

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ
ЗАРУБЕЖНОГО
ВОСТОКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

Ответственные редакторы

М. Т. СТЕПАНЯНЦ, Г. Б. ШАЙМУХАМБЕТОВА

Рецензенты

Д. В. ДЖОХАДЗЕ, Н. В. МОТРОШИЛОВА,
Т. В. ПАНФИЛОВА

Книга посвящена рассмотрению методологических проблем изучения истории философии Индии, Китая, стран Ближнего и Среднего Востока. Главное внимание уделяется выявлению наиболее острых в методологическом плане вопросов и способам их конкретной разработки на основе марксистской теории историко-философского процесса.

М 0302010000-146 7-87
013(02)-87

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1987.

Е. А. Фролова

НАУКА И ИСЛАМ

(некоторые философские аспекты их взаимоотношений)

В начале нынешнего столетия французский историк философии и религии, известный и как исследователь арабо-мусульманской культуры, Эрнест Ренан в одной из своих лекций утверждал, что арабы не склонны к науке, а ислам религия, чуждая, враждебная научному поиску, в принципе не могущая не душировать науку. Такого же мнения придерживаются и некоторые современные радикальные модернисты и идеологи, исповедующие крайние левые взгляды. Назовем хотя бы имя ливано-палестинского философа Садика ал-Азма, опубликовавшего в 1969 г. книгу «Критика религиозного мышления». В этой книге, преданной теологами анафеме, автор резко высказывается о роли ислама в арабском мире, настаивает на целесообразности для общества устранить или коренным образом трансформировать его.

У сторонников такой позиции вроде бы есть немало оснований делать подобные выводы: сплошь и рядом мы сталкиваемся с фактами консерватизма ислама, его противостояния новациям, да и марксистское, не всегда правильно понимаемое определение принципиальной противоположности религии и науки настраивает на принятие данной позиции.

Впрочем, против нигилистического взгляда на ислам достаточно веские аргументы выдвинули адепты концепции, получившей широкое распространение в последние два десятилетия. Согласно ей, ислам — религия, отдавшая серьезную дань рационализму, т. е. содержащая основоположения, благоприятные для развития научного знания. Среди европейских исследователей это мнение четко выразил французский востоковед Максим Роденсон в ставшей популярной в 60-е годы книге «Ислам и капитализм». Ее популярность отчасти объясняется тем, что в ней впервые приводится ряд аргументов, отвергавших мысль об особой рациональности, предприимчивости, рожденной в христианской (точнее, протестантской) культуре, рациональности, в которой Макс Вебер отказал мусульманской культуре. Максим Роденсон поставил вопрос несколько шире, говоря не только о специфической рациональности, но и о рацио-

нализме. «Коран,— отмечает он,— это священная книга, в которой рационализм занимает большое место»¹. По его подсчетам, глагол *акала* (рассуждать, понимать) встречается там около 50 раз и 13 раз повторяется рефрен: «Неужели вы не образумитесь?». Эти и другие данные (пользование торговой и «бухгалтерской» терминологией, указания на роль разума в приобретении веры в Аллаха и т. п.) явились для Роденсона основанием, чтобы сформулировать идеологический тезис о совместимости ислама и капитализма.

Более фундаментально и объективно (без очевидных идеологических выводов) рассмотрел ислам под углом зрения отношения его к *ratio* и знанию английский исламовед Франц Розентал². Он сообщил, что понятие *илм* (знание, наука) и производные от этого корня упоминаются в Коране около 750 раз, составляя 1% его словаря. Автор приводит многочисленные ссылки на хадисы (предания о житии и изречениях пророка Мухаммада и его ближайших сподвижников), подчеркивающие роль знания, показывает место концепции знания в трактатах богословов и ученых средневековья.

И на Западе, и в мусульманских странах, и в Советском Союзе появилось немало работ