судный день и т. д.

Первыми на подобные притязания ответили мутазилиты (богословская школа, основавшая свое учение на рационализме и использовании понятий и методов греческой логики и философии. – Е.Б.), которые, пользуясь приемами своих оппонентов, заложили основы и правила аргументации и опровержения этих ложных идей. Несмотря на все заслуги мутазилитов перед мусульманской уммой, их учение в некоторых вопросах противоречило основам ислама. Например, они высказали идею о том, что грешник не является ни неверным, ни верующим, а занимает среднее положение; о том, что Аллах обязан совершать лучшие деяния; о том, что Коран является созданием, и т. д.

В результате разгоревшихся дискуссий по упомянутым спорным вопросам, Абу-л-Хасан аль-Ашари и Абу Мансур аль-Матуриди со своими последователями избрали своим кредо критику мутазилизма, став

---

\* Акыда – убеждение, воззрение, «символ веры», кредо. Особый род мусульманской богословской литературы, появившийся в VIII в., в период активного формирования догматико-правовой системы ислама.

первыми авторами трудов по суннитскому каламу, изучавшими акыду «ахл ас-сунна вал-джамаа» («Последователи Сунны и общины»).

Для того, чтобы понять, что же происходило в тот период в мусульманском мире, нужно вернуться на два столетия назад. Еще при жизни Пророка Мухаммеда сахабы (мусульмане, которые видели, слышали пророка Мухаммеда и общались с ним. – Е.Б.), столкнувшись с той или иной проблемой, обращались непосредственно к нему, и, получив исчерпывающий ответ, учились сами и учили других. После смерти Пророка ислам стал быстро распространяться, и мусульманами становились люди самых разных культур и цивилизаций. Стали появляться группы людей, которые, объясняя вероучение ислама по-своему, вводили мусульман в заблуждение. Тогда ученые-муджтахиды, чтобы облегчить правильное понимание религии простыми верующими и защитить их от смуты, начали систематизировать основы вероубеждений, опираясь на наследие Пророка и его сподвижников [3].

Имамы иджтихада (иджтихад – самостоятельное суждение по религиозным правовым вопросам. – Е.Б.) и пришедшие им на смену улемы прилагали все свои силы для разъяснения установлений шариата и их извлечения из Священного Корана и Сунны Пророка. Они достигли наилучших возможных результатов в познании установлений своей религии, а сокровищница фикха (мусульманское право. – Е.Б.), которую эти люди оставили после себя, является сегодня одним из предметов гордости мусульманской общины.

Шейх Мустафа аз-Зарка отмечал: «В рамках этой системы возникло множество правовых толков (мазхабов), четыре из которых пользуются наибольшей известностью и существуют по сей день. Речь идёт о ханафитском, маликитском, шафиитском и ханбалитском мазхабах, различия между которыми носят не религиозный, а юридический характер, что и способствовало разработке теоретической законодательной базы исламского фикха» [4, с. 21–22].

Имамы мазхабов, изучая вопросы исламской религии, составили из полученных сведений свои сборники. В случаях же, когда ответы не находились в аятах, хадисах и т. д., имамы излагали свои взгляды (иджтихад) по тем или иным вопросам, опираясь на свои знания. В результате этого и возникли мазхабы. Решения в вопросах религиозной практики, содержащиеся в упомянутых четырех истинных мазхабах, обоснованы, исходя из Корана, Сунны, Иджма-уммы и Кыяса.

В настоящее время в Центральной Азии, как и на всем постсоветском пространстве, появилась прослойка мусульман, которые получили исламское образование на основе новых книг, изданных в ключе нетрадиционного для Центральной Азии понимания ислама.

Хорошо, если этим людям удастся понять это и усовершенствовать свои знания или расширить свой кругозор. Но есть и другие, которые продолжают сомневаться в том толке ислама (матуридия), который избрали его предки и большинство мусульман Центральной Азии. У них сложился стереотип о том, что «чистый» ислам – это тот ислам, который активно импортировался в наш регион на протяжении последних 20 лет с помощью преподавателей, проповедников, литературы и наших же студентов, которые учились за рубежом.

Салафиты пытаются внушить мусульманам Центральной Азии, что эти школы отклонились от верного пути и их последователи являются людьми недопустимых нововведений в религии. Именно такая версия подается в литературе по вероучению, изданной на основе ваххабитских источников. Большинство мусульман Казахстана и государств региона не знают, что в книгах, изданных до революции, всегда подтверждалось то, что ахл ас-сунна вал-джамаа – это последователи в вопросах вероучения толков имамов Абу Мансура аль-Матуриди и Абул-Хасана ал-Аш‘ари, а в вопросах права – толков имамов Абу Ханифы, Малика, аш-Шафи‘и и Ибн Ханбала (суннитами в настоящее время являются 92,5% мусульман мира, из них: 47% – ханафиты; 27% – маликиты; 18% – шафииты и всего лишь 1,5% – ханбалиты. – Е.Б.). Это решение уммы пояснялось и в источниках, изданных во времена могучих исламских государств со времен Аббасидов. Это признавали и так называемые исламские реформаторы, такие, как египетский муфтий Мухаммад ‘Абдо. Это признается и современным исламским миром, авторитетами ислама, независимыми от влияния салафитских кругов, как, например, современный исламский ученый-теолог Йусуф ал-Кардави.

Необходимо обратиться к анализу деятельности одного из имамов ахл ас-сунна вал-джамаа в вопросах веры – Иمامу Абу Мансуру аль-Матуриди (названный последователями «Имам аль-Худа» – «Имам истинного пути»), которому следуют почти все мусульмане тюркского происхождения. Кто же такой аль-Матуриди? До недавнего времени имя этого выдающегося исламского богослова было известно лишь узкому кругу специалистов. С обретением независимости республиками Центральной Азии, народам, населяющим их, возвращены имена их великих предков. И одним из них является Имам аль-Матуриди, чей 1130-летний юбилей был торжественно отмечен в 2000 г. в Республике Узбекистан и во всем мусульманском мире. Исторически сложилось так, что положения матуридизма были приняты в качестве доктринальных основ мусульманской веры последователями ханафитской правовой школы. Это учение, получившее впоследствии название «Матуридия», приобрело широкую популярность.

Абу Мансур аль-Матуриди родился в 870 г. в селении Матурид (современный кишлак Мотрит) близ Самарканда. Возможно, что он происходил из рода сподвижника пророка Мухаммада Абу Аййуба аль-Ансари. В конце IX в. он учился в самаркандском медресе аль-Аъйози, где преподавали выдающие теологи своего времени – Абу Бакр Аль-Джуджани и Наср аль-Балхи. Каламу и фикху обучался у известного ученого Абу Насра Ийада и был последователем ханафитской правовой школы. Впоследствии аль-Матуриди долгое время и сам преподавал в медресе, одновременно изучая суры Корана, хадисы и их толкование. Более всего его волновали вопросы этики, законов шариата, нравственного и морального совершенства человека, пребывающего в лоне исламской религии.

Трудно переоценить воздействие учения аль-Матуриди на мыслителей следующих поколений. Созданная им школа суннитской теологии в Самарканде была широко известна за пределами Мавераннахра [5]. Эта новая традиция довольно быстро добилась успеха и стала задавать тон среди ханафитов сначала – Мавераннахра, а затем – и всего мира [6]. Один из биографов Матуриди, ан-Насафи писал о нем: «Матуриди в свою эпоху и последующее время был одним из тех редких людей, которые пользуются непререкаемым авторитетом среди ученых и благодаря которым существует правильное понимание религии. Он разъяснял трудные места тафсира Корана, очистил религию от измышлений и в самом лучшем виде выявил запретное и дозволенное в религии» [7, с. 359].

Аль-Матуриди в ответ на вызов мутазилитов развил старое теологическое учение ханафитов, значительно при этом расширив круг рассматриваемых проблем. Все суждения Имама аль-Матуриди основывались на подтверждениях из Священного Корана и Сунны. При этом, имам не был лишь кабинетным ученым. Многие тысячи его современников стали на «истинный путь» благодаря его публичным выступлениям. Он никогда не упускал случая выступить при большом стечении народа. Обладая незаурядным талантом оратора, великолепной памятью и огромным багажом достоверных фактов, он всегда оказывался победителем в горячих публичных диспутах.

Имам аль-Матуриди являлся автором целого ряда книг по различным аспектам исламской религии, которые не потеряли своей ценности и актуальности и по сей день, о чем свидетельствует переиздание в мусульманских странах книг аль-Матуриди на протяжении целого тысячелетия. Самым известным сочинением аль-Матуриди является «Китаб ат-Таухид» (Книга единобожия), в котором он изложил основы мировоззрения правоверного суннитского ислама и под-

верг ожесточенной критике учения различных сект, осуществив синтез элементов различных концепций. При этом он придерживался промежуточного пути между противоположными теологическими взглядами и сохранял разумное равновесие. Помимо этого, известно несколько его сочинений, посвященных критике воззрений мутазилитов («Радду Аваили‘ль-Адилля лиль Каби ва Баяну Вахми‘ль Мутазиля»), карматов («Ар-Радду аля Усули‘ль Карамита»), шиитов («Радду Китабу‘ль Имама ли Базир-Рафавиза»). Он также был автором трудов по толкованию Корана («Тавилат аль-Куран»), каламу («Китаб аль-Малакат фи‘ль-Калам»), фикху («Махаз аш-Шария») [8].

Имам Абу Мансур аль-Матуриди, построив свою систему на убеждениях имама Абу Ханифы, уточнил и конкретизировал некоторые формулировки. Система Матуриди отличается более сильным синтезом между накль (традиция) и акль (разум) и признает необходимость рационального мышления для правильного понимания веры. Считается, что воззрения аль-Матуриди в целом очень близки к воззрениям Абу аль-Хасана аль-Ашари, заложившего основные аспекты названной его именем теологической школы. Но, тем не менее, некоторая разница между их учениями все же есть (ашаритская акыда заняла определенные позиции в суннитском исламе, прежде всего, в шафиитском мазхабе. – Е.Б.).

Как и Ашари, Матуриди считал возможным интерпретацию аятов Корана доводами разума. Но при этом Матуриди придавал большую роль разуму в вопросе понимания Божественного откровения, чем это делал Ашари. Например, это наглядно видно в вопросе о бытии Божьем. Если ашариты считали, что в таком вопросе необходимо брать за основу только доводы Откровения, то матуридиты считали возможным и рациональный анализ. Матуриди полагал, что факт существования Аллаха можно постичь умом. Ведь и в Коране однозначно говорится об этом. Поэтому попытка разумного постижения бытия Бога, по Матуриди, является выполнением требований Корана.

В то же время, признавая возможность постижения бытия на основании доводов разума, Матуриди считал, что повелений Божьих постигнуть разумом нельзя и их необходимо принимать на веру посредством Откровения. То есть, если разум говорит о том, что то или иное явление или деяние является хорошим либо плохим, окончательный вердикт по этому поводу человек способен вынести только на основании положений Откровения. Ведь разум, в чистом виде, не может осмыслить сущность дозволенного и запретного, которое повелел Бог. В этом вопросе воззрения матуридитов отличались от мутазилитов, которые считали, что, если разум говорит о приемлемости или непри-

емлемости того или иного явления или деяния, то необходимо полагаться на доводы разума. Ашариты же имеют свою позицию по этому вопросу, считая, что роли мыслительного процесса в постижении природы вещей нет, и не может быть. Поэтому выносить суждение о приемлемости или неприемлемости, дозволенном или запретном можно только на основании положений Откровения. Таким образом, в целом матуридиты больше ашаритов придавали значение доводам разума и в этом они очень близко подходили к мутазилитам. Но, в отличие от мутазилитов, никогда не впадали в крайности [9].

Стремясь к принципиальной гармонии по вопросам акыды, аль-Матуриди утверждает о наличии свободного выбора человека (ихтияр): человек наделен от природы телом и разумом, что дает ему возможность к действиям, но во время самого действия он способен к двум противоположным поступкам – к послушанию и греху, однако именно в этом (в возможности выбора, дарованной ему Богом в момент совершения действия) и заключается его зависимость от Создателя. В связи с этим Бог не должен ни к чему обязывать людей – до тех пор, пока Он не дал им способности к этому. На примере джихада (который многими рассматривается как дополнительный столп ислама) ученый говорит, что не имеет никакого смысла подобным образом затруднять верующих, если они принципиально не в состоянии выполнять эти обязанности, ибо для этого нужна долговременная естественная способность индивидуумов и общества к его выполнению.

Матуридитская акыда окончательно сформировалась к XI в. как противостоящая не только акыде мутазилитов и хариджитов, но и по многим вопросам акыде суннитов – ашаритов и ханбалитов. Более того: разногласия (ихтиляф) затронули основополагающие идеологические вопросы вероучения. Так, по мнению Абу Ханифы, одна лишь шахада (свидетельство о вере) не является верой, ибо, если бы она была таковой, то все лицемеры считались бы верующими. Однако равным образом и одно лишь богопознание не является верой, ибо, если бы оно было таковым, то все люди Писания считались бы правоверными (му‘минун). Верующий есть истинно верующий, а неверующий есть истинно неверующий. Даже богоослушники из мусульманской уммы (общины) являются истинно верующими, а не неверными, – данный тезис ханафитов коренным образом противоречит тактике такфира (объявление другого неверующим), которая активно используется экстремистами в исламе, служа оправданием для актов терроризма [11].

Признавая рациональное осмысление Откровения, Матуриди в некоторых случаях вступал в конфликт с хадисоведами и факихами, которые считали человеческий разум несовершенным и склонным к

ошибкам, и выступали за развитие какого-либо суждения в религиозных вопросах только на основании положений Откровения. Отвечая им, аль-Матуриди в своем сочинении «Таухид» («Единобожие») писал: «Те, кто игнорируют исследование разумом, сами выводят это утверждение на основании работы разума. Одно это доказывает то, что доводы разума необходимы. Как можно выступать против этого, если сам Аллах в Коране неоднократно говорит по поводу необходимости применения доводов разума?» [12]. Таким образом, Матуриди придавал большое значение Откровению, но, в то же время, не отрицал и рациональное осмысление Откровения. Даже если человеку свойственно заблуждаться и разум не может быть идеализирован, то все равно игнорировать его, по Матуриди, нельзя.

Признавая несовершенство человеческого разума, Матуриди давал приоритет Божьему слову – Корану и Сунне, а доводы разума, в его учении, не должны противоречить этим двум источникам. Если же возникает такое противоречие, то необходимо принимать положения Откровения и признать несовершенство разума.

Данный принцип он распространял и на трактовку аятов Корана. Аяты, которые невозможно было рационально объяснить при буквальном прочтении (муташабих), он предложил понимать на основании сравнения их содержания с аятами, смыслы которых не вызывали вопросов и споров (мухкам). Трактовку аятов Корана аятами Корана он считал правомочной на основании аята, в котором говорится о его непротиворечивости: «Разве ж они не поразмыслят о Коране? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы там много противоречий» (Коран, 4: 82).

По вопросу о Божественном промысле, ашариты считали, что эта проблема целиком находится в ведении Бога, и обсуждать его действия нельзя. Для подтверждения этого они ссылались на следующий аят Корана: «Не спрашивают Его о том, что Он делает, а их спросят» (Коран, 21: 23). Мутазилиты же, признающие верность определения сути явлений на основании доводов разума, заняли противоположную позицию, заявляя, что Бог творит все по определенному плану и замыслу. А раз Бог является справедливым, то из двух возможных вариантов Он должен творить лучшее, а из двух наилучших вариантов – самый наилучший. То есть, Бог, по их мнению, не может приказать плохое или запретить хорошее. Матуриди же в данном вопросе занимал среднюю позицию между ними, считая, как и мутазилиты, что Бог творит все только на основании Своего замысла и плана. Но, в отличие от мутазилитов, он считал, что Бог не подотчетен в своем промысле никому, делает все то, что Он поже-

лает, и только Он обладает абсолютной волей. Поэтому Матуриди критиковал мутазилитское утверждение о том, что Бог обязан делать только наилучшее, так как, если Бог будет к чему-то принуждаем, то это лишает его абсолютной воли и всемогущества.

По проблеме свободы воли человека и Божественного предопределения Матуриди также имел свои, отличные от других течений, воззрения. Так, ашариты считали, что все деяния человека сотворены Богом. А человек их приобретает в касбе. *Касб* – это соединение деяния, которое замысливается и исполняется человеком с волей Бога. Человек не имеет воздействия на касб. Матуриди же считал, что Бог претворяет в жизнь то, что исходит от выбора самого человека. При этом Матуриди признавал ашаритский касб. Однако ашариты считали, что касб творит Бог. Поэтому они по вопросу о предопределении и свободе воли приближались к позиции сторонников абсолютной Божественной предопределенности – *джабаритам*, которые отрицали наличие у человека свободной воли. Матуриди же, в отличие от ашаритов, считал, что касб творится силой (испитаат), которую дал человеку Бог. То есть человек сам творит свое деяние силой, которую ему дает Бог. Тот поступок, который совершил человек на основании своего выбора, и является волей Божьей. А человек на основании своих действий зарабатывает благосклонность Бога, или же грех. Все это и есть касб в понимании Матуриди. Таким образом, в вопросе о свободе воли человека и Божественном предопределении он занимал позицию между ашаритами и мутазилистами.

По проблеме атрибутов (сифат) Бога матуридиты занимают сходную с ашаритами позицию, признавая их наличие. При этом матуридиты, как и ашариты, не относят Божественные атрибуты к самой личности Бога. То есть понятия личности (зат) и атрибута (сифат) не совмещены. Но при этом Матуриди подчеркивал, что Божественные атрибуты неотделимы от личности Бога. Это утверждение приближает его к мутазилитам, которые отрицали наличие атрибутов Бога и заявляли, что не существует ничего, кроме личности Бога. А называемые в Коране качества не являются атрибутами Бога, а лишь Его именами.

Относительно возможности лицезрения Бога, матуридиты считают, что праведники действительно увидят Бога в раю, но как именно это будет происходить, они не объясняют, говоря, что это невозможно объяснить разумом. Они подтверждают это следующими аятами Корана: «Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие» (Коран, 75: 22–23). В вопросе лицезрения Аллаха в раю, матуридиты отличаются от мутазилитов, которые основывались на рационализме и считали, что этот коранический аят нельзя воспринимать буквально. Они считали, что увидеть Бога невозможно – ни в этом мире, ни в раю, так как в этом случае

те, кто его видят, и сам Бог должны находиться в некоем пространстве, что для Бога невозможно, так как Он стоит над пространством.

Коран, согласно Матуриди, является несотворенным Божиим словом. Однако чернила, которыми он пишется, листочки, на которых он записывается, и т. д., сотворены. Ашариты же считали Коран предвечным (Кыдам). В целом же суннитская позиция, к которой относится и матуридийская, по отношению к Корану заключается в том, что чтение, человеческое написание и произношение его слов и букв сотворено, но смыслы и идеальное написание Корана не сотворены. Источником Корана является сам Бог. Он имеет атрибутивное качество разговора, и Коран является его Словом (Калам).

Наряду с буквальным принятием таких упомянутых в Коране атрибутов Бога, как руки, которыми Он творит, глаза, которыми Он видит, и т. д., Матуриди пытался их объяснить доводами разума и использовал для этого аллегории. Однако эти аллегории были выведены из сходных по содержанию других аятов Корана, так как метод Матуриди допускал трактование одних аятов Корана другими. В этом вопросе матуридиты выступали с одних и тех же позиций с Ашари, который также признавал эти методы в книге «Лема» [12].

По проблеме людских грехов Матуриди считал, что даже без покаяния грешный верующий мусульманин не останется навечно в аду. В доказательство этого он ссылался на следующий аят Корана: «Кто придет с добрым делом, для того – десять подобных ему, а кто придет с дурным, тому воздается только подобным ему, и не будут они обижены!» (Коран, 6: 160). В соответствии с этим аятом, каждый человек может получить только адекватное греху наказание. Поэтому, если Бог накажет верующего мусульманина-грешника как неверующего человека, это наказание будет несоразмерным его статусу и Бог уйдет от обещанного. Поэтому Бог может наказать верующего более легким наказанием, чем неверующего. Поэтому, согласно Матуриди, верующий должен надеяться на Божью милость, но, в то же время, и бояться Бога, так как Бог может покарать и за малый грех, но может простить и самый большой (кабира). Воззрения Матуриди по вопросу о грехах полностью соответствуют согласованному мнению всех улемов (иджме) ислама, в соответствии с которыми, верующий мусульманин не будет брошен в ад навечно. По мнению ашаритов и матуридитов, людские деяния не являются частью их веры, Бог может подвергнуть грешника наказанию, но может и простить его. Даже совершивший самый тяжелый грех (кабира) веры не лишается.

Все эти приведенные выше положения матуридийского учения легли в основу доктрины ханифитской школы ортодоксаль-

ного суннитского ислама. Учение Матуриди оказало сильнейшее влияние также и на развитие центральноазиатского суфизма. Так, теория *та'вила* аль-Матуриди послужила теоретической основой суфийского познания в философии Ясави. Известный казахский исследователь исламско-тюркской философии Кенжетай Досай, в частности, пишет: «Орта Азиялық Әбу Мансур бин Махмұт ал-Матуридидің аты ислам философиясы тарихында «Таухид кітабы» және «Тауилат ал-Құран» еңбектерімен кеңінен танылды. Матуриди танымға жетудің кәламдық философиялық және сопылық жолдары методологиялық тұрғыдан негіздеп, аян, хабар (ал-ахбар) және ақыл (ал-назар) үшеунің тұтастығын дәріптеді. Матуриди «Таухид» және «Тауилат» еңбектерінде Алла мен адам арасындағы қатыныс туралы өте көп ой толғаған. Онда Алланың қалауы, құдіреті, шексіз үкімі, жаратушылығы, хикметі, осы дүниедегі жамандықтың болуы, адам алауы, еркі, діни міндеті мен жауапкершілігі және оның негіздері сияқты мәселелер қамталған. Матуриди кәламы, Алла мен адам арасындағы байланысты түсіндіруде өзіндік дүниетанымдық ерекшеліктері бар түркі мұсылмандық, сүннілік мәндегі түсінікті қалыптастырды. Матуридидің «Тауил теориясы» Орта Азияда сопылық философиясының өркендеуіне ықпал етті. Осылайша, ол тәпсіршілер ішінде бірінші болып Құран мағыналарын ашып беруде «тафсир» орнына «тауил» методын қолданады» [13, с. 19].

Подготовив значительное количество своих учеников, аль-Матуриди умер в 944/945 году и был похоронен на старинном кладбище Чокардиза [14]. Место захоронения мыслителя было известно вплоть до Советской власти. Однако, в период борьбы с «религиозным мракобесием» место захоронения было забыто. И только в конце 1990 г., в связи с проведением 1130-летнего юбилея великого ученого и теолога было установлено точное место его захоронения и над его могилой возведен мавзолей.

Таким образом, Имама аль-Матуриди можно назвать «Философом просвещенного ислама». И сегодня, строя новое общество, мы должны в полной мере использовать духовное наследие мыслителя и философию ислама, призывающую к объединению, миру и терпимости, где толерантность – это средство борьбы с предубеждениями и стереотипами, средство предотвращения конфликтов, формирования коалиции между различными культурными и религиозными общинами и объединениями.

Как верно отметил Президент РК Н.А. Назарбаев в своем Послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» [15, с. 107], сегодня необходимо формировать религиозное сознание, отвечающее традициям и куль-

турным нормам страны. Слепой фанатизм чужд психологии и менталитету нашего миролюбивого народа. Тем более, что он противоречит ханафитскому мазхабу, важность пропагандирования которого среди мусульманской уммы Казахстана особо отмечена в преамбуле нового Закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях».

### Литература

1. *Прозоров С.М.* Научное исламоведение в современной России: проблемы и перспективы // 1-й Казанский международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире». 1–3 ноября 2011 г. (г. Казань, Республика Татарстан). Материалы форума. – Казань, 2012. – С. 151–155.
2. *Аш-Шахрастани, Мухаммад б. 'Абд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть I. Ислам / Перевод с арабского, введение и комментарии С.М. Прозорова. – М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
3. *Мухтасар ильми-халь* / Перевод с турецкого. – М.: ООО «Издательская группа «САД», 2009. – 168 с.
4. Аль-мадхаль аль-фикхий, 1/33 / Цит. по: 'Абд аль-Хамид Махмуд Тахмаз. Ханафитский фикх в новом обличье. – Нижний Новгород, 2004.
5. См.: *Рудольф У.* Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – А., 1999.
6. См.: *Муминов А.* Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. – Лулео (Швеция). – 1999. – № 4(5). – С. 77–83.
7. *Абу аль-Му'ин ан-Насафи, ат-Табсира аль-адила фи усули ад-дин, tah.* Huseyn Atay, Ankara, 1993, I.
8. См.: *Матуридизм* // См.: Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
9. *Мухетдинов Д.* Ханафитский мазхаб – история и проблемы развития // Минарет. – 2009. – № 3–4 (21–22) // Сайт ИД «Медина» // [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/?1712](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?1712) (Дата доступа: 14.12.2012 г.).
10. См.: *Аль-Матуриди.* Китаб ат-таухид. – Бейрут, 1970 (на араб. яз.).
11. *Кенжетаев Д.Т.* Қожа Ахмет Иасауи және оның түркі дүниетанымы тарихындағы орны. Философия ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты: 09.00.03. – Алматы, 2006. – 45 б.
12. См.: *Шарқ юлдузлари.* – Тошкент: Шарқ, 1999 (на узб. яз.).
13. Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана. – Алматы, 2012. – 109 с.
14. *Барт Р.* Очерк догматики / Пер. Ю.А. Кимелева. – СПб, 1997.
15. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Нурсултана Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» 14.12.2012.

## 2.5 Феноменология веры и знания в исламском дискурсе: традиция и модерн

Современная мусульманская философия развивается в направлениях и тенденциях изменяющегося мира, но, однако, основные ее положения, оставшись неизменными, являются фундаментом, на котором она и возводилась. Прежде всего, это синтез науки и религии, веры и разума. Гармоничное единство веры и разума, разрабатываемое в мусульманской философии, способствовало развитию таких направлений, как: мусульманский модернизм; мусульманский экзистенциализм; мусульманская феноменология; мусульманский диалогизм; мусульманская антропология; мусульманский персонализм.

Истоками современной мусульманской философии является фальсафа (средневековая мусульманская философия) и другие философско-религиозные течения, развивавшиеся в контексте исламской парадигмы.

Современная реальность открыла перспективы для таких направлений, как герменевтика и компаративистика. В результате возникли концепты, проблематизирующие общие вопросы философии Востока и Запада. Остающееся всегда главным в исламской философии положение о коммуникации человека и Бога способствовало развитию мусульманской антропологии. Все направления современной мусульманской философии исполнены пафосом нравственности. Реконструкция метафизического смысла нравственности развивает дискурсы аксиологии в исламе, проблематизируя далеко не внешнюю для философии проблему – соотношение нравственных императивов и материальной нужды.

Мусульманская философия выявляет себя в этих различных философских направлениях как уникальная, стремящаяся к диалогу с Западом, проблематизирующая основные вопросы онтологии и экзистенции человека. Направленность мусульманской философии на разработку проблем философской антропологии, философии языка, философии религии, философии науки, говорит о ее перспективах и возможностях сохранения своей уникальности в условиях глобализирующегося мира.

Открытость и стремление к обновлению, способность к диалогу развивают разнообразные мусульманские дискурсы Ирана, Египта, Казахстана, России, США, Германии, Франции, Турции. Поскольку мусульманские философы живут сегодня не только в странах мусульманских, но и за их пределами, проблемы все более усложняются, появляется необходимость в осуществлении анализа того философского опыта, который традиционен для этих стран.

Известные мусульманские философы в новых исторических условиях осуществляют компаративистику и герменевтику историко-философского мирового процесса. А. Аффифи и Мадкур, Ф. Рахман, С.Х. Наср, А. Бадави, А. Лахбаби, М.З. Махмуд, О. Амин, М. Байрактар, О. Фаррух, А.К.М. Али, М. Уалиуддин, А. Маудуди, М. Мотаххари, С.М. Хамене, М. Айдын, Х. Алтынташ, М. Хамидуллах, С.М. Хатами, М. Фахри, Х. Улкен и другие, опираясь на классическое наследие, на модернистские исламские учения Афгани, Абдо, Рида, создали целые философские направления, которые отражают логику современных философских и социально-политических реалий.

Казахстанские философские исследователи в области мусульманской философии тоже внесли существенный вклад, не только в разработку теоретическо-методологических проблем. Их исследования имеют также практическую значимость – в подготовке учебников, учебных пособий по дисциплинам: «Религиоведение», «Философская антропология», «Философия исламского образования».

После выхода книги Э. Саида «Ориентализм» – многими европейскими учеными были пересмотрены подходы к изучению мусульманской философии, особенно ее истории. Да и среди представителей мусульманской философии сложились собственные неоднозначные оценки относительно ее развития. Например, известные египетские философы Х. Ханафи и М.А. аль-Алим считают, что перед современной мусульманской философией стоят те же задачи, что и перед западной: кризис самоидентификации, проблема компиляции, однобокая или слишком «размытая» герменевтика, и, наконец, компаративистика постмодерна, заключающаяся в осуществлении сравнительного анализа в угоду диалогу – зачастую за этими сравнительными философскими проектами ускользает смысл сравниваемых учений. Для решения этих задач необходимо осуществить реконструкцию, во-первых, классического исламского философского наследия, во-вторых, западно-европейского философского наследия. И в том, и в другом случае это необходимо осуществить с позиций объективного, беспристрастного подхода, методами логического, исторического, системного анализа и подлинной герменевтики, которая ведет к глубинному пониманию проблем.

В связи с этим были пересмотрены «старые» подходы в изучении философского наследия прошлого – как Востока, так и Запада. Большую популярность сегодня имеют те работы, которые интерпретируют философское творчество мыслителей прошлого нефрагментарно, без бинаризма, беспристрастно, в логическо-исторической объективности.

Историко-философские исследования И. Мадкура и М. Факри раскрыли философские учения античности, исламского и христианского Средневековья, Нового времени, трансцендентально-критического идеализма с новых методологических позиций неклассики и постнеклассики. Нелишне заметить, что почти все мусульманские философы создавали учебники и учебные пособия по истории философии и по философии истории. Разрабатывая круг философских проблем, мусульманская современная философия развивается в русле философско-религиозной антропологии. Поставленные рядом философов вопросы о поиске человеком ценностной парадигмы, религиозной и культурной идентичности еще более обнажили проблемы в экзистенциальной и диалогической философии.

Начавшийся когда-то модернистский проект обновления исламской философии сегодня развивается уже в контексте истории постмодерна. Современные мусульманские философы озабочены теми же глобальными проблемами, что и западные. Модернистские, экзистенциальные, научные, диалогические проекты мусульманских философов направлены на понимание человеком Бога, Мира, Другого, себя в этом мире, нового осмысления соотношения знания и веры.

Современную мусульманскую философию трудно представить вне ее глубоко религиозного контекста, который выявляет истинность философских замыслов мусульманских ученых. Философский дискурс современного мусульманского мира направлен на онтологические «встречи» у истока трансцендентной философии предельных дискурсов средневекового Востока и Запада. Восточные и западные концепты, восточные и западные контексты – все это не просто разведенные в разные стороны понятия восточной и западной метафизики. Это – различаемые духовные практики, философские стратегии единого направления к Истоку, к Истине. Не случайно и авторы данного проекта пытаются в русле диалогической современной философии представить философские учения Запада и Востока, которые содержат внутри самих себя онтологическую настроенность к пониманию единства знания и веры. Если рассматривать современную философию мусульманского мира как обособленную от мирового философского дискурса, то вряд ли мы вообще поймем, что она собой представляет. Точно так же, как и рассмотрение современной мусульманской философии с позиции западноевропейских методологических подходов может казаться слишком претенциозно-нестественным и даже абстрактно-формальным, поскольку создается впечатление о внешнем апплицировании западных стандартов и образцов. Поэтому необходимо глубокое продумывание той логики,

при помощи которой выявится такой феномен, как «современная мусульманская философия».

До XVIII столетия исламская философия развивалась исключительно как религиозная философия, но уже с XIX в. исламские философы сочли необходимым применение новых методов для понимания новой, меняющейся реальности. Философская рефлексия над новым, стремительно меняющимся миром открывает перспективы изучения классической философии. И разумеется, одним из главных направлений становится философия мусульманского модернизма, в основу которой будет положен метод, частично деконструирующий внешние, небазовые для исламской онтологии и гносеологии положения. Стремление мусульманских модернистов к обновленному открытому диалогу с западной философией и западной наукой создавало уникальную коммуникативную форму отношений интеллектуалов Запада и Востока, моделирующих диалогическую философию, основывающуюся на восточных и западных концептах.

Мусульманский модернизм – одно из наиболее влиятельных направлений в философии. Модернизм или мусульманское реформаторство в лице самых знаменитых представителей: Дж. Афгани, М. Абдо и М. Икбала – раскрывается в различных философских аспектах. Но существует и общий определяющий контекст. Мусульманский модернизм считает необходимым: вариативно применять исламские положения; разработать синтетическое мировоззрение, основанное на единстве ислама и исторической процессуальности; сбалансировать классическую исламскую парадигму с современным мировоззрением (научным, рациональным).\*

В отличие от традиционализма, мусульманский модернизм стремился и стремится к диалогу традиции и современности, считая, что, сохраняя исламский исток, единство веры и знания, необходимо выработать мировоззрение, релевантное современному пониманию мира. Поэтому модернисты предлагают реконструкцию «чистого» ислама как обновленной концепции, способной к открытому диалогу с другими типами мировоззрений: христианским, буддистским, светским (либерально-демократическим) и т. д.

Общим в традиционализме и модернизме является фундирование исламских ценностей как духовно-нравственной парадигмы, единство знания и веры, в контексте чего необходима реформация. Однако пути, предлагаемые ими, различны. Традиционалисты считают, что необходима реформация только в контексте «чистого» ис-

---

\* См.: работы М.Т. Степанянц.

лама. Мусульманские модернисты предлагают синтез «чистого» ислама и современного мировоззрения. Исламские ценности для них являются условием духовного обновления человечества. В основном, разрабатывая социально-политическую доктрину, мусульманские модернисты стремятся к выработке, скорее, духовного исламского контекста в формировании государства, нежели шариатского.

Истоки мусульманского модернизма как направления в социально-философской и политологической мысли обнаруживаются уже в учении Сирхиди (имам ар-Раббани). Интересен тот факт, что мусульманский модернизм зародился в Индии. Вообще, если говорить об истоках, то, скорее всего, своеобразным модернизмом можно считать ранние реформы в мусульманской Индии Шейха Акбара, который пытался на основе синтеза религий создать единую (универсальную) религию и единое (универсальное) мировоззрение. Основанный по его приказу в Фатехпур Шикри Храм Поклонения, в котором велись дискуссии по проблемам всех существовавших религий и вырабатывались общие положения, играл просветительскую, коммуникативную и консолидирующую роль в государстве Великих Моголов. Мусульманский модернизм, как направление современной мусульманской философии, основателем которого являются Джемаль ад-дин аль-Афгани, его последователи: Мухаммад Абдо, К. Амин, М. Икбал – считали необходимым осуществить синтез духовно-нравственных ценностей ислама с научным, образовательным потенциалом Запада, что, собственно, сегодня мы видим в философской идеологии такой стратегии, как евроислам. Исходя из фундаментальной установки мусульманской философии: органичного синтеза веры и знания, религии и науки, религии и философии – они и обосновывали необходимость развития этого синтеза в русле западно-европейских научных достижений.

Целями мусульманского модернизма являются, прежде всего:

- адаптация исламских ценностей к современным социально-политическим, экономическим, идеологическим изменениям;
- сохранение духовного, этического исламского истока в формировании мировоззрения;
- формирование мусульманина как свободной личности, стремящейся к созиданию совершенного мира, причем, креативной личности.

Конечно, мусульманский модернизм, пытаясь найти консенсус исламских и западноевропейских ценностей, претерпевал различные сложности. Связано это было как с политическими, так и социальными изменениями. Исходя из этого, мусульманский модернизм развивает две аспектации: теоретическую и политическую. Первое направление осуществляет новую (модернистскую) интерпретацию

основных положений ислама в контексте современных жизненных реалий. Политическая аспектация в самом начале развития мусульманского модернизма была связана с мировыми системами социализма и капитализма. Некоторые модернизационные проекты были связаны с социалистическими идеями свободы, равенства, братства.\* Другие же проекты обосновывали идеи внедрения системы капиталистической конкурентоспособности, философии рынка и т. д.

В целом же, мусульманский модернизм обозначил новые философско-политические и культурные дискурсы диалога и партнерства. Например, аль-Афгани, будучи приверженцем модернизационной концепции «исламского социализма», считал, что идеи о солидарности, равенности, свободе релевантны кораническим идеям, поэтому нет противоречия между социалистическими и исламскими ценностями, кроме двух положений:

- диктатура пролетариата;
- атеизм.

Мусульманский модернизм в теоретическом аспекте считает важной задачей – новую модернистскую интерпретацию Корана и Сунны. Кстати, М. Таха даже предложил с этих позиций интерпретировать суры мекканского периода, находя в них модернистский потенциал к реформированию современного общества и готовность к реформам. Вообще, мусульманский модернизм можно считать философией обновления.

Традиция метафизического философствования, заложенная в философа, в современной мусульманской философии может развиваться в контексте и западных философских традиций. Самое главное во всех направлениях современной мусульманской философии – это отстаивание собственного уникального способа философствования. Исламская философия, в отличие от западноевропейской, никогда не претендовала на всеобщность и универсальность, для нее более важным было следование по своему, уникальному пути. В современном плюрализме много плюсов, особенно с точки зрения плюральной герменевтики. Например, философия мусульманского Востока изучается с различных классических, неклассических и даже постнеклассических подходов. Мусульманский модернизм, кстати, и сам открывает такую возможность в изучении философии Запада. Многие модернисты в своих системах говорили о возможном синтезе Востока и Запада, при этом, конечно, исходя из восточной парадигмы, исламского трансцендентализма.

---

\* Некоторые идеи мусульманского модернизма были положены в основу направления исламского социализма Соруша.

Мусульманский модернизм связан, в целом, с национально-освободительными движениями, лозунгом которых было возрождение (реконструкция) исламской культуры и философии. Идеология возрождения-реформаторства заключалась в возрождении исламской этики; возрождении высокого статуса исламского образования; возрождении первоначального, неискаженного смысла ислама; возрождении толерантного принципа в исламе; возрождении исламского гуманизма; возрождении свободной герменевтики текстов Корана; возрождении диалогической традиции Исламского Востока и Запада; возрождении гармонии религии и науки, веры и разума. Все эти положения стали базовыми ориентирами современной мусульманской философии.

Одним из первых, кто выдвинул эти идеи, как уже отмечалось, был аль-Афгани, а его последователь Мухаммад Абдо способствовал реформам в исламском образовании, которые были проведены в самом знаменитом исламском университете «Аль-Азхар» в Египте. Было бы справедливо отметить, что реформаторы пытались возродить мутазилитскую доктрину проблемы выбора, свободы воли и, конечно же, метод исламского рационализма в новых социально-экономических и политических условиях. Мусульманский модернизм обозначил новый подход в истолковании текстов Корана – плюральную герменевтику, но эта герменевтика не вела к размышлению смысла, она способствовала пробуждению философской рефлексии о религии и вере. М. Абдо в связи с этим написал ставшее знаменитым «Толкование Корана», в котором раскрыл перспективы рационалистического метода в герменевтике текстов Корана.

Проблемы, выдвинутые модернистами, были онтологическими, гносеологическими, аксиологическими, религиозно-антропологическими, социально-политическими. В онтологии модернисты разрабатывали основные исламские принципы бытия (таухид, вахдат аль-вуджуд), также многие представители исламского модерна в теории познания провозглашали принципы познаваемости мира, созданного Богом, разрабатывали концепцию активности субъекта в мире, считая, что человек является уникальным со-бытием и он должен постигать смысл бытия и, отчасти, придавать бытию смысл.

Большое количество сочинений оставили мусульманские модернисты по проблемам такдира (предопределения), выступали против течения мусульманского фатализма, по-новому истолковывая концепт «истисна». Одним словом, утверждали неабсолютный характер божественного кадра (предопределения), поскольку человек сам отвечает за те или иные поступки, совершенные им. Феномен веры раскрывали даже в контексте веры человека в свои рационалистические способно-

сти и в возможности их реализации. Особое значение мусульманского модернизма заключается в реактуализации проблемы соотношения веры и знания, всегда являвшейся фундаментальной для исламской философии. Исходя из когнитивной установки Корана, из фундируемых хадисами положений о необходимости знаний и стремлении к ним, представители мусульманского модернизма обосновывали идеи о наличии в Коране абсолютного когнитивного потенциала; наличии в Коране научного потенциала, требующего научной интерпретации (которая, в свою очередь, требует постоянного научного поиска и научного образования); наличии в Коране универсальной этической концепции; наличии в Коране потенциала открытости другим культурам.

Модернисты создавали теорию синтеза ислама с ценностями западно-европейской науки при условии сохранения исламского источника, определяющего исламскую идентичность. Мусульманские модернистские идеи сыграли и играют большую роль в современном евроисламском либерализме, основоположником которого является Т. Рамадан. Философские проблемы исламского модернизма приводили к разработке других направлений в современной мусульманской философии. Подчеркивая важность такого течения, как мусульманский модернизм, мы не просто отдаем ему дань, мы раскрываем его значение для развития других очень важных философских направлений в современном исламском философском дискурсе: это мусульманский экзистенциализм, мусульманский персонализм, мусульманский позитивизм и др. Уже в философии аль-Афгани\* заложена экзистенциальная тенденция на осмысление философии бытия и философии повседневности в реальном мире. Рашид Рида сказал об аль-Афгани: «Афгани – это теолог, в котором победил политик».

В учении аль-Афгани выявляется тенденция обновления через «переоценку ценностей», он считал, что мусульманину необходимо новое, обновленное сознание, открытое всем культурам, но выбирающее исламский путь в контексте современного научного мировоззрения. Докликая положения Корана о науке как релевантные научной парадигме современности, аль-Афгани утверждал, что религия и наука, знание и вера едины в достижении своей общей цели – блага и счастья человека. В основном труде: «Опровержение материалистов» («Ответ натуралистам») он доказывал, что истинная философия – это диалог науки и веры. Многие положения учения аль-Афгани вошли в теорию панисламизма. В социально-политической философии аль-Афгани поднимал

---

\* Джамаль-ад-Дин аль-Афгани (1839–1897) – известный мусульманский философ-модернист.

проблему переустройства общества. Его учение о создании мусульманского единого халифата было фундировано идеями реконструкции «чистого» ислама; деконструкции экономической и социальной несправедливости; непрерывного образовательного процесса.

Аль-Афгани – идейный учитель и наставник М. Абдо. Афгани занимался проблемой социального положения женщин. Социальный статус женщин он определял, исходя из гуманистических положений ислама: равенство, личное достоинство. То есть, все эти проблемы соответствуют современным, поиск решения которых до сих пор продолжается. Собственно, продолжает развивать социально-философскую проблематику и другой представитель мусульманского модернизма, Мухаммад Абдо (1849–1905). Он родился в Египте в провинции аль-Бахира.

Реформатор в сфере образования, теолог, ученый, муфтий Египта (с 1899 по 1905 гг.). В своих работах он провозглашал идеи справедливости, занимался проблемой сущности и смысла исламской власти. Социально-политическое учение М. Абдо базируется на положениях о свободе; аш-шуре – исламском принципе совещательности (исламский консенсус); законе.

Абдо считал, что необходимо возрождение иджитхада, отрицал таклид – соблюдение традиции авторитетов-теологов. Считал, что герменевтика Священного Писания должна осуществляться в контексте исторического времени и с позиций рационального метода. Основные труды: «Истолкование Корана», «Комментарии к Корану» (в соавторстве с ректором аль-Азхара-Шалтут), «Рисалат ат-Таухид» («Послание о единобожии»).

Работал в Париже, Бейруте. Занимал редакторские посты в известных газетах, был судьей, советником Апелляционного суда. Владел английским и французским языками, что позволило ему глубоко изучать труды западных философов. Переводил много книг с французского на арабский. Человек совестливый, никогда не шедший на политические сделки, М. Абдо был не только интеллектуалом, он был человеком-гуманистом, осуществлявшим нравственную философию в своей жизни. Идеи Мухаммада Абдо развили такой дискурс в мусульманской философии, как личностное философствование. На него во многих своих выступлениях и статьях ссылались представители экзистенциального и персоналистского направления в исламском философском дискурсе современности. Несмотря на дистанцированность от западной научно-философской ценностной парадигмы, представители мусульманского модернизма были первыми, проводившими идею о диалоге Востока и Запада. Например, Сейид Хусейн

Наср (родился в 1933 г.)\* – знаменитый современный мусульманский философ. Учился в США, в Массачусетсе и Гарварде. Занимал должности ректора в Тегеранском университете, директора Иранской Академии. После революции в Иране уехал из страны в США.

Главное философское учение С.Х. Насра – о соотношении науки и религии. Основные труды С.Х. Насра: «Введение в исламские космологические доктрины», «Наука и цивилизация в исламе», «Познание и священное», «Традиционный ислам в современном мире». Иранская мусульманская современная философия, как и арабская, находилась под влиянием М. Хайдеггера и А. Бергсона, что, собственно, вообще характерно для философии Востока и Запада XX–XXI вв. С.Х. Наср – знаменитый человек современности, он работал вместе с А. Корбэном, был соавтором многих его работ. Наср также находился под влиянием хайдеггеровского учения о бытии, затем он начинает свой личностный философский путь, как и Анри Корбэн.

В творчестве С.Х. Насра философия науки и религии исходит из исламской онтологии. Единство веры и знания, науки и религии выводится из принципа таухида – единства божественной концепции и таухида как монотеизма. Таухидное мироощущение, в принципе, и означает синтез науки и религии. Проблема синтеза науки и религии в современном мире – одна из сложнейших проблем, фокусирующихся вокруг проблемы гармонии веры и разума. Уже давно понятно, что развитие неклассических методов в науке привело к пониманию того, что все научные знания – всего лишь «приближения» (Вигнер) к Истине.

С.Х. Наср постановку вопроса о соотношении религии и науки раскрывает с двух позиций: классической и неклассической. Эта проблема была поставлена в Средневековье. Сегодня она еще более актуальна в контексте развития постнеклассической науки (квантовой физики, квантовой математики, квантовой механики, квантовой химии и т. д.). Эта проблема была очень значима не только для исламских, но и для христианских философов.

В трудах известных представителей западной теологии – К. Барта, Г. Кюнга, Х. Кокса, П. Тиллиха и других соотношение христианства и науки выражается в концепции «рационализации» христианского мира. В этих работах раскрывалась тема трансформации науки и религии в современной философии.

Вопрос о соотношении знания и веры, науки и религии в современную эпоху возник в связи с кризисом науки и кризисом религии

---

\* См.: Биография С.Х. Насра.

в западном мире. Секуляризация как проблема характерна не только для западной, но и для исламской культуры. Наука и религия – два величайших события в истории человечества. Поэтому философия задается вопросом о возможности формирования интегрального сознания, основанного на синтезе религии и науки. Кстати, А. Уайтхед говорил о том, что от решения этого вопроса зависит дальнейший ход человеческой истории.

С.Х. Наср – ученый, долгие годы работающий на Западе. Принимая во внимание факт того, что и сам Запад осуществляет концепцию синтеза науки и религии в таком течении, как протестантский модернизм, можно сказать, что эта тенденция характерна для всей религиозной философии современности. Отличие исламской концепции заключается в реконструкции этой идеи, как основной в фальсафа, и в обосновании исламского концепта научности (имеется в виду моноконцептуальность).

Наср поддерживает идеи знаменитого Гейзенберга о том, что в эпоху неклассической науки невозможно отделить человека и Бога. Невозможность решения многих научных проблем не только озадачивает современных ученых, но и заставляет их искать решение проблем в трансцендентном Боге. Если наука Нового времени не «нуждалась» в идее Бога, то неклассическая наука даже опирается на нее. Наср подвергался критике со стороны как теологов, так и философов, считавших, что этот синтез может привести к децентрации науки и децентрации религии, и то, и другое еще более углубит кризис религии и кризис науки.

Абсолютизация рациональности, научности может способствовать абсолютной секуляризации – считают теологи. Однако Наср обосновывает свое учение тем, что для ислама вообще характерен принцип рациональности. Исламская рационализация в эпоху мусульманского Средневековья совершила прорыв в науке, обозначив новые методологические подходы для науки Нового времени.

По мнению С.Х. Насра, синтез религии (ислама) и науки способствует гармоничному развитию мира. Разрыв науки с религией привел к кризису современной науки и дезинтеграции человечества вообще. Экологический кризис, духовно-нравственная деградация человечества, все глобальные катастрофы связаны, по мнению ученого, с потерей этого гармоничного единства – религии и науки, веры и знания. В своем учении С.Х. Наср не позиционирует себя постмодернистом, критикующим науку, а выступает за реактуализацию исламского научного статуса и его когнитивного значения для познания мира.

Ф. Бэкон говорил: «Лишь малое знание уводит от Бога, большое знание ведет к нему», а Гейзенберг – «Первый глоток из сосуда есте-

ствознания порождает атеизм, но на дне сосуда нас ожидает Бог». Европейские мыслители, во всяком случае, очень многие, говорили о невозможности познания мира только рациональными методами. Лаплас, ответивший Наполеону на вопрос, почему в его системе нет места Богу, что он не нуждался в этой гипотезе, в конце жизни сетовал: «Как я, ничтожный Лаплас, мог усомниться в твоём проведении, Господь?». Возможность познания мира исходит из познания Единого Бога, считает Наср. И вся история Запада и Востока доказывает это. Конечно, в концепции Насра мы видим увлечение неклассической математикой школы Бурбаки, но это еще раз доказывает, что во всех теоремах и аксиомах лежит принцип единоначалия.

Синтез религии и науки ведет к реконструкции духовного начала в человеке; пониманию человека как творения Бога; утверждению смысла человеческой жизни; обоснованию необходимости науки и научных методов для более глубокого понимания мирового божественного порядка.

Заки Нагиб Махмуд – египетский философ, ушедший из жизни в 1993 г., также развивал философские проблемы науки. В мусульманской философии он известен как представитель логического позитивизма. Его известные работы: «Абсурд метафизики», «Логический позитивизм», «К научной философии», «Обоснование арабской мысли», «Логичное и нелогичное в нашем арабском наследии» и др. Творческий философский путь Заки Нагиба Махмуда можно разделить на два периода: западный, связанный с популяризацией логического позитивизма в исключительно западной версии; арабский, связанный с возвращением к арабскому истоку и реконструкции метафизического смысла логики и науки. Философ в своих работах раскрывает смысл рационализма и разума. В его концепции обосновывается рационализм – не только как критерий познания, но и как критерий обыденной эмпирической жизни, устроенной по законам рационального прагматизма.\*

Мухаммед Азиз Лахбаби, марокканский философ, писатель. Автор сочинений: «От бытия к личности. Очерк персонализма», «Мусульманский персонализм», «Свобода или освобождение?». Основоположник мусульманского персонализма, Лахбаби был знаменитым писателем,

---

\* См.: Хамис Самира. Два философских течения на арабском Востоке: логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда и экзистенциализм Абдурахмана Бадави // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Выпуск 11. – Спб.: Санкт-Петербургская философское общество, 2002. – С. 241–251; Антропология. web-кафедра / webmaster@antropology.ru

поэтом, общественным деятелем. Мусульманский персонализм как течение в философии разрабатывал такие проблемы, как свободу личности, проблемы активного вмешательства в жизнь, переустройство мира, проблему бытия и времени. Даже поэтическое творчество Лахбаби посвящено проблематизированию бытия и времени: «Быть – это «нет» говорить пустоте, «нет» – ночной немоте, «нет» – абсурду дорог, затерявшихся в темноте. Жить – это быть на скрещенье путей».

Лахбаби очень глубоко анализирует творчество М. Хайдеггера, как и А. Бадави, особенно его феномен «заботу». Лахбаби в пространстве хайдеггеровского текста находит собственные экзистенциалы. Совершая поворот от бытийности к персонализации, Лахбаби приходит к пониманию того, что личность, персона выявляет себя в магистральной «линии напряженности» и в «линии диалога».\* Персонализация у Лахбаби раскрывается через коранический текст. Исламская личность или личность мусульманина – это личность свободная, автономная, но которая признает Бога. Личность в контексте бытия и времени как личность в магистральной вечного и конечного должна, по мнению ученого, проявиться как исключительное событие, заданное Богом.

Философию диалога мусульманские ученые разрабатывают как философию сотрудничества, партнерства, консолидации. Проблематизирование диалога как философской проблемы начинается еще в фальсафа. В современных мусульманских направлениях диалог как проблема раскрывается в нескольких аспектах: религиозный диалог; политический диалог; диалог цивилизаций; диалог Восток – Запад; диалог Я – Другой.

Если в диалогической философии Запада проблема диалога Я – Другой обозначена как «логическая», «феноменологическая», «коммуникативная», «герменевтическая» (М. Бубер, К. Барт, Эбнер, Бахтин и др.)\*\*, то в мусульманской философии диалог представлен как экзистенциальная и коммуникативная проблема. Например, диалог в концепции С.М. Хатами является одной из главных проблем современного мира. Его работа «Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию» раскрывает принципы созидания диалога между религиями, странами, цивилизациями.

---

\* См.: Хамис Самира. Два философских течения на арабском Востоке: логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда и экзистенциализм Абдурахмана Бадави // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Выпуск 11. – СПб.: Санкт-Петербургская философское общество, 2002. – С. 241–251; Антропология. web-кафедрa / webmaster@antropology.ru

\*\* См.: Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Книжный Дом, 2001. – С. 229, 250.

Проблема диалога в современной мусульманской философии фундирована глобальными проблемами нашей современной реальности: противостоянием Востока и Запада; экологическим кризисом; мировым финансовым кризисом; духовно-нравственным кризисом. В этих условиях, как считают современные мусульманские философы, необходимо конструирование диалога во всех сферах социально-политической, экономической, культурной онтологии. Выход из духовного кризиса – более важная задача, нежели выход из финансового кризиса, считают мусульманские философы. Преодоление духовного кризиса возможно совместными усилиями человечества на пути взаимного диалога.

Муххамад Икбал (1877–1938) – индо-пакистанский философ-реформатор, обосновывавший философские основания проблем: свободы воли; творческой инициативы; гуманизма; единства знания и веры – считал, что проводимая западными философами идея активности субъекта, преобразовывающего мир, является онтологическим основанием для того, чтобы человек осуществил в мире свою индивидуальную концепцию жизни.

В философской антропологии М. Икбала очень важное место занимает проблема совершенного человека. На эту концепцию совершенствования человека повлияла, конечно, суфийская модель «аль-инсан-аль-камил». А также, как считает известный востоковед М. Степанянц, его концепция совершенного человека была создана под влиянием ницшевского учения о сверхчеловеке. Кстати сказать, как и многие мусульманские философы, он находился и под влиянием А. Бергсона, что, собственно, просматривается в основном его произведении: «Реконструкция религиозной мысли в исламе».

Мусульманские философы, раскрывая предмет философии, ставят вопрос о «чтойности» философии. В учениях таких мыслителей, как М. Мотаххари, проблема и задачи современной философии проясняются через проблему человека и соотношения знания и веры. Для прояснения этого вопроса они по-новому осмысливают весь историко-философский процесс, в том числе, и исламскую философию. В работе Мотаххари «Философия и калам» сквозь призму исламской парадигмы освещаются этапы становления философии, духовные исламские направления. Особое место в этой книге отводится теории познания: объективному и субъективному (рассудочному) методам познания, анализируются категории причины и следствия, необходимости, возможности и всевозможности, веры и знания.

Эта работа раскрывает смысл такого направления в исламе, как калам и его позитивное значение в преподавании современных спецкур-

сов по религиоведению, исламоведению, исламской антропологии. Все современные мусульманские мыслители занимаются вопросами методологии науки, соотношением религии и науки, разрабатывая концепцию их синтеза. Как, например, Сейид Хусейн Наср, открывший целое направление для исламской современной философии.

Итак, современная мусульманская философия, представленная различными направлениями, открыла и открывает перспективу диалогической коммуникации Востока и Запада, в которой существует онтологическая необходимость. Философы мусульманского мира всегда стремились к такому диалогу, ведь уже представители классической фальсафа – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Халдун – совершили «диалогический поворот» к христианскому западному миру, открыв античный научно-философский диалог, ставший восточно-западным диалогическим проектом – прорывом в будущее. Философы Востока и Запада, занимаясь проблемами бытия и познания, этики и эстетики, вряд ли заботились о сохранении восточной (западной) идентичности, их гораздо больше заботила проблема сохранения человеческой (нравственной) идентичности и проблема понятия чистого, трансцендентного истока, откуда приходил человек и куда он возвращался. Одними из очень важных вопросов поэтому для мусульманской философии являются вопросы о бытии и о смерти, о пределах и о беспредельном, которые были поставлены в мусульманском экзистенциализме, который так же, как и другие направления современного философского мусульманского дискурса, появились в контексте диалогической философии.

Современные философские исследования проходят под знаком пристального обращения к философским системам Запада (со стороны философов Востока) и философским системам Востока (со стороны философов Запада). Компаративистика заглянула так глубоко, что уже не требуется логического обоснования для сопоставления даже не очень сопоставимых философских взглядов. Большое количество работ, посвященных сопоставительному анализу известных западных и восточных философов, раскрывает пути Востока и пути Запада в прояснении экзистенциальных и антропологических проблем, в особенности, соотношения знания и веры. Так, например, ряд работ известного российского ученого М.Я. Корнеева посвящен прояснению различий и единства в решении вопросов о бытии, о человеке, о его экзистенции в философских учениях Мартина Хайдеггера и известных мусульманских ученых – Мохаммеда Азиза Лахбаби, представителя мусульманского персонализма, и Абдуррахмана Бадави, мусульманского экзистенциалиста. Корнеев считает, что

сопоставление взглядов М. Хайдеггера и М.А. Лахбаби представляется текстовым пространством, творящим встречу Востока и Запада. Можно сказать, что это диалоговое текстовое пространство развивает дискурс философии освобождения. Корнеев пишет, что «Лахбаби почти в каждом разделе своей книге упоминает Хайдеггера, приводит то или иное его положение и определяет к нему свое отношение... проблемным полем выступает вопрос о понимании бытия и его исторической судьбы» [1]. Лахбаби и Бадави, обращаясь к учениям таких западных мыслителей, как Мунье, Бергсон, Гуссерль, Дильтей, Шелер, ищут точки соприкосновения с философскими взглядами Хайдеггера, что, в свою очередь, необходимо им для понимания концепции бытия, соотношения знания и веры.

Почему именно Мартин Хайдеггер и его философия становятся для мусульманских мыслителей тем диалоговым полем, в пространстве которого разворачивается западно-восточный дискурс о бытии?

Сам Мартин Хайдеггер в своем учении был близок японской философии, о чем он, кстати, говорил и сам. Однако, его отношение к исламскому Востоку до сих пор еще не выяснено. Хотя известно, что знаменитая «Энциклопедия ислама», выходившая с 1913 по 1936 г. в Германии, вряд ли могла упустить этот вопрос, ведь в издании принимали участие самые знаменитые востоковеды, если не лично, то через их статьи и работы. И такой мыслитель, ученый, как Хайдеггер, наверное, выразил к этому событию свое отношение. Более того, ведь именно в Германии очень глубоко изучались труды мусульманских ученых и философов. М.Я. Корнеев, кстати, находит сходство биографий Мартина Хайдеггера и некоторых исламских философов, например, С.Х. Насра: «Мы имеем в виду ректорство Хайдеггера в 1933–1934 годах, так называемое «нацистское дело» Хайдеггера, его доклад «Университет в национал-социалистическом государстве» в конце ноября 1933 года, его отстранение на несколько лет от преподавательской деятельности после поражения гитлеровской Германии. Наср, разумеется, не мог иметь в данном контексте никаких аналогий. Однако, и в его жизненном пути были значительные повороты. Дипломированный доктор наук, получивший это высокое научное звание в одном из ведущих университетов не только США, но и мира – в Гарвардском университете – по возвращении в Иран... становится ректором, ...а буквально накануне исламской революции в Иране в 1979 году был назначен директором Иранской шахской академии философии» [2]. Именно Наср способствовал развитию иранского хайдеггерства (А. Факрид). Хайдеггер – величайший мыслитель ушедшего столетия, является философом, который пробуждает в человеке стремление к

вопрошанию о самом себе, соотнося это вопрошание с предельными смыслами бытия. Именно Хайдеггер, никто другой, самый глубокий мыслитель, соединивший метафизику Запада и Востока.

Компаративная философия сегодня занимается не столько проблемой синтеза восточных и западных концептов, сколько проблемой поиска единого смысла, обретаемого в диалоге культур-философских различий. Вот что пишет известный российский ученый А.С. Колесников: «Трудность разграничения «Востока» и «Запада» коренится в самой нерасторжимости общечеловеческой истории, культуры и философии. Культуры эти неоднородны по своему содержанию, с разными типами мировоззрения. Восточная логика, в отличие от западной, не требует соблюдения закона исключенного третьего... Взаимопроникновение Запада и Востока – один из важнейших динамических элементов их культуры... Феномен христианства, лежащий у водораздела древности и средневековья, оказался синтезом интуиций, умозаключений и социальных навыков всего Среднеземноморского ареала и сопредельных ему регионов – и восточных, и западных, отчасти он оказался временным снятием антитезы Запад – Восток. Об этом писали такие авторы, как Абд-Ар-Разак Мустафа – во «Введении к истории исламской философии», Бадави Абдуррахман – в работах «Роль арабов в формировании европейской мысли» и «Греческое наследие в исламской культуре» [3].

Хайдеггеровская философия является открытой для философии Востока. Как известно, в 1969 г., когда Хайдеггер был еще жив, прошел международный симпозиум, посвященный 80-летию мыслителя: «Хайдеггер и восточная мысль» в Гавайском университете. В обращении к симпозиуму М. Хайдеггер писал: «Мне представляется делом исключительной важности вступление в диалог с мыслителями, представляющими восточный мир» [4].

Философы Востока и философы Запада стремились в Германию, дабы впитать живительной силы философии. Так было с А. Бадави и Хосе Ортегой-и-Гассетом, слушавшими лекционные курсы Когена, Наторпа. Мусульманские философы XX в. (как уже отмечалось) находились под влиянием идей Анри Бергсона и Мартина Хайдеггера, поскольку именно в их философских идеях они видели созвучие и сопричастность своему вопрошанию о бытии, о смысле собственной жизни.

В современную эпоху глобализации все прежние представления о знании и вере снимаются – согласно новой логике видения существа человека сквозь призму существующей логической напряженности нашей реальности. Человек в классической философии с позиций метафизики понимался как некая метафизическая идея

целостности. Постметафизика подвергла критике практически все и, в том числе, проблему целостности человека. Философский дискурс современности возвращает нас опять в прошлое, поскольку все философские системы вновь поднимают вопрос о целостности человека. Идея целостности человека невозможна без Бога, иначе человек фрагментарен, как «клип», созданный из разных эклектических кусков, собирающихся для демонстрации бессмысленного бытия. Представители современных философских систем (постмодернисты) считают, что вообще нет никакого смысла бытия, а человек – всего лишь эмпирическое существо, пребывающее временно в этом лишенном смысла бытии мира. Кстати, и в позитивизме человек, как конечное существо, лишен права вопрошать о самом себе с позиции Вечности. Но, сколько бы не говорили о смерти Бога, о смерти Бога как Автора, человек – все равно есть существо, вопрошающее о смысле своего бытия.\* Практически всегда альтернатива Восток – Запад была установкой как на снятие этого вопроса, так и наоборот.

Мусульманский экзистенциализм, основоположником которого считается Абд-ар-рахман Бадави, это особая, очень яркая страница в современной мусульманской философии. Бадави владел немецким, французским языками. Им переведено множество философских фундаментальных сочинений. Разносторонний мыслитель, автор работ по истории исламской и европейской философии, логике, философии науки, философии языка. Известно, что А. Бадави изучал философию в Германии, находился под большим влиянием философии М. Хайдеггера.

В 1941 г. он защищает магистерскую диссертацию «Проблема смерти в экзистенциализме». Вскоре защищает докторскую «Время в экзистенциализме» в Каирском университете. А. Бадави считал, что экзистенциализм как философское учение истоками уходит в фальсафа и суфизм, особенно это относится к проблемам, поставленным в контексте религиозной антропологии.

Экзистенциальные проблемы, которые раскрывает А. Бадави: проблема времени и бытия; проблема смерти; проблема страха; проблема Я – Другой.\*\*

---

\* См.: работы М. Хайдеггера.

\*\* См.: *Хамис Самира*. Два философских течения на арабском Востоке: логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда и экзистенциализм Абдурахмана Бадави // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Выпуск 11. – Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 241–251; Антропология. web-кафедра / webmaster@antropology.ru

Феномен смерти в учении Бадави раскрывается в пограничной ситуации: смерть – как онтологическая проблема и смерть – как препятствие для свершения своей онтологической со-бытийности и самости. Знаменитое хайдеггеровское «влечение к смерти» Бадави трактует как неизбежность и индивидуальное личностное событие. Бадави раскрывает феномен смерти как трагедийное, постоянное мироощущение человека. Опора на философские учения Ибн Сины и суфийские тексты о том, что человеку подвластно разрешить все проблемы, «развязать все узлы», кроме одного, «узла смерти», приводит его к пониманию того, что смерть – феноменологическая, психологическая проблема. Человек не успевает раскрыть до конца свою уникальность. Трагическое мироощущение присуще каждому человеку. Однако, чем выше у человека способности, считает А. Бадави, тем более трагично его мироощущение.

В связи с феноменом смерти Бадави поднимает проблему одиночества как способ некоммуникации с миром. Поставленная им проблема одиночества еще глубже раскрывает трагическую рефлексию человека. Бадави считает, что человек одинок по своей сути. Это одиночество – его онтологическая характеристика. Он появляется на свет один и уходит один. Жизнь и смерть – два величайших события для человека. Ни то, ни другое не зависят от его воли. Появляется человек на земле и уходит. Краткий миг экзистенции, данный ему Богом, человек должен прожить в максимальном творческом порыве.

Творчество – свобода и смысл человеческой экзистенции. Бадави анализирует в своих сочинениях труды С. Киркегора, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра, особенно рассматривает такие концепты, как «воля к жизни», «воля к власти», «страх и надежда», «отчаяние». Концепты Киркегора Бадави находит созвучными феноменам суфийских макамов: хауф – страх, тауба – раскаяние, амал – надежда. Проводя параллели в их истолковании, А. Бадави приходит к философскому обоснованию феноменов отчаяния, веры, надежды.

Экзистенциалы: тревога, страх, отчаяние, страдание, свобода. А. Бадави раскрывает с позиций исламской онтологии, пытаясь выработать некую оправданную концепцию человеческой экзистенции. Интересна постановка А. Бадави проблемы индивидуальности, Я через проблему коммуникации Я – Другой. Исходя из текстов Корана о том, что человек достигает подлинной коммуникации лишь с Богом, Бадави тоже считает, что проблема общения в мире с Другим не может быть подлинной.

Человек по своей природе некоммуникативен – в том смысле и значении коммуникации, на которую его обрекает мир: поверх-

ностное общение; общение ради общения; общение ради выгоды; общение для достижения каких-то целей; общение принудительное; общение, принуждающее к диалогу.

Все эти формы общения заставляют человека жертвовать своим временем, своей свободой, своей жизнью, которая слишком коротка. Общение с Другим, провозглашенное в Коране, как общение с равным, по сути дела, остается за пределами подлинного общения, ибо нет этой равности.

В целом, Бадави трактует диалог с Другим в мире как невозможное событие, поскольку он репрессирует индивидуальность. Открывая же, подлинная коммуникация выстраивается в контексте понимания божественной заданности человека; божественного смысла жизни; понятия такдира.

В связи с этим А. Бадави раскрывает проблему отчуждения человека в мире и говорит о коммуникации как неподлинном бытии человека.

Бадави считал, что, чем выше культурный уровень человека, тем сложнее ему коммуницировать с Другим (имеется в виду подлинная коммуникация). Проблема культуры и человека становится важной в его исследованиях, как и вообще для всего мусульманского экзистенциализма. Как известно, экзистенциальные мыслители подвергли радикальной критике культуру, как вносящую деформацию в связь человека с бытием. Культура со всеми ее обязательными всеобщими нормами, с точки зрения экзистенциальной философии, есть мир ложных стереотипов и ценностей, которые необходимо преодолеть, если мы стремимся к самоосуществлению себя как открытого проекта. Экзистенциализм, представленный различными мыслителями, позиции которых существенно различаются друг от друга, все же един в нежелании формировать иную подлинную культуру, ибо всякая культура есть обобщение и насилие над уникальным, индивидуальным бытием человека. Поэтому проблематизация культуры в экзистенциализме представляет собой прояснение основ культуры и ее разоблачение. Культура рассматривается в перспективе прояснения человеком уникального смысла своего бытия, как препятствие, как то, что мешает человеку выявить спонтанные потребности.

На критику экзистенциализма, что он представляет собой бегство от существенных проблем человеческой жизни, что он проповедует изоляционизм, талантливо ответил Ж.-П. Сартр своей работой «Экзистенциализм – это гуманизм». Бадави, анализируя творчество Ж.-П. Сартра, тоже раскрывает смысл гуманизма подлинного и неподлинного. В своей концепции гуманизма А. Бадави более близок

М. Хайдеггеру («Письмо о гуманизме»). Как и Хайдеггер, Бадави считает, что гуманизм историчен. Однако только религиозный гуманизм может быть вне исторического контекста. Под религиозным гуманизмом А. Бадави понимает исламский гуманизм. В связи с проблемой гуманизма Бадави поднимает проблему диалога с Другим, диалога ислама и христианства, диалога культур Востока и Запада.

Проблема диалога культур как проблема перспективы бытия человека для мусульманского экзистенциализма представляется проектом развертывания процесса отчуждения и универсализации средств подавления человека. Диалог культур оказывается диалогом по поводу усиления мира отчуждения. А диалог как событийность человека – принципиально отличен от проблемы диалога культур. Таким образом, коммуникация человека как культурного существа представляется процессом отчуждения. Еще раз отметим, что проблема диалога культур для экзистенциализма представлялась тупиковой, и по мере распространения экзистенциального учения в среде интеллигентов все более росло убеждение в скрытой угрозе этой проблемы для самобытного существования человека.

Бадави считает, что диалог возможен только с Богом. В более поздний период своего творчества он прорабатывал идею диалога с Другим в мусульманском экзистенциализме как идею коммуникативного сотворчества, в котором должны раскрываться индивидуальности. Бадави проблему индивидуальности раскрывает в бытии и во времени. Подлинное бытие – это бытие индивидуального человека, которое распродмечивается во времени. Человек должен реализовать свою индивидуальность как уникальное событие во времени. Реализация самого себя как со-бытийности осуществляется как реализация исламской со-бытийности посредством разума, интуиции, творчества как логики напряженности.

Хамис Самира – известный современный философ – считает, что А. Бадави в познании подлинного бытия создал новую логику – «логику напряженности и созидательного разума».

События 1944 года, когда А. Бадави пишет свои работы по экзистенциализму, ставшие впоследствии знаменитыми в мире, насыщены и исключительно трагичны: Вторая мировая война, переделы собственности, освобождение и оккупация, депортации разного вида, наконец, ордонанс в Алжире, получение женских избирательных прав во Франции, нормандская операция, поражение немецкого восточного фронта, убийство в Освенциме за один день (28 июня) – 24 тысяч человек, убийство Э. Тельмана, победа Рузвельта на вы-

борах в США, гражданская война в Греции, выявление роли ДНК в проблеме наследственности, появление термина «геноцид», гибель Экзюпери и Мусы Джамиля.\* Социально-политическая и культурная жизнь Египта насыщена не менее, особенно философская жизнь. В духе времени появляются и два других, не менее знаменитых направления в исламском мире: логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда и мусульманский персонализм М.А. Лахбаби, которые также будут играть большую роль в становлении нового арабского мироотношения и к собственно арабскому взгляду на себя.

Поскольку логический позитивизм соответствовал образу жизненной реальности, где была необходима не тоска по утраченным идеалам, а логика действия в мире и изменение самого себя, то нашлось много представителей такого мировоззрения, что, впрочем, не мешало экзистенциально настроенной интеллигенции вести собственные поиски в метафизическом дискурсе. Бадави, например, считал, что просто необходимо возвращение метафизики в русло человеческой экзистенции, только она способна возвысить человека и прояснить его истинную (человеческую) сущность.

Философия экзистенциализма на арабском Востоке возникает также в контексте итогов Второй мировой войны, проблемы самоидентичности, частичного разрыва с традицией. Первая волна экзистенциализма, выявившаяся на фоне социально-политических разочарований в панарабской идее, синтезе восточно-западной диалектики, обозначила два направления: французской версии экзистенциализма и арабской. Вторая волна в связи с египетско-израильским конфликтом (1967), окончившимся египетским поражением при правлении Г.А. Насера, заставила арабских экзистенциалистов искать новый экзистенциальный путь самоопределения человека.

В работе Лям' аль-Муты «Философия современного человека» раскрыта идея о необходимости нахождения философией диалога Востока и Запада в едином интегральном понимании мира, которое, возможно, содержится в современных философских направлениях. Таким направлением становится экзистенциализм.

Абд-ар-Рахман Бадави – самый известный экзистенциалист Мусульманского Востока, жил и творил в переломные для Египта времена. Египет XX века, не говоря уже о XXI столетии, время удивительных перемен: национально-освободительное движение, идеология «Братьев-мусульман», революция 1952 г., течение арабского социализма, палестинский кризис, арабо-израильский конфликт, правление и от-

---

\* См.: интернет ресурс. Кругосветная энциклопедия.

речение Фарука, правление Г.А. Насера, Х. Мубарака. Абд ар-Рахман Бадави и сам вел активную политическую жизнь, был членом египетской партии «Аль-фатах», принимал участие в разработке основ Конституции Египта 1953 г., сочетал преподавательскую и исследовательскую деятельность в университетах Египта, Тегерана, Кувейта, Ливана. Изучал глубоко работы Ж.-П. Сартра, которые имели большую популярность в интеллектуальных кругах арабского общества. Целая плеяда известных арабских ученых также, как и Бадави, находили созвучие своей «интеллектуальной напряженности» с идеями французских и немецких экзистенциалистов. Бадави и его философская школа становятся центром изучения экзистенциализма и центром, определившим развитие различных направлений арабского экзистенциализма. Под влиянием идей Бадави появляются такие работы, как «Философия христианская, философия мусульманская и экзистенциализм» Р. Хабаши, «Экзистенциальная философия» Закарии Ибрахима, «Философы-экзистенциалисты» Абд аль-Азиза и другие. Переводились интенсивно работы Сартра, Камю, Симоны де Бовуар.

Философские течения в XX в. на исламском Востоке были фундированы различными идеями: синтезом философии и науки Востока и Запада, неприятием западного образа мысли и вообще западной модели культуры и жизни, разрывом с собственной традицией, укоренением и обоснованием только арабской, чистой традиции. Все это выразилось в таких течениях, как исламский позитивизм, мусульманский персонализм, философия джуванийя, (Осман Амин), кораническая философия (М. Джамиль), философия равновесия (Беннаби), культурологическая концепция философии (аль Джанаба), философский проект освобождения от господствовавшего представления о традиционной незыблемости Востока, о неготовности этой (восточной) традиции к переменам XX столетия. По сути дела, А. Бадави, как и Нисида Китаро (японский философ-экзистенциалист), стремились к тому, чтобы репрезентировать философию мусульманской (восточной) и японской сущности в мировом культурном пространстве, показывая ее прошлое, настоящее и будущее. Феномен восточной сущности, по своему понятию, был внутри самого себя уже феноменом свободы, но условия реализации его были связаны с социально-экономическими событиями исторического процесса, что, собственно, приводило к глубокому рефлексивному опыту о свободе как пути самосохранения метафизически свободной личности. В одно время А. Бадави даже пытается отойти от традиционного исламского понимания свободы, проектируя собственный вариант «теологии освобождения», идеи которой он частично реали-

зует в работе «История атеизма в исламе», вышедшей в 1944 г. Кстати, в Египте на эту работу были введены запретительные санкции, поскольку она, в целом, противоречила египетской социально-политической доктрине того времени. Надо сказать, что в 1940–1960 гг. Египет находился в ситуации, с одной стороны, модерна, с другой – в поиске собственного пути, сохранившего бы «самость», «самобытность», которая органично могла «вписаться» в современные реалии.

А. Бадави в этом поиске пересматривает культурное наследие прошлого, раскрывает для себя с новых позиций истоки великого прошлого, пытаясь осмыслить вообще феномен духовного культурного наследия, которое необходимо нести не как бремя великой цивилизации, а как опыт, позволяющий раскрыться настоящему и дать надежду будущему. Критикуемый традиционалистами за явную научную позицию в герменевтике исламской философской мысли прошлого, Бадави стремится доказать идею рациональности, пронизывающей исламское духовное наследие, именно в ней находя ту концептуальную идею, которая свяжет Восток и Запад, снимет порой слишком преувеличенную дихотомичную парадигму Запада и Востока. Однако, он считал, что в духовности Востока существует соединение рационального и иррационального, знания и веры, абсолютистского разделения не существует. Конечно, философы прошлого стремились подчеркнуть рационально-логический смысл вещей и их интерпретацию, в то время как, например, суфизм раскрывал смысл времени и бытия вещей в другой форме – мистическом, интуитивном опыте.

Существующее мнение об иррациональности восточной философии сегодня, вряд ли, может быть абсолютно утвердительным, поскольку исследования в области средневековой мусульманской философии, например, показали объективно наличествовавшую логико-аналитическую традицию, осуществленную в восточном перипатетизме, в китайской философии – конфуцианстве и легизме, в японской – философии тайке-ну. Да и вообще, позиционирование исключительно рационализма или иррационализма для восточной философии не является той жесткой необходимостью, которая укоренилась в европейской философской традиции. Известный ученый Е.А. Торчинов в работе «Пути философии Востока и Запада» отмечает, что «сама многовековая направленность западной мысли на внешний мир, что выразилось не только в характере европейской философии, но и в типе науки, сформировавшейся на Западе, является неким априорным препятствием к осознанию важности исследования всех аспектов сознания (за исключением его познавательной функции, ставшей объектом таких почтенных областей философии,

как гносеология и эпистемология). Конечно, на Западе всегда были мыслители (от Платона и Плотина до Шопенгауэра), которые рассматривали самопознание и интроспекцию как путь к истинному познанию истинно-сущего, но их подход, как правило, не выходил за рамки гносеологического паттерна» [5]. Бадави также считал, что рациональное и иррациональное в философии Востока переплетается в единую мировоззренческую и мироотношенческую модель, основывающуюся на рациональном и мистическом опыте. Как отмечалось выше, А. Бадави пытался создать свой вариант экзистенциальной философии, понимая, что всякая философия в конце концов – личностна. Потому он и искал отражение, отклик собственным идеям в работах классической философии, французских и немецких экзистенциалистов. Философия экзистенциализма – это философия человека, которая, как ни одно из других направлений философской мысли XX столетия, поставила в центр философских вопросов проблему экзистенции человека знания и веры. Что было важнее этого? А. Бадави считал, что истинным вопросом философии может быть только вопрос о человеке, о его бытии и времени, в котором он живет, о его вере и знании. Бадави изучает западную философию, находится под сильным впечатлением работ Ф. Ницше и А. Бергсона, открывает для себя экзистенциальные труды С. Киркегора, но, самое главное, Анри Бергсона, который вновь заявил о насущной необходимости введения метафизики в дискурс о человеке. Бадави высоко ценил идеи творческой эволюции Бергсона, жизненного порыва к миру, развития творческой активности во всех сферах человеческого опыта: практики, интуиции, а, особенно, его идею о творческом сотрудничестве и диалоге с миром. Путь Бадави к экзистенциализму последователен: от классики к неклассике. Бадави подробно изучает одно из очень важных направлений в неклассической философии – философию истолкования такого феномена, как жизнь, который во всех своих сочинениях он будет рассматривать как самый важный философский концепт.

Для философии жизни, в общем-то, необходимо сказать, был характерен релятивизм – как в истолковании философствующей жизни, так и в способе философствования. Могла ли философия жизни предложить удовлетворительную концептуальную целостность? Динамика самого предмета – жизнь – ее неопределенность – не могли получить свершения в определении устойчивой основы жизни. Экзистенциализм же попытался придать большую ясность стихии философии жизни, обратившись к человеку, ищущему опоры в своей индивидуальной жизни в своей вере. Бадави из всех направлений

выбирает экзистенциализм и настаивает на хайдеггеровской версии понимания жизни-бытия отдельного человека.

Хотя, как нам известно, Хайдеггер отказался от своей приверженности к экзистенциальной философии, определяя фундаментальную онтологию *Dasein* как путь к преодолению бытия, а не как выражение стремления остановиться в рамках и границах антропоцентризма. Кстати, Болльнов говорит, что «экзистенциальная философия есть пролог к углубленному пониманию философствования, но еще не сама философия, и это видно потому, что философия всегда выходит за пределы экзистенциализма».\* А. Бадави в своем обращении к экзистенциализму видел поворот к решению проблемы человека через его истолкование мира, поскольку экзистенциализм решителен в настаивании на том, что объяснение мира есть истолкование существа человека, поскольку мир есть мир человека. И не из человека вообще, а из перспективизма индивидуального существования (*Contra* Гегель). Причем, не из сущности человека, а из его реального существования, ибо «сущность человека» также представляется вариантом отчужденного образа человека. Сущность отчуждения – отчуждение сущности человека, поэтому толковать человека в перспективе обретения сущности, значит, рассматривать его в перспективе отчуждения. Болльнов четко подмечает, что «существующий мыслитель (Киркегор) – это тот, чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями его жизни, иначе говоря, чье мышление не является самоцелью, а находится на службе его существования. Абстрактный мыслитель мыслит, исходя из чисто теоретической позиции и потому в своем познании остается беспристрастным». Эта позиция беспристрастности, провозглашенная когда-то античными стоиками и знаменитым Спинозой, который выразил ее в позиции абсолютного наблюдателя, не была приемлемой для экзистенциализма вообще, а, в особенности, для А. Бадави, стремившегося через экзистенциальную философию изменить мир.

Бадави была близка и позиция Киркегора, считавшего, что «обобщающая мысль в существовании находится в чужой среде», а такое мышление неспособно для решения противоречий единого существующего. Позиция Киркегора была близка уже позднему Бадави, настроенному на волну религиозного экзистенциализма, а в его ранний творческий период он находился на перепутье идей философии жизни и экзистенциализма, проводя сравнительный анализ главных

---

\* См.: Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001.

концептов в этих направлениях.\* Конечно, философия жизни выразила стремление отказа от спекулятивной философии и вернула философствующий разум самой жизни, но ведь об этом же говорил и Фейербах. Непонятно, что философия жизни понимает под жизнью: то ли своеобразие каждой жизненной формы, которая неразстворима в абстрактных понятиях, то ли некую всеобщую витальность, которая проявляется во всех особенных жизненных ситуациях.

Киркегора возмущает в спекулятивной философии то, что она объясняет жизнь человека вообще и не может проблематизировать и прояснить жизнь вот этого, действительного индивидуума. Основание безразличия Киркегор увидел в позиции отчужденного разума. Действительно, имеет ли значение интерпретация понятия «Жизнь» вообще? Для человека, для отдельного человека не может быть ничего важнее проявления смысла собственной, индивидуальной жизни. Возможно, поэтому философия жизни, несмотря на ее влияние на философский дискурс XX столетия и на философию А. Бадави, в частности, все же не смогла стать тем учением, ответившим на духовные вопрошания интеллектуалов вроде Бадави.

Если философия жизни все же полагала возможным, что мысль способна выразить жизнь, то экзистенциализм вообще отрицает такую возможность, видя в мышлении стремление к редукции, ибо мышление вообще не способно понять единичное, индивидуальное. Экзистенциализм был определен стремлением выработать философию из собственного бытия человека, а не формулировать вопросы об этом бытии интересами абстрактного мышления, которое вопрос об истине сводит к проблеме систематической связи. Экзистенциализм же понимает существование и не в духе прагматического человека, который занят преимущественно суетной стороной жизни. Экзистенциализм далек и от прояснения заботы множества людей, которые обременены своими повседневными проблемами, он направлен на прояснение событийности индивидуальной жизни. И здесь выясняется, что экзистенциализм дистанцируется и от человека «философии жизни». Человек «философии жизни» – это также неподлинное бытие, анонимное. Вспомните Альбера Камю, говорившего, что даже лицо любимой женщины вдруг выражает нечто чуждое. Даже этические нормы также могут обнаружиться как чуждые внутренней структуре человеческой экзистенции. Экзистенциальное переживание мира – одно из главных составляющих филосо-

---

\* См.: Новейший философский словарь. – М., 2003; Работы О.Ф. Больнова. Философия экзистенциализма. – СПб: Лань, 1996. – 222 с.; O.F. Bollnow. Existenzphilosophie.

фии экзистенциализма А. Бадави. Это переживание не имеет ничего общего с глубокими личными, полуобморочными состояниями, это переживание – напряженное, исполненное вопрошанием о сокровенности бытия, о предельности и вечности человека, о пределах его веры. Болльнов отмечает, что «не следует путать мистицизм с экзистенциализмом, ибо речь идет не о слиянии с Богом, а с обнаружением страха и отчаяния, т. е. чуждости всего и вся».

Бадави, как и представители экзистенциализма – Сартр, Камю, Пруст – также считал, что для понимания индивидуальности бытия необходимо отвлечение от всего неподлинного. Но это, в свою очередь, является необходимым не для созерцательности жизни, а для обретения решимости к бытию. Созерцательность жизни, которая была, как считал Бадави, неотъемлемым компонентом бедуинской (номадической) философии, по которой он иногда ностальгировал, часто говоря о самом себе, что он бадау'и (бадави) – кочевник, номад, неактуальна сегодня, поскольку в современном мире необходима «логика напряженности» и «логика действия». Это и есть переход к подлинности существования. Переход к подлинности существования осуществляется не эволюционным путем, а решительным отказом от неподлинности.

Кстати заметить, решительным отказом от неподлинности. Философия современного мусульманского мира представлена знаменитым направлением философии революции, смысл которой заключался в коренном преобразовании онтологической сущности человека современности. Один из главных экзистенциалов – это сама экзистенция. Экзистенция – это не отвлечение и не изоляция от мира, ибо человек есть бытие в мире, он фундаментально связан с миром, ибо он есть бытие в мире. Вот почему именно Мартин Хайдеггер станет для философского учения Абд-ар-Рахмана Бадави – учителем экзистенциализма (как бы Хайдеггер не отрекался от экзистенциализма). Хайдеггеровское понимание бытия и человека было созвучным традиционализму и модерну. Экзистенция человека сложна, ибо мир представляется чуждым, опасным, иррациональным. И не все, что иррационально в человеке, есть экзистенциальное. Иррационализм, как считал Болльнов, критикует рационализм за примитивизм и неспособность постичь конкретное, а экзистенциализм к неподлинному относит и иррациональные порывы. Иррациональные способности также по себе являются прорывом к экзистенциальным структурам, которые лежат за пределами. Таким образом, экзистенциализм противоположен не только рационализму, но и иррационализму.\* Неподлинностью захваченной может быть и ирра-

\* См.: Болльнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. – Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 137–145.

циональное. Возможно, поэтому Бадави стремился найти в экзистенциализме – универсальность, которая могла способствовать пониманию целостности мира. Изучая глубоко суфизм, Бадави пришел к выводу об универсальности суфийского тариката, объединившего (частично) рационализм и иррационализм. Поскольку экзистенциализм не схватывается рациональными понятиями, то он близок и интуитивизму. Для чего Бадави вообще занялся экзистенциализмом? Это – вопрос, который очень часто ему задавали. Смысл своих экзистенциальных исканий Бадави видел не только в ответе на собственные личностные философские вопросы, но и в поиске диалогической модели сосуществования западного и восточного мироотношения и миропонимания. Человек не восточен и не западен, считал Бадави. Человек метафизичен, он живет в вере, он все время задается вопросами о смысле жизни и смерти, о бытии и о времени, о вечности и конечности. В культурах Востока и Запада содержится великий потенциал коммуникации, в которой человек нуждается, вне которой не перестает быть человеком. Экзистенциализм открывает глубинную структуру отношения к себе. «Я» есть отношение, которое, прежде всего, относится к себе (как это формулировал Киркегор), но это отношение есть отношение и к чему-то, безусловно, другому. Отношение, в котором экзистенция стремится за пределы себя и к себе как самобытной сущности.

Бадави задавался вопросами о смысле жизни, подлинной и неподлинной экзистенции. Смысл жизни заключается в осуществлении уникального синтеза конкретно-исторического целого. «Подлинность» и «неподлинность», как их различить? Достаточно ли для этого субъективной уверенности и убежденности? Предварительно нужно дойти до осознания своей предельной конечности, до собранности себя в этой конечности, в том числе, и бытии о смерти, в осознании которого человек осознает смерть как свою смерть.

В Великом Порядке и Разумности мира нет места человеку несчастному (Киркегор). Бадави пытался избежать фатальности в экзистенциализме, ведь мусульманских философов часто обвиняли в позиционировании фатализма. Знаменитая линия поведения в исламском контексте – иншаллах-машаллах – проецировала ведь не столько фатальность, сколько онтологическую надежду. Бадави стремился доказать это. Он вообще считал, что главная идея мусульманского экзистенциализма заключается в идее экзистенциальной коммуникации. Проблема одиночества, одна из главных в экзистенциализме, преодолевалась в мусульманской умме. Бадави поэтому вносил традиционные ценности мусульманской этики в экзистенциально-философский контекст своей философии. Совместное бытие, согласно

экзистенциализму в целом, всего лишь маскирует одиночество человека. Одиночество человек испытывает посреди совместного бытия людей. Но самое важное, что открывает для себя в экзистенциализме Бадави – это то, что посредством преодоления всего внешнего экзистенциализм осуществляет предмет своего философствования.

Экзистенциализм оказал колоссальное влияние на мировую культуру и философию XX в., и на западную, и на восточную. Так, например, арабские и японские философы XX столетия находили исходное начало и общность духовной традиции (арабской и японской) с экзистенциальным учением западных философов. Особенно это отмечали представители японского экзистенциализма направления киотской школы. Из известных современных направлений западной философии только экзистенциализму удалось раскрыть свой потенциал в контексте восточного мироощущения. Это связано, прежде всего, с тем, что мусульманская и японская философия направлены на экзистенциальную постановку проблемы человека: его свободы, знания и веры, «метафизической предельности», выбора, «вещности» и вечности, отчуждения не только в обществе, но в мире, в противостоянии миру. Существование и сущность человека еще в классической философии обозначили два подхода в философии человека: человек как проблема и человек – проблема для человека (которые обозначили экзистенциальную коммуникацию – Я – Другой. И знаменитый ат-Таухиди писал в эпоху Мусульманского Средневековья о бессмысленности человеческой экзистенции, о «бесстыдной прозрачности» зла и призрачности добра, о том, что человек стал проблемой для другого человека. Экзистенциализм в лице А. Камю, Ж.-П. Сартра и других представителей экзистенциальной философии, трагически поставивший проблему существования человека, снял «покровы» человека и без них он оказался таким хрупким, страдающим, бессмысленно живущим в мире, где нет сочувствия и сострадания.

Следует еще отметить связующую нить экзистенциализма и духовной традиции Востока – это удивительное эстетическое мироощущение, присутствие красоты в мире, что еще более усиливает трагизм мироощущения. Краткость бытия человека в мире заставляет испытывать экзистенциальную тоску по формам – образцам красоты, творимым божественной силой. Эстетическое наслаждение являлось неотъемлемой составляющей философии повседневности Востока. Мусульманские и японские экзистенциалисты видели в философии экзистенциализма – путь, в котором происходит снятие отчужденности Востока и Запада. Например, японский экзистенциалист Нисида Китаро в своем философском учении, под названием «логика баса», стремился синтезировать западную экзистенциальную парадигму с японской фило-

софией (тэцугаку), которая должна была представлять собой синтетическое, органическое учение даосизма, дзэн-буддизма и европейской западной философии (экзистенциализм, философия жизни). Нисида Китаро стремился к преодолению восточно-западного схематического разделения. Творчество Нисиды Китаро, как и А. Бадави, разворачивалось в эпоху нового времени для мусульманского Востока и для Японии. Бадави и Китаро свои тексты писали философским западным языком, возможно, в этом заключалось стремление «осовременить», модернизировать японскую и мусульманскую философию, сделать из нее комфортабельное чтение для западных интеллектуалов? А может быть, приблизить Друг к Другу? Впоследствии Бадави отойдет от этого преднамеренного западного стандартного философского набора и будет заниматься интерпретацией терминов и концептов, «родившихся» в метафизическом лоне исламского философского дискурса. Роднит эти две философские системы еще и главный контекст эпохи, развернувшийся в философии освобождения на Востоке, завершившийся постколониальной эпохой. Конечно, философия освобождения как историко-философский процесс представляется самым значительным философским событием для стран Латинской Америки, итогом которого стало онтологическое развертывание главных концептов «философии латиноамериканской сущности». Однако, суть философии освобождения и для Востока заключалась в высвобождении от тоталитарного западноевропейского стандарта о трансцендентной несвободе восточного человека. Философы Востока возвестили о необходимости реализации «восточной самости» в социокультурном пространстве современного мира. Философия экзистенциализма А. Бадави и Н. Китаро стала своеобразным синтезом духовных идей Востока и Запада, подтверждением тезиса об изначальном единстве в метафизическом бытии человека двух извечных ценностей – знания и веры.

### Литература

1. Корнеев М.Я. Хайдеггер и современная философия в странах мусульманского Востока // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – С.-Петербургское философское общество, 2001. – С. 221–256.
2. Там же // <http://antropology.ru>
3. Колесников А.С. Философская компаративистика в истории идей // Философский век. – Альманах 25. История философии как философия. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 11–28.
4. Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур // <http://lib.ru.ec>
5. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запретного. – Спб: Азбука – классика; «Петербургское Востоковедение», 2007.

### **Раздел 3**

## **ЗНАНИЕ И ВЕРА: ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО**

### **3.1 Духовный опыт казахского народа: концептуальная целостность матрицы «знание и вера»**

На повестке дня современных дискуссий, развернувшихся в сфере социально-гуманитарных наук, стоят вопросы духовного и интеллектуального развития человека. Кризис духовности, вызванный некоторыми негативными последствиями процесса глобализации, делает данную проблематику ещё более актуальной. Особенно значимым становится вопрос о соотношении религиозного мировоззрения и научного познания, который основан на важнейших составляющих духовности человека – знании и вере. Данная проблема активно обсуждалась в трудах мыслителей всех эпох, которые либо признавали примат одного над другим, либо стремились найти модель, гармонизирующую соотношение названных феноменов. Духовная жизнь общества в различные исторические периоды носила разный характер, который обуславливался особенностями разрешения означенной дихотомии. Следовательно, проблема соотношения знания и веры является актуальной для всех времен и имеет глобальное значение для всего человечества. Особенно остро встает необходимость разрешения данной проблемы на современном этапе развития общества, который характеризуется кардинальными трансформациями духовной жизни людей.

Вопрос о соотношении знания и веры в духовной жизни казахского народа имеет свою особенность. Исследование данного вопроса в контексте высокой динамики социально-культурных и духовных трансформаций общества в XXI в. приобретает особую важность для духовного возрождения нации, формирования духовного стержня народа в условиях быстро меняющегося мира.

Для конца XX – начала XXI вв. характерно активное проявление двух крупных, полярных общественных тенденций – с одной стороны, невиданное ранее развитие науки и техники, усиление роли научного знания и, как следствие – тотальная технократизация общества и рационализация мышления. С другой стороны, в последние десятилетия всё ярче и сильнее проявляется такое общественное яв-

ление, как религия, религиозное сознание, которое произрастает из феномена веры. Эти общественные феномены особенно характерны для постсоветского пространства, долгие годы отделённого от общемировых тенденций «железным занавесом».

Поворот общества к своим духовным корням не остаётся незамеченным и его элитой: сегодня редко какое-либо значимое общественное мероприятие обходится без участия религиозных авторитетов, политических и общественных лидеров. Например, Казахстан стал инициатором проведения у себя международных съездов представителей мировых и традиционных религий.

Сегодня в Казахстане, как и в других бывших союзных республиках, существенно изменился социокультурный статус религии. Согласно Конституции, Казахстан является светским государством, но это государство предоставляет религиозным организациям и объединениям свободу функционирования в установленном законом порядке. Светское государство не может не опираться на науку и научно-технический прогресс. Однако взаимоотношения религии и науки – не только в прошлом, но и в настоящем – далеко не всегда и не во всём толерантны.

Особенностью Казахстана является полиэтничность и поликонфессиональность населения. В настоящее время в республике действуют самые различные конфессии и деноминации – как традиционные, так и нетрадиционные. Наблюдается резкий рост количества мечетей и церквей, синагог и приходов. Увеличилось количество людей, в том числе молодого возраста, которые находят для себя смысл жизни в религиозной вере, в служении определённой религиозной системе. Вместе с тем, за последние десятилетия территория Казахстана стала своеобразной «площадкой» для различного рода новых религиозных направлений и движений. Широкое распространение получают различные «новые религии», ранее не известные, но уже распространившиеся по всему миру.

С точки зрения общественной стабильности и экономического развития общества, религиозная вера не всегда играет положительную, объединяющую и (или) созидательную роль. В этом отношении немаловажно понимать корни таких деструктивных явлений, как религиозная нетерпимость и фанатизм, а также определить некоторые ориентиры для правильного национального выбора между натиском различных религиозных и идеологических течений, использующих в своих целях духовную компоненту человеческой сущности.

В быстро меняющемся мире важно не потерять нить преемственности поколений, духовно-нравственные ориентиры, национальную

идентичность. В эпоху глобализации, формирования единых рынков товаров и услуг, господства универсальных потребительских стандартов, эти проблемы актуальны для многих стран; они неоднократно поднимались у нас в средствах массовой информации, особенно в публикациях казахоязычных авторов.

В тюркский период истории были заложены основы определенного мировосприятия, мироотношения казахского народа. Отношение к миру на данном этапе строилось на основе антропо- и социоморфизма. Окружающий человека мир воспринимался по образу и подобию устройства человека и общества. Весь мир для него представлял как живой и одушевленный и организованный в могущественное сообщество, общину, аналогичную той, в которой жил человек. Поэтому здесь не могло быть отношения к действительности согласно логике «субъект – объект». Это было отношение субъекта к субъекту же, но более могущественному. Окружающая человека природа представлялась ему населённой многочисленными добрыми и злыми духами в облике камней, ручьев, деревьев, гор и т. д. Со всеми ними он в целях своего выживания должен был вступать в самые различные отношения.

Главной формой общественного сознания на данном этапе была мифология, представлявшая систему разнообразных мифов, основными среди которых были космогонические и антропогонические. Их сюжеты разыгрывались в специальных ритуалах. Вся жизнедеятельность общественного целого имела два уровня – сакральный и профанный. Доминирующим был первый уровень, так что и жизнь в профанной сфере во многом осуществлялась под знаком сакральной.

Помимо ритуалов, в которых инсценировалось содержание мифов, жизнь человека данной эпохи была насыщена разными культурами, которые, как правило, были связаны с сезонными ритмами природы, подчиненными хозяйственной жизни людей. На знании, выработанном в трудных условиях кочевого образа жизни, лежала печать анимистического и антропоморфного отношения к миру – данное знание было пропитано этим отношением и выделить его в чистом виде мы можем лишь в нашей абстракции. Человек данной эпохи, даже совершая сугубо практические, хозяйственные действия, облакал их в ритуальную оболочку: совершал обряды, произносил заклинания и т. д. В арсенале этого знания существовали не только положительные знания, в нём существовала ещё и масса эзотерических знаний народа.

Конечно же, в этот период истории люди были далеки от комплексного знания внутренней сущности и закономерностей разви-

тия мира, от построения целостной законченной картины мира. Но у них уже имелось интуитивное постижение основ бытия и ощущение присутствия Единой космической реальности. Интуитивное постижение целостности мира, которое находило место в религиозной системе тенгрианства, указывает на наличие духовной веры как непосредственного знания. Когнитивная вера, как доверие, существовала, и она также имела место в сфере сакрального – в осуществлении ритуалов и в отправлении культов. Принимая мир, как Тайну, которую надо понять, древний казах воспринимал его, проявляя внутреннее доверие ко всем проявлениям этого мира. Это был особый вид мировосприятия, который соответствовал только определённому образу жизни. С. Акатай пишет: «...В тенгризме все исследователи, в том числе и средневековые, видели лишь поверхностный слой – веру, тогда как это было феноменом мысли, парафилософией духа» [1].

Совпадение форм интуитивного, непосредственного знания и духовной веры формировало различные мироотношенческие модальности, проявляющиеся в форме культа природы, культа предков, культа Неба, культа огня, культа коня, культа Слова. Именно через духовную веру осуществлялось постижение мира, через непосредственное знание укреплялась вера. Сам степной, ведущий кочевнический образ жизни, народ всегда был по менталитету своему практичным и реально смотрел на вещи. Если какая-либо идея не противоречила его духовной вере, он её принимал, но, если она была чуждой, то никогда не находила места в сердце степняка. Именно в этот период истории зародилась идея диалога человека и мира, диалога веры и знания.

На формирование религиозности в среде тюркского мира большое влияние оказало учение Ходжи Ахмеда Яссави, который широко известен в Средней Азии как святой человек. В его философских воззрениях мы сталкиваемся с пониманием веры как *faith*-веры, открывающей, непосредственно познающей трансцендентное. Знание, о котором пишет Ахмед Яссави, это вера, которая соответствует непосредственному религиозному знанию.

Позиция Ахмеда Яссави нашла отражение в казахской поэзии, в размышлениях жырау. Для казахского народа и по сей день исламская вера связана с именем Ходжи Ахмеда, символизирующим образец истинного верования, искренней преданности иману, праведности жизненного пути. Его последователями были Сулейман Бакыргани, суфий Аллаяр, суфий Ахсани.

Глубоко религиозное отношение к жизни (почтение к шариату, следование догмам ислама) мы встречаем у поэтов XVIII в. – Кабанжырау, у поэтов эпохи «Зар заман» – Шортанбая и Дулата Бабатаева,

а также многих других мыслителей. В воззрениях этих мыслителей мы видим проявление познавательной веры. Основными идеями мыслителей выступают неуклонное следование шариату, соблюдение Сунны, вера в Святое Писание. Это есть вера-доверие, в которой главное место занимают доверие и беспрекословное следование канонам официальной религии.

Другим вариантом соотношения веры и знания является вариант однозначного приоритета научного знания над belief-верой. Появляются мыслители, которые протестуют против примитивного принятия на веру догматов религии. К этому варианту решения проблемы относятся воззрения Шал-акына, Суйюнбая, А. Кунанбаева, Г. Караша, Шакарима, Ч. Валиханова, С. Торайгырова.

Понимание религиозной веры как внутренней, духовной веры «иман» мы видим в работах великого мыслителя Абая Кунанбаева. Жизнь Абая была направлена на то, чтобы «разбудить» народ, чтобы казахи из состояния «бытия-в-мифе» перешли в состояние «бытия-в-мире». Казахский народ не должен жить в изоляции, считал мыслитель, он – органическая часть человечества и должен идти по пути мировой цивилизации, приобщаться к ней. А для этого нужны знания. Абай, так же, как и все передовые мыслители до него, внес в степную мысль свой весомый вклад о ценности знания, представляя казахскому народу знания, науку и образование как особый, ценностный ориентир. Но сознание человека обязательно должно основываться на добродетельном начале, чем и является вера [2]. В словах-назиданиях Абай говорит: «Иман – есть незыблемая вера в единого и всемогущего создателя, о бытии и существовании которого дано нам знать из посланий через его пророка, да благословит Аллах его имя». Существует двоякий путь верования. Одни принимают веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепляют ее в себе разумными доводами. Эту веру мы называем «якини иман». Другие веруют, черпая познания из книг и со слов муллы. Этим людям требуется особая приверженность к предмету своей веры, твердость духа, дабы выстоять перед соблазнами тысячи искусителей и не дрогнуть даже перед лицом смерти. Это есть «таклиди иман» [3]. Здесь высказывается мысль о первостепенности духовной религиозной веры. Имея глубокие познания в области ислама, Абай отделяет истинную веру в Бога, в его благодатную силу от внешней формы религиозности, которая не всегда соответствует настоящему религиозному чувству. Для того, чтобы утвердиться в вере, необходимы два условия: во-первых, вера должна быть сознательной; во-вторых, нужно выработать свое понимание и «быть стойким в нем и не верить ничьему наущению».

Абай считает, что религия и вера – не тождественные полностью понятия. Религия может быть плодом служителей культа, использующих невежество человека. В таком случае религия насаждает фанатизм и слепую веру. Истинная вера – это способность человека понимать действительную сущность Бога, осознавать свое место в мире. Истинная вера – это иман, освещенная светом разума и противостоящая ложной вере. В седьмом слове «Слов-назиданий» Абай пишет, что два побуждения составляют основу жизни ребенка: биологическая потребность и потребность знания, любознательность. Это природное свойство – «жан құмары, білсем екен, көрсем екен, үйренсем екен деген» [4] – отличает человека среди живых существ. Знание есть постижение истины. А высший вид истины – это таинства бытия, скрытые сущности мироздания. Знание существует в силу своей объективности. Неоценима роль знания в жизни человека: «Лишь знанием жив человек...», разум связан, прежде всего, и главным образом, с познанием.

Абай осуждает людей, которые не стремятся к познанию, к овладению знаниями. Искренне верующий, истинный мусульманин – это тот, кто не ограничивает себя религиозной ортодоксией, это человек, который может знать и понять и другие религии. Все человеческие знания, открытия в науке, указывает Абай, добываются любовью к Истине, жадой открытия для себя тайн природы и сути вещей. «Ғылым – Алланың бір сипаты, ол – хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақдық һәм адамдық дүр» [5], поэтому и любовь к науке – признак человечности, искренности и религиозности.

Нет такого человека, который за всю свою жизнь не совершил бы ошибок. Но ошибка является предпосылкой обоснованных и рациональных действий только в том случае, если человек осознает свое заблуждение. Люди, не признающие своих ошибок и не приемлющие иных взглядов, всегда вызывали опасения. И поэтому Абай категорически не приемлет догматического подхода к основам религии, не принимает косности и фанатичности в вопросах веры. В его понимании вера есть осознанное отношение к реалиям жизни. Он всегда утверждал, что только знание может раскрыть сущность и истинность веры. Он сам обрел веру посредством знаний и такого же отношения требовал от других. Только знающий человек может быть стойким и твердым в вере. Вместе с понятием «знание» Абай рассматривает такую категорию, как «устремление»: «Известно, что наукой овладевает тот, кто испытывает жажду познания» [6]. Тут ставится условие: «Если ты страстно увлечен ею (наукой), то богатством для тебя явится каждое твое открытие, устранение незначительного пробела в твоих знаниях» [7]. Человек, который встает на путь науки,

уже не должен растрачивать себя на отвлекающие, второстепенные вещи, надо полностью этим жить. «Науку надо любить, как мать любит родного сына» [8]. Устремленность – нравственно-волевое качество, духовный аспект воли человека, напряженной в достижении сознательно поставленных высоких и чистых целей в приобщении к избранным идеалам и ценностям.

Главное в духовности людей, согласно Абаю, это – вера, она символизирует собой вечность правды Бога, которая противостоит лживому и текучему миру повседневности. А проблему разума мыслитель решал через необходимость просвещения, образования народа, ведь от заблуждений спасает знание, которое предстает перед индивидом как огромный мир идей и положений, мыслей и догадок, гипотез и всего познания в целом. Абай писал об аффекте познания как одной из самых высоких способностей человека, которая наполняет его духовный мир смыслами существования: «Это стремление все узнать, все понять, увидеть и изучить – высокая страсть души... Если мы не стремимся к знаниям, то наша душа уже не душа человека, а душа животного...» Знание достигается посредством разума, а начинается оно в ходе вопрошания и исследования, вслед за которым идет изучение определенного фрагмента бытия, его стороны, отдельного объекта, который сам уже предстает как целостность, нуждающаяся в своей расшифровке. Этот вычлененный объект познания становится предметом постижения, на базе чего осуществляются определенные научные предсказания о существе и природе. Поистине неопределима роль знания в жизни людей, считал Абай.

Религиозные искания Абая были направлены не только на поиск истинной веры, но и на утверждение разумности в жизни человека: истинная вера всегда согласуется с требованиями разума. В религиозно-философской мысли прошлого вера и разум часто противопоставлялись или вера ставилась выше разума, которому отводилась вспомогательная роль. Размышляя о вере, Абай говорит о двух ее типах: о вере сознательной и о такой вере, когда люди становятся верующими со слов знатоков, пересказывающих Коран. Первая вера – это «якини иман», вторая – «таклиди иман». Есть люди, которые не имеют знаний, позволяющих отнести их к приверженцам «якини имана», и люди, в которых мало стойкости, твердости и убеждений, так что назвать их сторонниками «таклиди имана» очень трудно. Поэтому, чтобы иметь в сердце твердую веру, необходимо иметь и твердую волю, и уверенность, и знания.

Иман – это неотъемлемая часть веры. Абай призывает любить Бога, здесь можно заметить суфийские элементы в его концепте. Лю-

любовь к Богу предполагает любовь к истине, через любовь пробуждается стремление к познанию, к поиску. Эрих Фромм считал, что человеческая потребность любить основывается на нашем стремлении избавиться от одиночества. В этом плане любовь к Богу – религиозная форма любви – не отличается от других её форм: любви к человеку, женщины к мужчине, матери к своим детям и т. д., – и не менее многогранна и разнообразна. Во всех религиях мира наивысшая ценность – это Бог, поэтому понимание Бога в каждом верующем зависит от того, в чём выражается для него эта ценность, это великое благо. Таким образом, нужно проанализировать суть личности верующего, чтобы глубже понять идею Бога.

Истинная вера – не устает разъяснять Абай – это, прежде всего, сознательная вера, а «религия возникает там, где когда-то остановился разум» [9]. Идеалом Абая является гармония, когда вера не оскорбляет разум, а разум облагорожен верой, но и этого мало. Все слагаемые человеческого сознания должны побуждать к этически безупречному поступку. Взглядам Абая близки взгляды религиозного деятеля, казахского философа начала XX в. Гумара Караша, получившего высшее религиозное образование. Его идеи о преобразовании общества основывались на том, что достижение духовности и цивилизованности должно опираться на религиозные ценности и законы шариата. Он считал ислам истинной верой, и, являясь глубоко верующим человеком, не представлял свою жизнь без веры. Причиной духовного обнищания общества является слабая вера: «Ислам дінін әлсіретуге ең басты себеп құранды дұрыс түсіндіре алмаған шала, дүмшелер еді, өйткені ислам қауымына дұрыс түсінік берілмегендіктен, теріс түсінік қалыптасты» [10]. Слабость веры в народе вызвана тем, что изначально неправильно доводились до народа основы веры, шариата.

По мнению Гумара Караша, вера является базой нравственного поведения, свидетельствующей об образованности, культуре. «Если бы наш народ придерживался истинной веры, мы бы не стали ленивы, невежественны, были бы далеки от воровства, пьянства и других глупостей, которые портят людей. Но если мы будем вести праведную жизнь, у нас будет больше достоинств перед всем миром», – писал он [11]. Вместе с тем, по мнению этого мыслителя, образование не должно ограничиваться только религиозными знаниями. От увеличения числа мечетей и медресе народ не станет развиваться. Те, кто получают образование там, становятся муллами, ишанами. А если дети будут обучаться и светским знаниям, причем очень долго и последовательно, то у народа появится будущее, раскроются большие

горизонты для многих людей. Вместе с тем, Гумар считал нравственность возможной только через религиозную веру. То есть необходимо совершенствовать духовную веру, которая является внутренней путеводной звездой, определяющей жизненный путь человека [12].

Духовный восприимчив Абая, Шакарим Кудайбердиев, следуя традиции своего великого учителя, в своем труде под названием «Мусульманские законы» определяет веру как признание всех Истин Корана, признание существования Аллаха и его единства. Главный объект веры – Аллах. Основные разделы работы посвящены разумному принятию веры: «Познание существования Аллаха с помощью разума», «Познание единства Аллаха путем размышления», «Познание атрибутов Аллаха», и другие [13].

Шакарим стремится привести как можно больше доводов в пользу бытия Бога и бытия души, так как вне этого невозможно обоснование совести не как морально-этической категории, как нечто, обладающего субстанциональной основой, от качественного состояния которой зависит судьба новых воплощений. Без идеи Творца и идеи бессмертия души совесть утрачивает смысл как субстанция морали, но вне контекста этих идей, согласно замыслу Шакарима, теряет смысл и сама мораль. Он старался обосновать необходимость нравственности в мыслях и поступках человека через обоснования идеи Творца как беспричинной причины мира и идеи бессмертия души, а также совести – как ее первейшей и изначальной потребности. Шакарим писал: «Если посмотреть все сущее в мире, каждая частица бытия созданы не бесцельно, не без необходимости. Не надо далеко ходить – взять наши уши, нос, рот... Все имеет целесообразность» [14]. Из целесообразности вещей мы делаем вывод: существует высшее целеполагающее начало, которое и является источником и основой целесообразности вещей и явлений.

Шакарим приводит также и онтологическое доказательство бытия Бога, ссылаясь при этом на различные степени совершенства природных явлений, как на обоснование неизбежности существования всесовершенного существа, каковым и является Аллах [15].

Сущность человека, его природу и назначение Ш. Кудайбердиев определяет в знании, и, прежде всего, в знании истины, что является приобретаемым качеством человека. Знание истины не ограничивается чисто рациональным знанием, так как, кроме научных познаний, здесь необходимы проникновение нравственного начала, знание добродетели. Знание истины предполагает, по мнению философа, «осведомлённость в науках и различных религиях», раскрепощение разума и беспристрастие, что даётся через здравый рассудок и критическое оценивание любой научной концепции и религиозного учения.

Философия Ш. Кудайбердиева представляет такой способ мышления, которому присущи толерантность, диалог с любой концепцией, поиск истины через критическое осмысление каждой формы мировоззрения, выбор того типа мышления, который соответствует собственным убеждениям, личностному ценностному коду на основе веры в высшие идеалы. Философу присуща интеллектуальная гибкость, он отвергает догматизм, который сравнивает с арканной привязью. Пристрастие, по мнению мыслителя, сковывает мыслительную деятельность человека, делает его мировоззрение однобоким и одномерным.

«...Выступая как последовательный и убежденный сторонник теологии, Шакарим относился с большой терпимостью ко всем другим философским направлениям и религиозным мыслям. В его произведениях мы наблюдаем удивительную толерантность мыслителя-мусульманина, более того, он стремился соединить достижения науки с теологией, пытаясь через это сопоставить веру и знание. Человек создал из того, что дал ему Бог, чудесные вещи, такие, как: телеграф, телефон, граммофон. А этот мир был сотворен Творцом из ничего. И это надо просто принять как аксиому, не доказывая» [16]. Разумное верование – это осознанное принятие положений Корана, т. е. исходный пункт веры – знание Корана. Весь этот мир, целесообразно созданный Богом, совершенен. Только неразумность людей, несовершенство их разума служат причиной множества проблем.

В разделе «Истина и познание» поэмы «Калкаман-Мамыр» Шакарим указывает, что осязание «телом, слух в ухо, зрение, обоняние, вкус сообщаются в мозг, где различаются положительное от отрицательного». Все должно подчиняться разуму: стремление человека, его воля, интерес. Безделье, беззаботность, бесцельность – все это от неразумности. Не имея духовную веру, как устремленность в душе, неразумные муллы извратили мусульманскую веру, поселили в душах людей недоверие к самой религиозной вере. Имея в виду конкретных мулл, не имеющих глубоких познаний и искренней веры, Шакарим пишет, что, отталкивая людей от религии, деятельность этих людей (мулл) не может помочь человеку, направить его на путь Истины. Истина для Шакарима представлялась как улучшение жизни народа посредством познания и истинной веры [17].

В своем труде «Три истины» Шакарим обсуждает основные принципы, которые являются необходимыми условиями в познании: «Ясно одно, что исследующий должен быть осведомленным в разных религиях и науках, знать, что по данному поводу высказывал тот или иной ученый». Науку и любую религию могут правильно постичь только

«подготовленные» люди, иначе любое учение или вера может быть сильно искажена, как это было не раз доказано историей; «...следует полностью раскрепостить свой разум и беспристрастно, не болезненно-воспаленным, а здравым рассудком изучить и критически оценить разноречивые по содержанию, противостоящие в своих положениях и выводах книги, высказывания, суждения, практически содеянное» [18]. То есть, прежде чем принимать на веру положения, сказанные авторитетной личностью, необходимо их критически осмыслить и переработать. Это значит, что нельзя ограничивать себя никакими рамками и необоснованно отрицать любое инакомыслие, и, вместе с тем, нельзя привязываться ни к чему мнению. Желательно то, что считается справедливым вынести на суд народа.

Философия Шакарима формировалась на основе сопоставления истинной веры и науки, знания и религии. В своем концепте он формулирует два основных направления развития человеческой мысли: одно – признающее идею творца-хозяина, другое – признающее, что в мире все возникло самопроизвольно и нет никакой бессмертной души. Представителей всех форм религии, спиритуалистов, мистиков он относит к приверженцам первой идеи; материалисты же верны второй идее. На протяжении многих страниц своего сочинения Шакарим пытается ответить на вопрос о том, какое из этих двух направлений мысли является истинным, поскольку, по его мнению, от ответа на этот вопрос зависит судьба всего человечества. Обычные явления, вещи – все наполнено тайным смыслом, одушевлено, как будто мир общается с человеком через необычные образы. Нет дистанции человек – природа. Дорога, змеей извивающаяся, образ золотоволосой пери, сопровождающей путника в нескончаемом пути – все это связывает человека невидимыми нитями с Вселенной, с духами предков, с Богом.

Вера в западноевропейской культуре определяется с христианским пониманием трех идей: творение, иерархия бытия и изначальная греховность человеческой природы. Соблюдать веру – значит, жить по канонам религиозной веры, следуя заповедям и нормам. «В рациональном западноевропейском мировоззрении Бог сверх меры «нейтрализован», «объективизирован», овещен. К слову, в согласии с религиозными традициями Европы, его изображают в человеческом облике. Подобные воззрения прочно вошли в лоно рационалистического мировоззрения и рациональной философии Европы, определив во многом техногенную направленность европейской цивилизации», – пишет К. Элжан [19]. Сравнивая этот подход с восточным миропониманием, он пишет, что Бог здесь, напротив, излишне

«субъективирован»: «Для достижения духовного совершенства от человека требуется понимание единства между людьми, владение интуицией и чуткое восприятие эзотерического пространства, доступного для людей посвященных. Жырау через свои идеи и свое творчество стремились донести этот сокровенный смысл до посвященных, сделать по возможности общедоступным. В общих чертах сокровенное знание казахских мыслителей означает: в основе всякого познания, поиска истины, деяний, поведения и поступков лежит всеобщее отношение, а именно – субъект является носителем повседневного эзотерического единства мира, то есть всеобщего; его благородной целью является бережное отношение и, по возможности, стремление к совершенствованию этого единства и самосовершенствование» [20].

В итоге своих философских исканий и Абай, и Гумар Караш, и Шакарим приходят к выводу, что залогом внутреннего богатства человека являются нравственное знание и осознанная вера.

Критика религиозной веры, как фактора, тормозящего развитие народа, представлена в размышлениях Ч. Валиханова: «Преобладание теологического духа и в Европе проявлялось в народном развитии самым бедственным образом» [21]. Схожую позицию в отношении веры и знания занимал и другой общественный деятель периода между классическим и постклассическим казахским просвещением – Султанмахмуд Торайгыров.

В контексте данной проблематики важно изучить творчество одного из ярчайших поэтов казахского народа – Магжана Жумабаева. Адекватную, на наш взгляд, оценку творчеству Жумабаева при его жизни дал Ж. Аймаутов в статье «О поэтическом творчестве Магжана» (1923). Писатель-критик призывает к объективно-научному анализу наследия Жумабаева, основанному на марксистской методологии. Раскрывая социально-экономические и духовные предпосылки становления мировоззрения поэта, опиравшегося, главным образом, на богатейший опыт народного мирознания, Аймаутов показал и его слабые стороны, и достоинства.

Ставящийся в вину поэту пессимизм по отношению к происходящим событиям Аймаутов объясняет тем, что революция пробудила к жизни силы, утверждающие классовый момент как бы за счет национального. Поэт с обостренным чувством национального самосознания не мог принять главенствующим классовый подход в оценке явлений. И даже город – этот многотысячный людской мир, очаг знаний, техники, культуры, прогресса, постоянно манящий его, он воспринимал как тупик для развития национального духа. Исходя из марксистского положения, что «бытие определяет сознание», Аймаутов считает,

что изменение экономической основы общества повлияет на миропонимание Жумабаева. Революционный процесс, втягивающий в свой гигантский исторический водоворот все силы народа, взрывающий обычаи, традиции предков, жизненные установки, цели и ценностные ориентации людей, неминуемо отразится на его творчестве.

В своих новаторских поисках Жумабаев опирался на реалистическую традицию, идущую в казахской поэзии от Абая, на русскую классическую литературу. Хотя он и подражал по форме многим мыслителям и поэтам Востока и Запада, он создал своеобразный, глубоко оригинальный поэтический мир, где ключевой идеей стало единство знания и веры. Поэт воспринимает настоящее через отношение к национальному – прошлому. Поэтому в начальный период революции и гражданской войны – с их голодом, разрухой – он не смог правильно понять суть радикальных изменений в жизни народа, взаимоотношения классов и слоев общества, цель перемен в социальном развитии.

Творчество поэта – многогранно, проникновенно и характеризуется имманентными его строю сущностными особенностями. Смысл первой из них заключается в том, что поэзия Магжана является в казахской литературе непревзойденным образцом западно-восточного художественного синтеза. Она нерушимо целостна именно той несравненной поэтической целостностью, что возникает в результате обогащения образного слова не только родною традицией, но и «чужой», привнесенной извне, в результате творческого освоения лучших достижений и открытий художественной мысли Востока и Запада. В ее пространстве мы наблюдаем органичное сплетение этнического и межнационального, традиционного и модернистского, суфийского и символистского, идейно-художественных исканий как западной, так и восточной философии и поэзии. Но, в то же время, ее нельзя считать сутобо маргинальной, ибо пропитана она ароматом национального духа, национального менталитета.

Другой особенностью поэзии Магжана является ее принадлежность к дионисийскому типу творчества. Как известно, издавна в процессе литературного развития сложилась тенденция, различающая два типа творческих интенций – аполлонийский и дионисийский. Аполлонийский тип представляют поэты, поющие о земных радостях, о солнце, любви, о неомраченной негациями человеческой жизни. Их поэзия, как замечено, – иллюзия сияющего посюстороннего мира, удовлетворенность насущным и зримым, обступающим нас бытием. Дионисийский же тип творчества – иной, хотя и сохраняет некоторые аполлонийские черты, он исполнен буйства самых

разноречивых чувств и помыслов, устремлен к свету, к ликующему проникновению в смысл жизни, в бездонные ее крути, он пронизан и нотой всеобъемлющей скорби и страдания, ибо движим великой идеей познать истину, подняться к обозримым и необозримым ее высотам. Истина же, как известно, прозревается, постигается в минуты глубокой скорби и безысходности. Такова и поэзия Магжана, состоящая из тончайших сплетений контрастов и противоречий. В ней прослеживаются жизнеутверждающее начало и метафизический взлет, здравомыслие и иронический пафос, онтологизм и эсхатологизм восприятия мира, изгнанничество и признание, вера и разум, смех и печаль, трагизм высочайшего свойства.

Поэтическая мысль Магжана предельно насыщена историко-литературными ассоциациями, аллюзиями, реминисценциями. «В культурном наследии веков» он сумел вобрать в себя все лучшее и неподдельное, выявить тот уровень, который наиболее органично отвечал движениям ума и души и способствовал кристаллизации индивидуального поэтического видения, ориентированного на утверждение высших религиозных, нравственно-этических и эстетических ценностей. Он сумел сотворить западно-восточный поэтический синтез, по силе и масштабу равный пушкинскому протеизму. Смысл же протеизма великого русского поэта заключался в его «изумительном умении перевоплощаться в иные культурные стили» [22], в способности поэта проникаться чужеродным духом как собственным, изображать специфику инационального мира в высшей степени правдиво и колоритно. Обращал на это внимание и Ф.М. Достоевский – в речи, адресованной памяти А.С. Пушкина. Наделяя поэта всемирной отзывчивостью, Достоевский говорил: «... и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде, ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось». О протеизме Пушкина чаще упоминают в связи с его циклом «Подражания Корану» («... разве тут не мусульманин, разве это – не самый дух Корана..?». Достоевский) и стихотворением «Пророк», воссоздающем не только библейскую ауру, но и стилистические приметы речи Пророка Исайи с утонченной поэтичностью и достоверностью.

Думается, неспроста известный русский поэт В.Я. Брюсов, высоко оценивая талант своего ученика, определил Магжана как казахского Пушкина. Проводя эту аналогию, крупнейший символист старшего поколения, очевидно, имел в виду, помимо той роли, каковую сыграл Пушкин в создании русской поэзии и литературного языка, еще и

протеизм поэта, высокий уровень созданного им западно-восточного литературного синтеза, к которому, несомненно, был близок Магжан Жумабаев. Имей в свое время поэт право голоса, он, наверное, так же, как знаменитый аргентинец Хорхе Луис Борхес, мог бы бросить в лицо своим хулителям: «Наша традиция – весь универсум!» И был бы глубоко прав. Ибо и его по-достоевски сформулированная отзывчивость, влекущая органичную творческую контаминацию двух историко-литературных традиций, блестящий калейдоскоп ассоциаций и идей, связанных как с восточной, так и с западной поэзией и философией, позволяют констатировать универсализм как неотъемлемый признак художественного мышления Магжана.

Об универсализме мышления, многоипостасном характере его творчества в вышеупомянутом докладе пишет и Жусупбек Аймаутов. По мысли критика, Магжан как лирик тонок, проникновенен и разнопланов, в одних стихах он сентиментален, владеет сонмом чувств, переживаний и чаще готов отчаяться и несмолкаемо печалиться, в других он устремлен, исполненный дерзновенных замыслов и мечтаний, в космические выси. Порой он примеряет на себя тогу идеалиста и может быть материалистом одновременно, но нередко он – пророк, движимый идеей жертвенности во имя высоких свершений, иль просто смертный, погруженный в пучину социальных катастроф, и оттого трагизм души с внезапной ясностью и болью проступает в его стихах.

Как отмечает Жусупбек Аймаутов, на начальном этапе творческого становления Магжан многое почерпнул из русской литературы, поэзии Пушкина, Лермонтова, Фета, поэтов-символистов. В определенные периоды жизни был пленен магией слова Шекспира, Гете, Гейне, Байрона, Верлена... Он проникал в их тайны словосозидания, он подражал им, брал уроки мастерства, испытывал упоительный восторг со-творчества. Вбирая, впитывая все лучшее, вдохновенное, близкое, родственное, что содержалось в созданных этими художниками шедеврах, оттачивая предпосланный свыше дар, он в итоге предстал личностью, конгениальной им, поэтом, владевшим соприродным им даром, вдохновленным внутренней силой веры. Да, он прошел школу ученичества, школу подражания и благодатью всеохватной оказалась эта школа уже не только для Магжана, но и для казахской поэзии в целом. Ибо позднее появилась длинная череда подражателей, которые пытались и мыслить, и облекать слово в унисон и вослед Магжану. И в результате кто-то из них вырос в крупного самобытного поэта, а кто-то так и остался эпигоном, не сумев преодолеть в себе вторичность, укорененный изнутри диктат к подражанию.

Определяющей импульс творчества Магжана – духовность, основанная на единстве искренней веры и художественного слова, проникновение в трансцендентный мир через дар поэзии, позволяющий прорваться сквозь пелену обыденности в сверхъестественное и сверхразумное, узреть Бога в сердце своем. В этом отношении он – достойный наследник великой восточной традиции.

### Литература

1. Особенности проявления веры и знания в раннем мировоззрении казахов // Журнал «Поиск». – Серия гуманитарных наук. – 2003. – № 4(2). (Научное приложение к международному научно-педагогическому журналу «Высшая школа Казахстана» Министерство образования и науки РК). – С. 133–137.
2. *Даулбаева Ж.И.* Соотношение веры и знания в духовном опыте казахского народа // Автореф. кандидатской диссертации. – Алматы, 2012.
3. *Абай.* Слова назидания / Пер. С. Санбаева. – Алматы: Рауан, 1995. – С. 61.
4. Там же. – С. 95.
5. *Абай.* Қара сөз. – МКА, 2009. – С. 110.
6. Там же. – С. 11.
7. Там же. – С. 112.
8. Там же. – С. 29.
9. *Абай.* «Книга слов» // Абай «Книга слов». – А., 1992. – С. 47.
10. *Ғұмар Қараш.* Замана. – Алматы: Ғылым, 1994. – 172 б.
11. Там же. – 176 б.
12. *Даулбаева Ж.И.* Соотношение веры и знания в духовном опыте казахского народа // Автореф. 2012.
13. *Құдайбердіұлы Ш.* Мұсылмандық шарты. – Алматы: Қазақстан, Мерей Ақиық, 1993. 7–10 бб.
14. *Құдайбердіұлы Ш.* Үш анық. Кудайбердиев Ш. Три истины. – Алматы: Қазақстан: Ғақлия ғылыми-әдеби орталығы, 1991. – 66 б.
15. *Шакарим.* Шығармалары: өлеңдер, дастандар, қара сөздер. – Алматы, Жазушы, 1988. – 60 б.
16. *Абай.* Книга слов. Шакарим. Записки забытого. – Алматы: Ел, 1993. – 19 с.
17. *Даулбаева Ж.И.* Соотношение веры и знания в духовном опыте казахского народа // Автореф. кандидатской диссертации. – Алматы, 2012.
18. *Құдайбердіұлы Ш.* Үш анық. Кудайбердиев Ш. Три истины. – Алматы: Қазақстан: Ғақлия ғылыми-әдеби орталығы, 1991. – 78 б.
19. *Әлжан Қ.* Онтологическое единство человека и мира у казахских жырау XVIII–XIX веков // Мир человека. – 2002. – № 3. – С. 13–25.
20. Озера степные: Казахская поэзия VIII–XIX вв. / Пер. с каз.

21. Соотношение веры и знания в духовном опыте казахского народа (сравнительный анализ с ведущими философскими традициями) // Хабаршы-Вестник. – 2003. – №2 (8), август-октябрь. Казахская архитектурно-строительная Академия. – С. 235–241.

22. *Иванов В.В.* Темы и стили Востока в поэзии Запада. – В кн.: Восточные мотивы. – М., 1985.

### **3.2 Исламский концепт веры и знания в культурно-цивилизационном пространстве Казахстана**

Казахстан вступил на путь независимого развития и уже в течение 20 лет строит свободное, демократическое государство. Этот путь был связан с преодолением последствий тоталитарного прошлого, осуществлением трудных и болезненных изменений в обществе, сложной ломкой не только традиционных форм экономической и социальной жизни, но и культурных, идеологических, семейно-нравственных. Для серьезных и глубинных изменений в обществе необходимо время. Переход из одного состояния общественно-экономической системы в другое не совершается одномоментно и сразу, поэтому в период активной перестройки прежней системы происходят очень важные для будущего развития общества процессы.

Краткий по историческим меркам путь независимого развития Казахстана показал, что за это время были осуществлены гигантские перемены в социально-экономических областях государственного строительства, реализованы масштабные проекты по преобразованию экономики и ее структурных подразделений. Кардинальным изменениям подверглась политическая система общества, ее идеалами стали идеалы демократии – свобода, справедливость, равенство, обеспечение и соблюдение прав человека. Человек – его достоинство и гражданские права – стали центром декларируемых обществом преобразований и были поставлены во главу угла законотворчества и законодательных инициатив правительства.

В качестве одного из важнейших приоритетов Республики Казахстан является безопасность. Она включает в себя практически все сферы развития казахстанского общества, так как в основу развития независимого казахстанского общества заложено понимание безопасности в качестве обеспечения благополучной, свободной, нормальной человеческой, по своему истинному понятию, жизни человека в обществе и самого общества.

Важно подчеркнуть, что в современной философской и политологической литературе понятие «безопасность» является синони-

мом свободной, благополучной жизнедеятельности, которая включает в себя многие важные аспекты жизни людей, например, такие, как правовая и информационная защищенность, сохранение и развитие потенциала человеческих способностей и интересов, система нравственных ценностей и жизненного поведения и т. д. [1]. На утверждение такого смысла «безопасности», не говоря уже о реальном процессе утверждения безопасной жизнедеятельности человека, требуются время и планомерная просветительская и пропагандистская работа.

На рубеже двух тысячелетий как никогда остро встает вопрос о безопасности не отдельного индивида или народа и государства, а о безопасной жизни в мире вообще. Быть может, только с этого времени начнется действительная и подлинная история человечества. Как показывает практически вся философская и политологическая литература по этой проблеме, ей не должно быть альтернативы в грядущем веке, но для нее необходимо создать условия, обнадеживающие народы мира, в том числе, и народ Казахстана, и позволяющие смело вступить в новое историческое время. К сожалению, о последнем следует говорить пока что в желаемом плане, так как доставшийся нам в наследство от тоталитаризма остаточный принцип отношения к запросам и потребностям человека не преодолен и продолжает сохраняться в современной жизни, несмотря на то, что для его преодоления предприняты определенные шаги – как в идеологическом, так и в политическом плане. Но практическое воплощение продекларированных государством и политической элитой утверждений сохраняет свою актуальность. Духовно-нравственные, культурно-эстетические нормы и представления людей, их психологическая и душевная безопасность нередко продолжают оставаться на втором плане в политике государства.

Однако следует подчеркнуть, что этот аспект безопасности является определяющим, главенствующим, так как без человека – исходного начала и конечной цели общественного развития – говорить о какой-либо безопасности весьма проблематично, и, в конечном счете, бессмысленно. Как свидетельствует исторический опыт, борьба человека за свои права под лозунгами экономического освобождения в немалой степени и даже во многом велась именно за духовно-нравственные ценности: за интеллектуальную свободу и доступ к ценностям образования, за равные права перед законом, за уважение чести и достоинства личности, за соблюдение норм нравственности и др.

Это – очень важный в практическом, и сложный в теоретическом отношении вопрос будет предметом нашего рассмотрения в данном

параграфе и исламская парадигма единства веры и знания, духовного и рационального будет рассмотрена в контексте обеспечения духовно-нравственной безопасности казахстанского общества.

Для общества с высокой культурой безопасной жизнедеятельности характерны следующие важные черты: 1) обеспечение в обществе свободы и демократии, социальной справедливости, равенства всех перед законом; 2) признание в качестве высшей ценности в государстве прав человека на жизнь и свободу; 3) уклад жизни, который одобряется большинством населения; 4) отсутствие потенциальных внутренних угроз, очагов зарождения военных конфликтов, деструктивной политической борьбы; порядок в обществе, держащийся на доброй воле его граждан, и др. [2].

Пока мы не можем говорить о том, что Казахстан относится к обществам с высокой степенью безопасности, но можем констатировать, что для этого есть предпосылки и стремление двигаться в этом направлении. На наш взгляд, можно выделить следующие пути и способы освоения казахстанским обществом безопасной жизнедеятельности, в отношении которых уже наметилась определенная тенденция: 1) обеспечение справедливой социально-экономической политики; 2) соблюдение прав и свобод гражданина; 3) культивирование мирных способов, приемов и форм решения сложных проблем; 4) признание ведущей роли в решении всех острых вопросов закона и конституции, авторитетных в обществе лидеров, деятелей науки и культуры; 5) достижение гражданского мира – как приоритетного направления социально-справедливой политики государства.

Логика современного этапа общественного развития в Казахстане подводит к тому, что на повестку дня должны быть поставлены вопросы не только военной, техногенной или экологической безопасности, но и то, что определяет содержание и смысл существования – как всего человечества, так и каждого индивида – духовно-нравственная безопасность. В понятии духовно-нравственной безопасности, в первую очередь, фиксируется то, что связано с системой образования и воспитания, наукой, культурой, досугом. Сюда же следует отнести и все системы жизнеобеспечения человека, семьи, удовлетворения разносторонних духовных способностей при максимально возможной гармонизации взаимоотношений общества и природы.

Объективные условия становления и развития казахстанского общества, учитывая его изменившееся геополитическое и геостратегическое положение в мире, требуют разработки и практического воплощения новой модели духовно-нравственной безопасности Казахстана. Если в советский период акцент в этой области делался на

тотальном идеологизаторстве, то сейчас центр тяжести переносится на интересы самого человека, его свободное и творческое развитие, на становление институтов гражданского общества, его укрепление и всемерное расширение. Это – первое и необходимое условие и, в то же время, цель движения казахстанского общества, определяемые задачами построения демократического общества и партнерского вхождения в мировое сообщество в качестве страны с безопасной жизнедеятельностью.

Последствия отчуждения в духовно-нравственной сфере, быть может, сказываются не столь быстро и явно, как в сфере экономической и политической, но они более длительны и болезненны, поскольку разрушаются или значительно деформируются сама основа человека, смысл его бытия. Духовно-нравственный кризис в настоящее время проявил себя в двух своих основных формах: 1) в кризисе национальной идентичности; 2) в разрыве некогда единого духовного пространства и утрате общенационального согласия по поводу базовых ценностей, имевших в недалеком прошлом статус абсолютных нравственных ориентиров, а ныне их утративших.

Суть отчуждения, проявившегося в современной духовно-нравственной сфере, заключается в том, что нравственно-осознанная, духовно-ценностная деятельность человека слабым образом вписывается в реально существующий строй общественного бытия. Она обесмысленна тогда, когда все усилия человека сводятся к элементарному выживанию, но она становится тем сильнее, чем дальше человек отходит от него. Сфера высших ценностей – креативно-смысловых установок – распадается. Этот распад грозит разложением самой социальной ткани, уничтожением поля смыслообразования, а, значит, и невозможностью для индивида идентифицировать себя с целями и ценностями общественной жизни. Но она вновь возрождается, так как сфера высших ценностей репродуцирует себя в новых социально-исторических условиях.

Отчуждение лишает человека субъектности, способности самостоятельно действовать в изменившихся общественно-исторических условиях. Но его преодоление в обществе демократии обуславливает условия и возможности активного участия человека в жизни общества и государства. Преодоление отчуждения в духовно-нравственной сфере неотъемлемо связано с его преодолением в сфере социальной, с изменением ценностных мировоззренческих ориентиров индивида, с раскрепощением и освобождением его от духовной зависимости от государства, корпоративной группы или этноса, с утверждением собственной значимости и ответственности за поступ-

ки и решения. Уважение чести и достоинства человека, признание жизни как ценности, охрана здоровья человека, семья – вот главные пути обеспечения безопасной жизнедеятельности личности в условиях независимого Казахстана.

Сферу жизненно важных интересов личности определяют также конституционные права и свободы человека, личная и имущественная безопасность, благоприятная экологическая обстановка и др. Однако наиболее важными являются следующие: возможность выбирать долгую и здоровую жизнь, возможность приобретать знания и иметь доступ к ресурсам, необходимым для достойного уровня жизни [3]. Они, в общем и целом, выражают суть концепции развития человеческого капитала, которая принята в казахстанском обществе, и ее позитивный потенциал лежит в основе современного развития Казахстана.

За годы независимости в казахстанском обществе сделан поворот от игнорирования роли и значения науки, образования и культуры как смыслообразующих и цементирующих доминант духовно-нравственной жизни. Нельзя сказать, что произошел кардинальный переворот в этих сферах жизнедеятельности человека и общества, но значимые сдвиги намечены, и они постепенно претворяются в жизнь. Благодаря глубоким исследованиям Н.А. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина были выражены идеи, воспринятые современностью – о главенстве культуры, духовного контекста в политических процессах и институтах. Именно их выделил Запад как «демиургическое» начало человечества. В истории модернизации Запада решающую роль сыграли культурные сдвиги – Ренессанс, Реформация, Просвещение. Политические институты явились продуктом новых мировоззренческих и нравственных ценностей.

Есть глубокий смысл этих идей в отношении духовно-нравственной безопасности, поскольку они показали, что социальные сдвиги часто являются следствием духовных, культурных процессов. Духовно-нравственная безопасность любой страны в сфере культуры достигается посредством двух взаимосвязанных процессов: неустанной заботы о сохранении духовного наследия народа – с одной стороны, и неослабевающим поиском новых прогрессивных форм – с другой.

С позиции первого отмеченного положения безопасность заключается в сохранении сложившейся культурной самобытности всех населяющих Казахстан этносов, создании условий, при которых было бы возможным свободное развитие культурно-национального достояния, а также в устранении всех форм ущемления, тем более – разжигания, межэтнической вражды и конфликтов. Они способ-

ны привести к культурно-историческому беспамятству, к потере национально-культурной идентификации, к растворению собственной культуры среди ориентиров наступающей псевдокультуры. С позиции второго отмеченного обстоятельства, безопасность должна заключаться в постоянном, неослабевающем внимании к тому, чтобы все новое, что рождается в глубинах духовной жизни каждого народа, не подавлялось, а культивировалось и поддерживалось во имя будущего [4].

В решении этих вопросов за годы независимости были осуществлены определенные сдвиги и получены результаты, говорящие об этом. Но многие проблемы остаются еще нерешенными. Казахстан в культурном отношении сегментирован, его культурное достояние включает в себя достижения не только казахской культуры, но и культур народов Казахстана, объединенных под эгидой Ассамблеи народа Казахстана как выразителя их равноправного голоса и участия в жизни казахстанского общества. В культуре Казахстана сошлись и встретились традиционная и современная культура, этническая культура и культура массовая, народная культура и культура элитарная, а также молодежная культура. Это многообразие существенным образом обогащает казахстанскую культуру, но, вместе с тем, не всегда избавляет от суррогатов культуры, на преодоление которых должна быть направлена деятельность по обеспечению духовно-нравственной безопасности нашей страны.

Большую роль в этом направлении сыграла Государственная программа «Культурное наследие», инициированная Президентом страны Нурсултаном Назарбаевым и ставшая стратегическим национальным проектом государства, преследующим следующие цели:

- создание целостной системы изучения культурного наследия народа;
- воссоздание значительных историко-культурных и архитектурных памятников;
- обобщение многовекового опыта национальной литературы и письменности и создание развернутых художественных, научных, биографических серий;
- создание на государственном языке полноценного фонда гуманитарного образования на базе лучших достижений мировой научной мысли, культуры и литературы.

В рамках этой программы были реализованы задачи, имеющие непосредственную связь с раскрытием исламской парадигмы единства духовного и рационального. Так, в серии «Мировое философское наследие» впервые был издан том, посвященный исламской

философии, где были представлены работы исламских мыслителей, в которых раскрывалась исламская духовность, ее глубинная связь с постижением человека, его практической жизнедеятельностью. В этой серии, а также в серии «Философское наследие казахского народа с древнейших времен и до наших дней» нашли отражение работы аль-Фараби, Ибн Сины, Ходжи Ахмета Яссави, Абая, Шакарима и др., где ими была представлена экспликация исламской духовности и рациональности в разные эпохи, в разном социокультурном контексте и видении.

Без глубокого осознания роли и значения культуры как структурообразующей составляющей стратегического развития страны невозможно добиться ни подлинно экономической, ни подлинно политической независимости. Поэтому цель социально-политического развития Казахстана должна реализовываться через культурное достояние народа, а ценностный идеал – формироваться на основе освоения культурного наследия прошлого и настоящего. В современных условиях оно усугубляется глобальным кризисом духовности, проявившимся на рубеже тысячелетий, ориентацией общественного сознания на власть денег, а не на власть человечности и совести, на технократическое мышление и потребление. Задача настоящего времени – преодолеть эти недостатки, помочь молодому поколению обрести духовность, социальным рычагом возрождения которой является культура.

Комплексность и целенаправленность внедрения культурного наследия в образовательный процесс требует новой концепции образования через воспитание с помощью культурного наследия, где духовно-нравственное воспитание осуществляется через обучение, а обучение – через духовно-нравственное воспитание. В концепции образования необходимым образом должна произойти смена парадигмы европоцентризма и технократизма на доминанту духовности, интеграции естественнонаучного и гуманитарного знания, безусловным центром которой является одухотворенная личность. Исторический опыт исламской культуры может оказать в этом процессе содействие, так как аналогичные задачи решались исламскими странами как в период обретения собственной независимости, так и в настоящее время, когда они переживают период глобальных изменений.

При оценке проблем культуры в обеспечении духовно-нравственной безопасности нельзя не затронуть вопроса о религии, которая является ее особой формой. В настоящее время многое сделано для того, чтобы вернуть религии место, которое она заслуживает в отстаивании нравственных критериев духовной культуры и норм

поведения. Сейчас достаточно сделано и делается для устранения и исправления ошибок прошлого. Однако, признание важной роли религии в духовной жизни людей вовсе не означает, что общество должно быть нацелено на всеобщую клерикализацию, на замену светских норм жизни религиозными. Казахстан провозглашен светским государством, уважающим права человека, в том числе, и его право на исповедание.

Мы также не можем не видеть нарастания угрозы, выраженной в попытках перешагнуть через все исторические реальности и обрести безопасность в какой-либо религиозной секте, в насаждении чуждых Казахстану верований. Мы все являемся очевидцами того, какое огромное негативное влияние оказывают на современную политическую ситуацию в мире конфликты на этнической и религиозной почве. Мы также видим, как расширяется негативное влияние религиозных экстремистских организаций. Высказываются опасения о возникновении конфликтов на религиозной почве, в частности, известное утверждение Хантингтона о конфликтах уже наступившего столетия, где угрозу представляет собой усиливающееся противостояние между миром ислама и миром христианства. Возрастает реальная опасность возникновения и разжигания различных форм религиозной и межэтнической вражды, утраты добытых огромным трудом и опытом жизни нескольких поколений духовных завоеваний, включая и религиозные. Ведь в Казахстане преобладающими являются два этноса – казахский и русский, две религиозные ориентации – исламская и христианская.

Что необходимо сделать в этой области, чтобы обезопасить с этой стороны жизнедеятельность народов Казахстана? Прежде всего, нужно акцентировать внимание на позитивном опыте исламской культуры, которая дала миру таких видных своих представителей, о которых уже говорилось в предыдущих параграфах. Творческое наследие мыслителей средневековья, ставших достоянием мировой культуры, а также современных исламских философов и ученых, оказавших неизгладимое влияние на исторические судьбы всего человечества, нуждается в пропаганде среди широких масс казахстанского общества. Цель данной работы заключается в том, чтобы об исламской духовности и учениях, произрастающих на ее почве, где развивались и утверждались идеи гуманизма, просвещения, истины и красоты, справедливости и великодушия, знали как о высоком образце духовно-нравственного воспитания и обучения, в то время как в казахстанском общественном сознании ислам нередко ассоциируется с идеологией политического экстремизма и терроризма.

Важно, чтобы казахстанцы знали о глубоких исторических завоеваниях исламской культуры, ее историческом диалоге с христианской культурой и влиянии, оказанном в средневековую эпоху. Равно как и необходимо информировать их об опасности, проистекающей из использования религиозных чувств в целях, противостоящих безопасной жизнедеятельности, и, прежде всего, в целях экстремизма и насилия.

Для этого необходимо усилить борьбу с религиозным экстремизмом, направляющим свою деятельность против действительных человеческих ценностей, таких, как сама жизнь и ее духовное достоинство – нравственность. Конфессиональная безопасность должна быть направлена на обеспечение права каждого гражданина реализовать свой свободный выбор в отношении вероисповедания. Государство должно пресекать все попытки ущемления прав и свобод верующих. При регистрации религиозных организаций важно внимательно изучать идеологическую платформу, допустимо и возможно ужесточение требований при регистрации, а также создание обширного банка данных на все религиозные организации, существующие в мировом сообществе, и их представленность в Казахстане [5]. Эти меры не решат полностью всей проблемы, но создадут организационную базу для дальнейшего продвижения в этом направлении.

Основой общенациональной культурной политики в Казахстане на современном этапе является феномен полиэтничности, отразившийся в теории как принцип культурного плюрализма, а за основу государственной культурной политики взят принцип деидеологизации культуры. Для обеспечения культурной безопасности мы упустили момент, когда можно было способствовать позитивной трансформации ценностных достижений «советского» в «казахстанское». Поэтому сейчас возникает проблема выработки ценностного консенсуса, ориентированного на общечеловеческие ценности, но при этом выражающего собственно казахстанский ценностный консенсус, по крайней мере, в отношении базовых ценностей.

Формирование его значительно осложняется, так как ценности традиционного общества, в данном случае – традиционного казахского общества, в результате социально-политических преобразований объективно отрицаются – в силу смены доминанты коллективистских форм общения на индивидуалистские. Базовые социалистические ценности также отрицаются, по крайней мере, в государственной политике, и тоже отрицаются объективной логикой развития. Новые демократические ценности нуждаются в большой идеологической поддержке, точнее, в пропагандистском внедрении, в той самой ду-

ховной и интеллектуальной деятельности, которую в мировой истории прекрасно продемонстрировали французские просветители. Во многом благодаря их неутомимой и широко распространившейся интеллектуальной деятельности идеи либерализма, демократизма глубоко внедрились в жизнь, овладев общественным сознанием.

Казахстанцы во многом поддерживали идеи демократического обновления, прежде всего, потому, что поверили в нравственную справедливость уничтожения тоталитарной системы и ее партийно-номенклатурной олигархии. Не все ожидания сбылись, прежде всего, недейственной оказывается в настоящий период борьба с коррупцией, эстетические вкусы молодежи формируются в режиме «массовой культуры», что вызывает возражение не само по себе, а то, в какой форме она нередко преподносится в средствах массовой информации. Пропаганда новых «героев нашего времени» не столько способствует усвоению массовой аудиторией ценностей демократии и личной свободы, сколько подрывает главный духовный принцип – торжества добра над злом, игравшего на протяжении длительного исторического периода ведущую роль – как в традиционном казахском обществе, так и в идеологии советского общества.

Стремительное обогащение незначительной части общества для большинства населения Казахстана не стало примером добросовестного и упорного труда, стремлением реализовать внутренние потенции и способности каждого человека приносить пользу обществу и самому себе. Оно, скорее, – результат конъюнктурных и сиюминутных выгод и интересов, результат стихийного перераспределения общественного богатства. Перед лицом среднего и старшего поколения, прошедшего тяготы коллективизации, войны и освоения целинных и залежных земель, успех молодежи не является свидетельством результатов труда свободной личности. Поэтому этот успех не становится выразителем торжества идеалов добра и справедливости в казахстанском обществе.

Для того, чтобы выйти на качественно новый уровень теоретической и практической деятельности в обществе, создать атмосферу порядочности, великодушия, человечности и веры в успех реформ, необходима активная работа по формированию общественной идеологии [6], ведь демократия – это уважительная форма отношений людей, процесс создания благоприятного нравственно-психологического климата. Национальная идеология является важнейшей составной частью национального достояния. Она опирается на науку, философию, культуру, нравственность, религию, на весь мощный пласт духовности народа. Именно на этой основе должна развиваться

ся новая демократия и духовность Казахстана. Ее во многом предстоит формировать заново, с учетом того духовного наследства и степени свободы, которую обрели граждане Казахстана.

Уже первых лет независимости нашего государства хватило, чтобы понять, насколько тяжелы последствия утраты духовных ценностей, забвения национальных традиций и гражданской совести. В образовавшийся на постсоветском пространстве идеологический вакуум хлынул поток иного миропонимания, зачастую – игнорирующего уникальность и самобытность мировоззрения народа Казахстана, его ментальности. Безальтернативность и анархия в этой сфере человеческой деятельности порождают зависимость от внешних идеологических воздействий. Открыто провозгласив тезис деидеологизации в целях успешного реформирования Казахстана и перевода его на рыночные рельсы развития, политическая власть в республике, тем не менее, не провела той работы, которую, как уже говорилось, в свое время провели в этих целях идеологи французской демократии. Создается впечатление, что она, скорее, использовала ситуацию в собственных интересах, в создании нравственного климата для построения номенклатурного капитализма, бизнеса для избранных. Нельзя снимать со счетов и растерянность бывшего идеологического корпуса Казахстана.

Широкое дискуссионное пространство проблем социально-политического развития способствовало бы, наряду с действительным развитием политической оппозиции, выработке подлинной объединяющей идеологии Казахстана. Идея «Казахстан – наша Родина и наш общий дом» – та ценность, что позволит объединить всех людей в едином стремлении выйти из затянувшегося кризиса [7]. Сильная национальная идея позволит нам состояться как суверенному государству.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что духовно-нравственная безопасность является фактором устойчивого развития казахстанского общества. В концепции устойчивого развития заложена идея динамичного сбалансированного развития природы, экономики, социальных отношений. Устойчивость развития, его духовно-нравственный фактор проявляются не в том, чтобы обеспечить развитие по единому стандарту для всех стран и народов. Вот почему, на наш взгляд, огромная опасность для Казахстана таится в бездумном копировании западной модели индустриального и духовного развития общества, его идеологии и морали. У Казахстана – свой путь обретения подлинной независимости и безопасной жизнедеятельности, и никто, кроме его граждан, не пройдет за него этот путь.

Каким бы он ни был – трудным или легким, долгим или кратким, наша задача – прийти к обществу с безопасной жизнедеятельностью, которому нет альтернативы в канун третьего тысячелетия. «Мы сделали ценности единства и согласия фундаментом общества, основой нашей особой казахстанской толерантности. Мы должны бережно передавать эти ценности каждому будущему поколению казахстанцев», – говорится в Послании Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» [8].

### Литература

1. См.: Сатпаев Д., Спанов М. Национальная безопасность Республики Казахстан // Евразийское сообщество. – 1998. – № 4; Цыганков П.А., Цыганков А.П. Основные слагаемые российской безопасности // Социально-политический журнал. – 1992. – № 9; Давыдов В.П., Гребениченко С.Ф. Рассвет нового Содружества обезопасить Россией... // Социально-политический журнал. – 1992. – № 8; Спанов М.У. Экономическая безопасность в зеркале системного анализа // Саясат. – 1999. – № 2 и др.
2. Мотин Ю.Н., Проскурин С.А. Культура безопасной жизнедеятельности и будущее России // Социально-политический журнал. – 1998. – № 1. – С. 217.
3. Шокаманов К. Динамика развития человеческого потенциала в Казахстане // Саясат. – 1996. – № 5. – С. 23.
4. Там же. – С. 44.
5. Сатпаев Д., Спанов М. Национальная безопасность Республики Казахстан: опыт определения // Евразийское сообщество. – 1998. – № 4. – С. 77–78.
6. См.: Ильин М.В. Умножение идеологий, или проблема «переводимости» политического сознания // Полис. – 1997. – № 4; Пастухов В.Б. «Новые русские»: появление идеологии // Полис. – 1993. – № 3; Херсон Л. Дж. Р. Идеология в Соединенных Штатах // Полис. – 1993. – № 6.
7. См.: Бекмухамедов Е. Патриотизм как нравственно-культурный феномен // Саясат. – 1996. – № 8. – С. 71–80; Забирова А.Т. Социально-ценностный консенсус – условие стабильности общества // Саясат. – 1996. – № 7. – С. 30–33.
8. Назарбаев Н.А. Послание Президента народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства».

### 3.3 Диалектика знания и веры как теоретическая основа межконфессионального согласия в независимом Казахстане

Проблема единства *знания и веры* включает в себя целый комплекс проблем: индивидуального и общественного сознания, истины и заблуждения, рассудка и разума, интуитивного и дискурсивного. Сюда же примыкают вопросы о соотношении свободы и необходимости, чувства и воли, нравственного и эстетического, морали и истины, личности и общества, мира и цивилизации, прогрессивного и регрессивного и т. д.

Учитывая увеличение масштабов данной проблемы в рамках современных процессов глобализации, можно без преувеличения сказать, что мы переживаем сегодня период радикального антропологического переворота, когда прогресс науки и всевозрастающая явная угроза человечеству со стороны сил бессознательного побуждает сознание – как изнутри, так и снаружи – к непрерывному самоанализу и расширению [1].

Две извечные общечеловеческие ценности – *знание и вера* – обретают, таким образом, особую значимость, обнаруживая при этом множество неоднозначных возможностей для интерпретаций в поисках истины.

Единство знания и веры всегда сопутствовало становлению человеческого общества и всей цивилизации в целом. И это не случайно, так как *знание и вера* – *альфа и омега человеческой деятельности*, где Вера – *есть шаг к духовному самосовершенствованию*.

В то же время, в гуманитарных науках, как правило, взаимосвязь религиозных и научных учений рассматривается как противостояние «*веры и знания*». При этом чаще всего не проводится различие веры (как *не вполне аргументированного рационально-эмпирическими способами знания*) и знания (как *аргументированного таковыми*). Тезисов, принятых на веру, в науке не так уж мало – это постулаты и аксиомы, а также такие понятия, как «*бесконечность*», «*вечность*» и т. д. Академическая наука и религиозные учения «встречаются» только в зоне фундаментальных проблем: происхождение Вселенной, жизни и человека, онтология свободы воли и морали. Следует строго различать смысл понятий «*вера*» и «*религиозная вера*», а также научное знание и знание в религиозных учениях.

Важно иметь в виду и то, что *научное знание и религиозное знание* могут быть равным образом подтверждены эмпирико-рациональными аргументами. Проще говоря, в религиозных учениях есть зна-

ние, доказываемое рационально-эмпирическими средствами, и знание, принятое на веру – точно так же и в академической науке [2].

Согласно Дитриху Бонхефферу (1906–1945), известному протестантскому теологу (*повешен нацистами в концлагере Флоссенберг в апреле 1945 г. по подозрению в участии в заговоре против Гитлера. – Е.Б.*), человек, осознавший себя взрослым, стоит пред словом Бога без посредника и без препятствий, именуемых религией. При этом Бонхеффер подчеркивал принципиальную разницу между религией и религиозностью, которые не более чем человеческие представления, и верой, которая есть «пересотворение» человеческого существования. Слово Бога призывает человека не к тому, чтобы он обращался с надеждой и мольбой к потустороннему и отворачивался от жизни, но, напротив, к тому, чтобы он повернулся лицом к миру, в котором он живет [3].

Современный мир, как мир не только техногенной, но и антропологической революции, показал, что существование культур возможно лишь в стратегии межкультурного взаимодействия, вне европоцентристских и востокоцентристских установок, так как ставшая классической дихотомия Запад – Восток сегодня претерпевает определенную трансформацию. Во многом это связано с процессом расширения, множественности культур. Несмотря на то, что данный процесс находится на своей начальной стадии, тем не менее, уже можно отметить определенные изменения. Связаны они с тем, что дихотомия Запад – Восток уже больше не является определяющей. Принцип множественности культур, помноженный на *глобализацию-локализацию*, выводит на повестку дня сетевой принцип и, кроме того, другие возможные линии взаимодействия, в частности, такие, как Север – Юг. Поскольку концепт культуры по самому своему определению подразумевает включение, взаимодействие ряда культур между собой, то в условиях *изменения-расширения* данного концепта происходит и значительное расширение взаимодействующих культур. Это означает, что сугубо географические рамки, доминировавшие в сознании народов и обществ на протяжении веков, начинают стираться и размываться. Вместо этого во главу угла ставится содержание, наполнение культуры, которое и должно определять, каким образом культуры будут взаимодействовать между собой [4].

Столь значимое изменение имеет большое значение, поскольку все производные культуры, в частности, религии, также получают новое измерение. В межрелигиозном диалоге, например, жесткое разграничение между религиями уже не отвечает вызовам времени. Более того, оно становится не только непродуктивным, но и (прини-

мая во внимание политизацию религий), абсолютно неприемлемым. Вместо этого, актуальным становится такое понимание религии, которое ставит ее в контекст определенных культур (взаимодействующих или же не взаимодействующих между собой). Такое «*наполнение*» религии подразумевает, с одной стороны, что религии всегда должны учитывать культурный подтекст. Это приводит к тому, что в одном и том же культурном контексте религии неизбежно должны взаимодействовать между собой. С другой стороны, и в различных культурных контекстах религии (особенно мировые религии, «разбросанные» по всему миру) потенциально играют связующую роль между культурами. Такое толкование религии ведет к необходимости диалога и взаимодействия как обязательного фактора, способствующего в эпоху глобализации снятию линии напряжения в отношениях между культурами и цивилизациями.

Естественно, что сами собой напрашиваются вопросы: в состоянии ли мы совместно противостоять негативной перспективе? Можем ли мы обнаружить в нашем непростом мире понимание общности наших исторических судеб и интересов? Можно ли осознать принципиальное сходство культур и религий? Ответы требуют общения в режиме сотрудничества и диалога. Если рассматривать диалог в содержательном плане, то он является взаимодействием культур, религий, этносов, государств и человечества в целом как целостного субъекта, а также духовной формой общения людей. Это есть отношение субъекта к другому субъекту как равному. Диалоговое общение предполагает взаимное уважение, поиск согласия и взаимное общение, ведущее к единению, а также обозначает весь широчайший спектр межсубъектных связей в самых различных сферах общественной жизни и является альтернативой насилию во всех его проявлениях, предполагая поиск единения, а не господство одних над другими.

Для успешного развития диалога необходима надежная и прочная платформа, которая включает в себя: прочный мир и политическую стабильность; уважение всеобщих прав и свобод человека; культуру общения и поведения; эффективную и стабильную политику в сфере межэтнических и межрелигиозных отношений; социальную справедливость и равенство; уважение к иным культурам и религиям.

Только имея в наличии эти и другие условия, диалог способен предотвратить конфронтацию Запад – Восток, способствовать налаживанию партнерских взаимоотношений в социально-исторической, культурной, духовной сферах, закреплению понятия «диалог» в

сознании политиков, ученых, духовенства и прихожан многочисленных религиозных конфессий. В подобном процессе огромную роль играет межэтническое и межконфессиональное согласие, что является альтернативой насилию и деспотичности.

В этом аспекте довольно значимым представляется философская интерпретация проблемы соотношения единства знания и веры как теоретической основы межконфессионального согласия в независимом Казахстане. Именно в нашей стране, по инициативе главы государства Н.А. Назарбаева, создана постоянно действующая диалоговая площадка для встреч и совместных обсуждений основополагающих проблем современности лидерами мировых и традиционных религий, а также представителей светских структур.

Изменение соотношения знания и веры, религиозных и светских ценностей в постсекулярном контексте современности соответствует идеям Президента Казахстана Н.А. Назарбаева о созидании новой архитектуры глобального мира с императивами согласия и взаимопонимания. Казахстан, будучи евразийской державой, расположенной на перекрестке мировых цивилизаций, осуществляет историческую миссию диалога культур, многообразие понимания знания и веры как основы культурной идентичности.

В своих трудах и Посланиях народу Казахстана Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев высказывает теоретические положения по вопросу соотношения знания и веры, науки и религии. Так, в частности, он подчеркивает, что мировые религии являются источником мира и лояльности. Религиозная вера, при всем многообразии ее толкований, имеет единую сущность, т. е. потенциал объединения и солидарности: *«...борьба за Веру как духовный символ общества объединяет несравненно больше людей, чем какое-либо ее толкование. В этом видится обоснованная опасность такой ситуации, когда между толкованием Веры и самой Верой не делается существенных различий»* [5].

Единственно приемлемым для современного состояния человечества является безусловное признание культурного и конфессионального многообразия как проявления единого духовного принципа, представляемого Верой. *«Мир никогда не будет построен на базе одного цивилизационного проекта... Культурное и религиозное разнообразие мира – это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого»* [6], – подчеркивает Президент Н.А. Назарбаев.

Действительно, пути к Всевышнему многообразны, но все они ведут к высшей подлинной Истине с большой буквы. Наука признает существование множества истин, подобных тускло мерцающим осколкам, но человека в глубине души волнует сияние только одной

Истины, сопряженной с высшим Смыслом. Это и есть Истина Веры, связующая различные религии незримыми прочными нитями [7].

Николай Гумилев (отец Л.Н. Гумилева, именем которого назван Евразийский национальный университет в Астане. – Е.Б.) в своих строках сформулировал это следующим образом:

*Есть Бог, есть Мир, они живут вовек,  
А жизнь людей мгновенна и убога,  
Но всё в себя вмещает человек,  
Который любит Мир и верит в Бога.*

Возрастанию роли религии, расширению ее социокультурного и идеологического влияния в развитии казахстанского общества способствовала общественно-политическая трансформация после обретения республикой независимости. Повышенный интерес к деятельности религиозных организаций во многом объясняется сложившимся «идеологическим вакуумом» 1990-х гг. Конфессиональные объединения стали играть свою роль в процессе духовного возрождения, содействуя улучшению нравственного климата в обществе, выступая важным консолидирующим и стабилизирующим фактором социально-духовной жизни республики.

«Мы должны свято придерживаться принципа свободы совести, толерантности и веротерпимости, – говорится в Послании Президента народу Казахстана «Стратегия Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства». В условиях развития суверенного и независимого Казахстана, перехода к рыночной экономике и демократическим формам организации общественной жизни Лидер нации Н.А. Назарбаев обосновал идею межнационального и межконфессионального согласия, концептуально углубил и развил ее в соответствии с требованиями времени и потребностями страны, обобщил бесценный опыт реально достигнутого в республике межэтнического и межконфессионального согласия и взаимодействия.

Сегодня Казахстан является одним из центров межконфессионального диалога не только в СНГ, но и в мире, являясь своеобразным мостом между Востоком и Западом, способствуя тем самым культурному диалогу цивилизаций. Во многом это обусловлено тем, что в республике сложилась благоприятная ситуация, характеризующаяся внутривнутриполитической стабильностью, основанной на межнациональном и межконфессиональном согласии. Более того, Казахстан имеет свою собственную модель взаимоотношений государства и религиозных объединений, основанную на принципах уважения

прав и свобод человека, балансе общественных и религиозных интересов, сотрудничества и стремления к взаимопониманию.

Президент Н.А. Назарбаев неустанно отмечает, что: *«Необходимо развивать гражданскую идентичность, толерантность в казахстанском обществе через систему образования, воспитания, корректное освещение темы межэтнических отношений в СМИ, повышение правовой культуры всех казахстанцев»* [8].

Важным шагом в укреплении межконфессионального согласия в РК стали Съезды лидеров мировых и традиционных религий, прошедшие в 2003, 2006, 2009 и 2012 гг. в Астане по инициативе Президента РК Н.А. Назарбаева. Их участники признали, что в современном многополярном мире огромное количество проблем можно решать с помощью полиэтнического и межконфессионального диалога.

На этих съездах Президент РК Н.А. Назарбаев выразил мнение о несостоятельности рассуждений о *«конflikте цивилизаций»*, *«кризисе религий»*. Наоборот, на фоне радикальных изменений мироустройства, жестких требований глобального рынка произошел массовый возврат человечества к поиску ответов в религиозных учениях, и это стало консолидирующим фактором для казахстанского общества.

Недопустимо приращение идеологической, политической окраски существующим культурно-цивилизационным и религиозным различиям. Уместно говорить не о *«конflikте цивилизаций»*, а о *«встрече цивилизаций»*. Все рассуждения о *«конце истории»*, о том, что человечество на данный исторический момент не располагает той единственной и универсальной цивилизационной моделью культурно-религиозного устройства, которую мировое сообщество приняло бы в качестве единственной основы своего существования, несостоятельны.

Человечество, все конфессии должны осознавать и считаться с тем, что есть другие цивилизации, культуры, религии, которые имеют не менее глубокую и значимую историю, обладают своей символикой и ментальностью.

Поликонфессиональность, так же, как и полиэтничность, сегодня становится основой формирования общекзахстанской идентичности, так как идея мирного сосуществования народов и конфессий в Евразии становится основным лейтмотивом в официальной внешней политике страны. Неслучайно поэтому Президент РК Н.А. Назарбаев подчеркивает мысль, что *«верна лишь формула: единство – в многообразии, в многонациональности, в многоконфессиональности»* [9].

Историческая специфика и современный опыт Казахстана в поддержании, распространении межконфессионального взаимодей-

ствия – это уже апробированный временем механизм, отразивший особенности истории, менталитета, духовности и общего осмысления жизни народов, проживающих на территории страны. Как отмечает Лидер нации Н.А. Назарбаев: *«Наша модель межрелигиозного согласия – это вклад Казахстана в общемировой процесс взаимодействия различных конфессий. Мы хотим, чтобы нас так воспринимали на международном арене»* [10].

Президентом Н.А. Назарбаевым с высокой трибуны Съездов был заявлен ряд концептуальных положений философской направленности, которые в самом общем виде можно свести к применению древнего принципа Авесты *«Благая мысль, благое слово, благое деяние»*, где благая мысль, т. е. внутреннее, духовное поле человека относится им к полю религиозных исканий; благое слово – к СМИ; а благое деяние – к политической сфере. *«Только отказ от насилия на уровне религиозной доктрины, на уровне медийных средств и на уровне политического действия есть реальная база для выживания в современном мире»* [11].

Данная своеобразная триада рассматривается Президентом РК Н.А. Назарбаевым как первооснова мира, причем, ненасилие в религиозной сфере – в качестве ее основания: *«когда религиозные деятели совершенно серьезно рассуждают о преимуществах одной религии над другой, то становится ясным, что конфликт закладывается изначально. Когда средства массовой информации смакуют издевательства над святыми чувствам иноверующих, то становится ясным, что этим журналистам рано или поздно придется столкнуться с издевательством над собственными верованиями. Когда политики без колебаний дают приказ на применение силового метода решения этнорелигиозных конфликтов, то становится ясным, что война придет на порог их собственного дома. В этом треугольнике не должно быть агрессивных сторон. Но в основании должна отсутствовать агрессивность в позиции религиозных деятелей»* [12].

Этот «трехмерный» принцип ненасилия рассматривается Н.А. Назарбаевым в контексте взаимодействия в современном мире и определяется им как *«...каркас понимания: это еще не диалог; это основа для его начала. Но без такой основы любой диалог превращается в пустую трату времени»*. Данные принципы сводятся к следующему:

- отказ от стереотипов;
- отказ от вторжения в чужие сакральные сферы;
- совместный ответ мировых и традиционных религий на новые нестандартные угрозы.

Первый принцип отказа от негативных стереотипов подразумевает непредвзятость в отношении друг друга: *«Нет необходимости вступать в диалог, не отказавшись от негативных стереотипов... Опас-*

ность исторических стереотипов состоит зачастую в том, что, будучи даже справедливыми, они призывают не к добру, но к злу. В сегодняшнем мире слишком много свежих ран и жертв. Но мой опыт политика говорит об одном – нужно уметь переступать через свои стереотипы».

Второй принцип сознательного отказа от вторжения в чужие сакральные сферы включает принцип уважения и толерантности, то, что в научной сфере определяется также концептом принятия «другого»: *«То, что свято для одного, не может быть предметом юмора или насмешек для другого. Это простое правило, которое, к сожалению, нарушается не только журналистами и политиками, но часто и самими духовными пастырями, которые небрежно относятся к своим словам в отношении иных религий».*

Третий принцип – ответ мировых и традиционных религий на новые, нестандартные угрозы – во многом продиктован общими структурными изменениями, происходящими в мире. Как известно, сопряженное с этим процессом изменение самого понятия угроз, выразившееся во введении термина «нетрадиционные», «нестандартные угрозы», а также их распространение во всех сферах – от военной и политической до культурной и идеологической, не оставило в стороне и собственно религиозную сферу. Именно эти нетрадиционные угрозы в сфере религии и подразумеваются в третьем принципе: *«Если в мире политики такие нестандартные угрозы связаны с терроризмом, распространением оружия массового поражения, трансграничной преступностью, то в мире духовном возникает угроза более фундаментальная. Это разрыв с тысячелетними духовными традициями. Это явление происходит на всех континентах, независимо от веры. Это не старый мирный секуляризм или примитивный атеизм двадцатого века. Это радикальное отрицание того типа духовности, который сопряжен с традициями мировых религий. Непонимание этой угрозы, которая может просто подорвать основания современных религиозных институтов, вызывает давно потерявшие актуальность споры»* [13].

Таким образом, отмеченные выше принципы, сформулированные Президентом РК Н.А. Назарбаевым, можно определить как некую рамочную структуру, очерчивающую и собственно религиозный диалог. В этой сфере сакрального далее можно отметить постулат, подводящий непосредственно к теологическому уровню – для того, чтобы *«искать основу для диалога через божественное в человеке, а не через человеческое в божественном».* Представляется, что данный сугубо теологический принцип в современных условиях развития несет особую нагрузку, поскольку позволяет найти основу для взаимопонимания в межконфессиональном взаимодействии, в той сфере сакрально-

го, которая является основой трехстороннего принципа ненасилия Н.А. Назарбаева.

В практическом плане суть принципа божественного в человеке можно свести к важности преодоления предвзятого взгляда на «другого», в данном случае, на иные религиозные концепции. Как отмечает Президент РК, *«...не нарушая главных ценностей своей религии, все же посмотреть на мир с учетом иных духовных перспектив. Глубоко убежден, что политики лишь следуют в своих действиях некоторым глубоким религиозным постулатам, независимо от того, понимают они это или нет. Поэтому готовность религиозных лидеров мира пойти на принцип поиска божественного, а не человеческого в иных религиозных системах, может стать основой более гуманных политических действий в мире»* [14].

Данный принцип религиозного измерения социальной жизни в светском государстве, принимающий в качестве своей основы не узко конфессиональный, а широко гуманистический подход, создает основу для всепримирения, разнообразия и равноправия – тех вековых, устоявшихся, и, вместе с тем, вновь актуальных доминант, так необходимых в современном мире.

Проблемы культурного и религиозного многообразия, а также религиозно-светского диалога в силу их особой актуальности и в связи с приводимой Н.А. Назарбаевым интерпретацией принципа *«поиска божественного в человеке»* еще раз свидетельствуют о том, что в их основе лежит культ Бога, так как *«тысячелетиями культуры, основанные на вере, сохраняли свое живое слово в истории»*. В этой связи логичен постулат и множественности цивилизационных проектов, напрямую связанный с тем, что *«мир никогда не будет построен на базе одного цивилизационного проекта... Культурное и религиозное многообразие мира – это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого. Любой иной подход политиков может просто взорвать мир»*.

*Желание одной культурной традиции навязать свои ценности другим культурам, попытки построить общественные отношения по чужим лекалам никогда не приведут к взаимопониманию. Напротив, такая жесткая культурная экспансия вызывает не менее жесткое сопротивление. Только уважение к историческим традициям других народов, справедливость и искренность в отношениях цивилизаций, религий и народов способны создать мир согласия и духовности»* [15].

Межрелигиозный диалог в светском государстве должен влиять на сознание людей разных национальностей и вероисповеданий в духе толерантности, ненасилия и культуры мира, уважения чувств – как верующих, так и атеистов. Диалог – единственный способ на-

хождения выхода из кризисной ситуации, он побуждает философов искать выход к общей моральной платформе, к своеобразной макроэтике (К.О. Апель). Ранее существовавшие конвенциональные микро- и макроэтические системы (отождествляемые соответственно с клановой и государственной моралью) не в состоянии больше регулировать взаимоотношения людей. Планетарная цивилизация унифицировалась, мы стали членами реальной общности, что диктует необходимость осознания «коллективной ответственности», выработки «*универсально значимой этики для всего человечества*», которая бы признавала и защищала культурное многообразие.

Рационализация межрелигиозной коммуникации должна способствовать формированию такой конфессиональной программы, которая позволит видеть в лице человека иной национальности и иного вероисповедания не чужака, которого следует опасаться, а равноправного партнера, заслуживающего доверия. Скорректированный в рамках ценностной рациональности, межконфессиональный диалог открывает возможность формирования у населения уважения к ценностному взаимодействию и культурному разнообразию.

Многие ценности у традиционных религий являются общими. Мировая общественность и международные организации показывают свою заинтересованность в межрелигиозном диалоге и принимают немалые усилия для организации такого диалога. Рациональный контроль межрелигиозного диалога является важным императивом дискурсивного управления глобальными процессами. Если универсализация глобального культурного пространства происходит на секулярной основе, не подавляющей, а предоставляющей национальным религиям голос, такая глобализация, возможно, не вызывает религиозного сопротивления [16].

Во многом это связано с тем, что в самом начале третьего тысячелетия перед человечеством возникли новые проблемы, которые, с одной стороны, являются многообещающими и перспективными, но, с другой, угрожают замедлить эффективный прогресс. В процессе диалога между Востоком и Западом, продолжающегося тысячелетиями, участвовали представители различных цивилизаций, культур, народов, конфессий, мировоззрений. Существенные трансформации произошли во всех сферах социального, экономического, человеческого развития. И все же, вплоть до недавнего времени все еще бытовало мнение о том, что изменения в культурной и духовной жизни недостаточны для изменения материальной жизни. Вместе с тем, события последнего десятилетия показали ошибочность данного восприятия. Изменения в духовном, религиозном и, в целом, культурном разви-

тии оказывают значительное влияние на отдельных индивидуумов, общество и человечество в целом. Началась, говоря словами Президента РК Н.А. Назарбаева, «глобальная трансформация мирового порядка», где религия – один из самых прочных защитных барьеров перед бездуховностью и алчностью – остается иногда единственной хранилищем народной мудрости, культуры и традиций.

В эпоху современной глобализации, когда подрываются моральные и нравственные скрепы любого общества – семья, традиции воспитания детей, преемственности поколений и многие другие, Президент РК Н.А. Назарбаев предлагает реализовать в XXI веке эффективную модель мировых взаимоотношений «G-GLOBAL – БЛИЖИЙ МИР». Это – толерантное сообщество наций, где все проблемы решаются на основе согласия и уважения.

Можно ли создать такую модель? По мнению Президента РК, поликультурность, этническое и религиозное многообразие – это не вызов для общества, а огромное преимущество, так как в XXI в. толерантность становится ключевым фактором развития и роста инновационной экономики. Тот факт, что за последние 30 лет наибольшего успеха достигли те страны, которые отличаются этнокультурным разнообразием, говорит сам за себя. Предложенные Казахстаном идея и формат G-GLOBAL в этом плане открывают новые возможности для глобального взаимопонимания и толерантности. Казахстанец любой этнической или религиозной принадлежности – это равноправный гражданин светского государства, неотъемлемая часть единой гражданской общности.

В Казахстане сегодня созданы все условия для того, чтобы каждый человек мог свободно исповедовать свою религию, изучать и пользоваться родным языком, культурой и традициями своего этноса. Высокие ценности, исповедуемые каждой религией – исламом, православием, католицизмом, протестантскими вероучениями, иудаизмом, буддизмом и другими – всегда поддерживались казахстанским государством, выработавшим уникальную формулу общенационального единства и согласия всех казахстанцев, независимо от их религиозной и этнокультурной принадлежности. Тезис о непримиримых различиях и разногласиях между религиями – это всего лишь фантом, тем более, в светском государстве [17]. Межконфессиональное согласие и религиозная веротерпимость являются составными элементами не только культуры толерантности, но и этнополитики Республики Казахстан. Такая позиция государства, опирающаяся на общую основу взаимного признания, позволяет преодолеть отталкивающие друг друга конфессиональные разногласия.

Выступая на заключительной сессии IV Съезда лидеров мировых и традиционных религий, глава государства Нурсултан Назарбаев особо отметил, что в современном мире у всех религий во многом общие задачи. Во-первых, надо остановить распространение духовного вакуума и преодолеть угрозу кризиса морально-нравственных ценностей человечества. Во-вторых, необходимо укреплять созидательные начала любого общества – ценности трудолюбия, честности и справедливости. В-третьих, миротворческая сила религий заключается в том, чтобы способствовать предупреждению конфликтов, проявлений нетерпимости и радикализма в любых обществах. В-четвертых, важно поставить надежный заслон использованию вероучений для сеяния раздора внутри многоконфессиональных обществ, между народами и государствами. В-пятых, важно культивировать в обществе уважение к религиям, их святыням, чувствам и традициям верующих. *«Диалог религий – это единственный путь добиться толерантности в каждом отдельном обществе и во всем мире. Важно использовать для расширения диалога все возможности, включая современные средства коммуникации, где конструктивный диалог религий должен стать обязательной составляющей глобального мира XXI века»*, – подчеркнул Нурсултан Назарбаев [18].

Таким образом, активизация духовной жизни казахстанского социума в эпоху глобализации невозможна без нового конструктивного подхода к религии. Исторически Казахстан всегда был перекрестком, местом встречи и диалога различных религий, культур и цивилизаций Востока и Запада. Унаследованная из культурно-этических традиций казахов, терпимость в духовной сфере является хорошей основой для сохранения гражданского мира в настоящем и будущем. За годы независимости Казахстан обеспечил свободу религиозного вероисповедания всем конфессиям: мусульманам, православным, католикам, протестантам, иудеям. При этом характерной чертой является то, что религиозные объединения в Казахстане существуют не просто сами по себе, в отрыве от общества, но и привлекаются к участию в социально-культурных мероприятиях, направленных на упрочение в обществе гражданского мира и духовного согласия.

Сегодня межконфессиональному согласию казахстанского общества может препятствовать деятельность радикальных групп с религиозной интерпретацией политических целей. Для недопущения подобного сценария в нашей республике был разработан новый закон о религии, а эффективность претворения в жизнь каждой отдельно взятой его нормы зависит от качественной работы структур

административной власти и сознательности большинства граждан РК. Проблема так же – и в религиозной неграмотности религиозного и нерелигиозного населения. Для устранения этой проблемы необходима консолидация религиозных и нерелигиозных групп гражданского общества в целях просвещения в вопросах религии под чутким и грамотным контролем государства.

На формирование межконфессионального согласия и толерантности направлены как шаги в сфере внутренней политики, так и международные инициативы руководства страны. «Наши приоритеты – светское государство и высокая духовность», – говорится в Послании главы государства Нурсултана Назарбаева народу государства «Единая цель, единые интересы, единое будущее». В Казахстане складывается своя собственная модель отношений государства и религиозных организаций, которая основывается на принципах партнерства, взаимного уважения и невмешательства во внутренние дела друг друга, если они основаны на Конституции страны и не нарушают законы. Анализ мировой религиозной ситуации и опыта многих зарубежных стран показывает, что такая модель является наиболее оптимальной и приемлемой. Это можно назвать серьезным достижением и важнейшим условием для дальнейшего прогресса. Наша модель межэтнического и межконфессионального согласия – это вклад Казахстана в общемировой процесс борьбы с дискриминацией, это поощрение взаимного уважения, понимания и поддержания глобальной безопасности.

Существенным образом изменяются роль и место религии в современном казахстанском обществе и светском государстве. В настоящее время – это реальный компонент социальной и духовной жизни общества. Именно через религию люди стремятся возродить традиционные ценности и нравственные устои. Межконфессиональное согласие в Казахстане опирается, прежде всего, на ислам и православие, представляющих вероисповедание двух суперэтносов евразийского континента. Традиционный ислам и православное христианство – два столпа духовности на нашей земле. На них делают ставку Президент РК и весь казахстанский социум. Их мирное сосуществование выступает гарантом стабильности нашей социальной и духовной жизни. Это взаимопонимание основано на важнейших заповедях ислама и христианства, проповедующих любовь, милосердие, доверие, открытость, уважение к ближним и дальним, достойное поведение. Как признание их роли в формировании истории и культуры народов, в официальном календаре праздничных дат появились Курбан айт и православное Рождество.

Межэтническое и межконфессиональное единство и сотрудничество, которое имеет место в Республике Казахстан, служит хорошим фундаментом для дальнейшего его развития. Можно прогнозировать, что дальнейшее развитие духовности, в частности, истинной религии в полиэтническом обществе приведёт к позитивному развитию всех сторон жизни казахстанского общества. Оно положительно скажется и на стабилизации экономики, межнационального согласия и единства, что мы имеем в современном Казахстане.

Можно перефразировать положение академика С. Лихачёва, когда он говорит, что многообразие культур способствует их единению, их взаимопониманию. И поэтому мы можем сказать, что поликонфессиональность, многообразие религий, различие вероучений выступают той основой, на которой возможно и возникновение этого конструктивного диалога. Ведь у всех этих религий есть общее основание – трансцендентный Бог.

Следует различать, отмечает Президент РК, толкования Веры и саму Веру, религию-культ, религию-духовность и религию-социокультурный феномен. Когда идея модернизации общества исходит извне, от чуждой культуры, то она отторгается культурным и конфессиональным консерватизмом. Эта сила питается идеологией фундаментализма. *«Конечно, мы должны осознавать, что требования приоритета религиозных начал в полном соответствии с конфессиональными первоисточниками не могут быть приняты в демократическом, светском, гражданском обществе. И тем более, неприемлемы формы и методы, которые выбирают фундаменталисты для их реализации»* [19].

Концепция межконфессионального диалога и межконфессионального согласия Президента РК Н.А. Назарбаева – это не просто теоретико-методологическая база для созидания диалога, это и практическая модель реализации межконфессиональной политики, которая является конструктивным вкладом в мировой глобальный диалог культур и религий.

Казахстанское диалогическое «ноу-хау», по сути дела, действительно не имеет аналога в мире. Связано ли это с особым чувством толерантности казахов, или только с нынешним политическим курсом на диалог? И то, и другое. Толерантность как принцип социального, политического, исторического устройства Казахстана развивает сегодня политику диалога традиции с модерном, Запада и Востока, Азии и Европы.

Показано, что модель межконфессионального согласия Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева выступает как универсальный стратегический проект диалога культур и религий, в

контексте единства знания и веры, в котором охраняются духовные ценности, культурные ценности, все то, что называется восточными и западными ценностями. В нем сохраняется то, что мы называем высокой культурой, одухотворяющей деятельность человека, то, что способно развивать новые дискурсы диалогической современной философии. И сегодня Казахстан, благодаря проводимой главой государства политике, являет собой образец гармоничного развития и общественного согласия, где, благодаря модели устойчивого развития суверенного Казахстана, реализовываются принципы межконфессионального, межнационального, социального, политического, экономического и культурного устойчивого равновесия, являющегося главным приоритетом государства в XXI веке.

### Литература

1. Нойман Э. Происхождение и развитие сознания. – М., 1989.
2. Курашов В.И. Типичные методологические ошибки при рассмотрении взаимосвязи религиозных и научно-философских учений // Вестник РФО. – 2013. – 32(66). – С. 158.
3. Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера // Вопросы философии. – 1989. – С. 112.
4. Байдаров Е.У. Проблемы дихотомии «Запад – Восток», «Восток – Запад» в глобалистике // CREDO NEW. Теоретический журнал. – Санкт-Петербург. – 2007. – № 4. – С. 131–156.
5. Назарбаев Н.А. В религии экстремизма нет // Критическое десятилетие. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 72–108.
6. Назарбаев Н.А. О глобальном диалоге религиозных и светских ценностей. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий // <http://www.religions-congress.org/content/view/24/33/lang.ru/>
7. Соловьева Г. Противодействие традиционных религий религиозному экстремизму: разум и вера // Роль традиционных религий в противодействии экстремизму и терроризму. – Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2011. – С. 67.
8. ИА Новости-Казахстан – 26.10.2009.
9. Выступление Президента РК Н.А. Назарбаева на открытии I Съезда лидеров мировых и традиционных религий // Президент Н.А. Назарбаев и современный Казахстан. Том III. Н.А. Назарбаев и внешняя политика Казахстана: сборник документов и материалов в трех томах / Отв. ред. Б.К. Султанов. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2010. – С. 171.

10. Назарбаев Н.А. О глобальном диалоге религиозных и светских ценностей. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий // <http://www.religions-congress.org/content/view/24/33/lang.ru/>

11. Там же.

12. Там же.

13. Там же.

14. Там же.

15. Там же.

16. Данилов С.А., Орлов М.О. Государство, общество, религия // Известия Саратовского университета. – 2008. Т. 8. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – Вып. 1. – С. 25–26.

17. Выступление Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева на открытии IV Съезда лидеров мировых и традиционных религий // [http://www.akorda.kz/ru/page/vystuplenie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-nursultana-nazarbaeva-na-otkrytii-iv-sezda-liderov-mir\\_1341999186](http://www.akorda.kz/ru/page/vystuplenie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-nursultana-nazarbaeva-na-otkrytii-iv-sezda-liderov-mir_1341999186)–30.05.2012

18. Выступление Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева на заключительной сессии IV Съезда лидеров мировых и традиционных религий // <http://www.akorda.kz/>

19. Там же. – С. 79.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современная религиозная ситуация в Казахстане, связанная с возрастанием компоненты религиозности в системе ценностей казахстанского общества, характеризуется двумя противоречивыми тенденциями: с одной стороны, благотворное влияние религии на духовный климат общества, с другой – возможность использования религиозных убеждений определенными силами в политических целях, с ориентацией на разложение базовых ценностей казахстанцев и подрыв национальной идентичности.

Обе указанные тенденции ставят на повестку дня множество практических вопросов, продуманное решение которых предполагает обращение к теоретическому обоснованию с привлечением результатов исследований фундаментальных научных проектов.

В фундаментальном труде «Знание и вера в эпоху глобализации: диалог восточных и западных концептов в культурно-цивилизационном пространстве Казахстана» исследование соотношения знания и веры, науки и религии вводится в социокультурный контекст определенных цивилизаций: китайской, исламской, западной, фундированной христианством. Методы компаративистского анализа позволяют выделить общее основание многообразных культурных подходов к исследованию соотношения знания и веры и, в то же время, обнаружить особенное, специфическое содержание, которое присуще различным эпохам и религиозным учениям. Онтология, феноменология и герменевтика знания и веры в многообразных культурных контекстах являются основательной теоретической базой стратегии толерантности и взаимопонимания, характеризующей национальную модель межконфессионального согласия и взаимопонимания.

В исследовании применяется принцип идеал-типических образов: выделены три исторических эпохи, в которых сконцентрированы доминирующие типы отношения «знание – вера»: средневековая, где определяющим феноменом была вера; двадцатый век, в наибольшей степени воплотивший тенденцию к секуляризации и торжеству технологического рассудка, и современная эпоха, которую именуют постсекулярной, с новым соотношением знания и веры, науки и религии, общества и религии.

В исламской философии вера и разум понимаются в их единстве, образующем исламскую рациональность. Согласно аль-Фараби, представляющему мусульманский рационализм, философия и религия имеют одну и ту же задачу – постижение Первосущего, но философия решает эту задачу с помощью логики, рационального знания, а религия обращается к образам и метафорам. Другое направление исламской философии, суфизм, учит, что Бог – не только трансцендентен, но и имманентен, т. е. образ его содержится в сердце человека, которое следует очищать, чтобы узреть в нем лик Божий. Оба эти подхода характерны и для современной исламской философии.

«Философом просвещенного Ислама» можно назвать Имама аль-Матуриди. Сегодня, строя новое общество, мы должны в полной мере использовать духовное наследие мыслителя и философию ислама, призывающую к объединению, миру и терпимости, где толерантность – это средство борьбы с предубеждениями и стереотипами, средство предотвращения конфликтов, формирования коалиции между различными культурными и религиозными общинами и объединениями.

Представители мусульманского модернизма как направления современной мусульманской философии, основателем которого является Джемаль ад-дин аль-Афгани и его последователи – Мухаммад Абдо, К. Амин, М. Икбал – считали необходимым осуществить синтез духовно-нравственных ценностей ислама с научным, образовательным потенциалом Запада, что осуществляется в философской идеологии евроислама. Исходя из фундаментальной установки мусульманской философии – органичного синтеза религии и науки, они и обосновывали необходимость развития этого синтеза в русле западноевропейских научных достижений.

Философию диалога мусульманские ученые разрабатывают как философию сотрудничества, партнерства, консолидации. Проблематизирование диалога как философской проблемы начинается еще в фальсафа. В современных мусульманских направлениях диалог как проблема раскрывается в нескольких аспектах: религиозный диалог; политический диалог; диалог цивилизаций; диалог Восток – Запад; Я – Другой. Если в диалогической философии Запада проблема диалога Я – Другой обозначена как «логическая» и «феноменологическая», коммуникативная, герменевтическая (Бубер, Барт, Эбнер, Бахтин и др.), то в мусульманской философии диалог понимается как экзистенциальная и коммуникативная проблема.

В христианской философии выделяются два основных направления в толковании соотношения знания и веры. Первое связано с

именем Августина Аврелия, который обосновал онтологически-экзистенциальный принцип в христианской философии: бытие Бога является непосредственно достоверным, не требующим рациональных доказательств, поскольку сама способность человека мыслить, соединять связкой «есть» субъект и предикат, обеспечивается первичным бытием Всевышнего, не знающего противопоставления субъекта и объекта. Второе направление связано с деятельностью Фомы Аквинского, полагавшего, что разум и вера должны действовать сообща, постижение Бога должно опираться на доводы разума, но ими не ограничиваться. Оба подхода оказали определяющее влияние на всю историю христианской мысли, включая современную эпоху.

В контексте диалогической парадигмы Восток – Запад, исламская – христианская философия наиболее значимыми являются, с одной стороны, концепты мусульманского персонализма и экзистенциализма, с другой – католического экзистенциализма, диалектической теологии и диалогического персонализма. Общее поле диалога является в обращении западной философии – к восточной, а восточной – к западной, что образует содержательный философский контент проблемы соотношения «знание и вера».

Бесценный культурный опыт представляет концептуальная матрица знания и веры в казахском традиционном дискурсе. Вера трактуется здесь как феномен, характеризующий личность в ее целостности, включая разум, чувство и волю. Важно, что вера, согласно такой интерпретации, выходит за пределы личности, создает новую реальность, связывающую человека с Первосущим и оказывающую влияние на все сферы человеческого бытия. Абай и Шакарим различают веру подлинную, апробированную разумом, и веру слепую, внешнюю, основанную на авторитете. Внутренняя вера, результат интенсивной духовной деятельности, преображает и возвышает человека, тогда как внешнее следование религиозным ритуалам может привести к религиозному фанатизму.

Диалогический дискурс «Восток – Запад», историко-культурные контексты философского сотрудничества «ислам – христианство» в понимании соотношения знания и веры представляют содержательный теоретический багаж для дальнейшего совершенствования казахстанской стратегии толерантности и межконфессионального согласия. Методологически репрезентативным признается принцип «единства в многообразии», т. е. основанием межрелигиозного диалога является духовный феномен универсальной Веры, обуславливающей возможность единства на платформе диалога. Такой подход

предполагает многообразие в толковании универсальной Веры с позиций плюральной герменевтики, открывающей перспективы сохранения сакрального содержания каждого вероучения. Принцип «единства в многообразии» составляет теоретическую текстуру религиозной и светско-религиозной толерантности, находится в русле задач, поставленных Президентом страны, Лидером нации Н.А. Назарбаевым в Послании «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства».

На этом можно было бы поставить точку. Но, когда работа, казалось бы, завершена, обнаруживается, что тема не исчерпана, что она вообще неисчерпаема. Если говорить о географии мировоззрений и мироотношений, то современный мир давно уже не располагается на оси Запад – Восток, а включает векторы Юг – Север и, более того, плоть его формируется согласно сетевой морфологии, со множеством центров и разветвленных связей. Со всей определенностью заявляют о себе неведомые философские материки – Азия, Африка, Австралия, не говоря уже о таких давно открытых философских материках, как Индия и Россия. Что удалось нам усмотреть и выразить в этом всемирном философском Интернете? Сколько территорий веры и знания еще предстоит осваивать исследователям-путешественникам!

Но дело не только в мировоззренческой географии. Если говорить содержательно, тема знание и вера подразумевает, что будут подключаться и обсуждаться самые первостепенные философские сюжеты: разум и рассудок, рациональное и иррациональное, истина и заблуждение – с выходом в этику, эстетику и аксиологию: добро и зло, долг и совесть, свобода и ответственность, счастье и страдание, прекрасное и безобразное, смысл человеческой жизни и человеческой истории. Целостность философии как метода исследования и искусства жизни охватывается феноменами «вера и знание». Внутренняя жизнь, единственная и только однажды вспыхнувшая на небосклоне всемирной истории звезда-экзистенция – это то, что зовется Верой, воссоединяющей человека с Творцом и другими людьми. И жизнь внешняя, творчество и общение, со-бытие в социальном пространстве, науки и искусства, любовь и солидарность, стремление к миру и сотрудничеству – все это Вера, укрепляемая разумом и знанием. Так что тема наша ждет дальнейших изысканий, научной неутомимости и неиссякаемой заинтересованности. Так будем же полны надежд...

**Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі  
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану  
институты туралы мәлімет**

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтану-лық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 12 ғылым кандидаты, 2 PhD докторы, 9 PhD докторанты ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. Институт 2012–2014 жылдарға арналған «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындайды, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеу жұмыстарын, 2013-2015 жылдарға арналған Тақырыптық жоспар аясында зерттеулер жүргізеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-

---

шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларусьтің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ХБА және т.б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,

Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)

Тел.: +7 (727) 272-59-10

Факс: +7 (727) 272-59-10

E-mail: [iph@iph.kz](mailto:iph@iph.kz)

<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,  
политологии и религиоведения Комитета науки  
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 12 кандидатов наук, 2 доктора PhD и 9 докторантов PhD. В Институте на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» выполняется 24 НИПа в рамках грантового финансирования, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына», проводятся исследования в рамках Тематического плана на 2013–2015 годы.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии,

---

Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, МАБ и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010  
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)  
Тел.: +7 (727) 272-59-10  
Факс: +7 (727) 272-59-10  
E-mail: [iph@iph.kz](mailto:iph@iph.kz)  
<http://www.iph.kz>

## **Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan**

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 21 doctors of Science, 12 candidates in science, 2 [Phd Doctor on Political Science](#) and 9 [PhD student](#) are conducting research works. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific research program «Gilimy kazyna» are being carried out in the Thematic Plan for 2013–2015.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, the USA, Tur-

---

key, France, the Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such as Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, IAB and others are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)

Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan

Phone: +7 (727) 272-59-10

Fax: +7 (727) 272-59-10

E-mail: [iph@iph.kz](mailto:iph@iph.kz)

*Научное издание*

**Г.Г. Соловьева, Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова,  
Е.У. Байдаров, А.С. Мансурова, Д.М. Жанабаева**

**ЗНАНИЕ И ВЕРА В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ  
КОНЦЕПТАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

Редактор: *Е.Н. Дремкова*  
Компьютерный дизайн и верстка: *Ж.А. Рахметова*

Подписано в печать 09.06.2014. Формат 170×240 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл. п.л. 15,8. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волкова Н.А.»  
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1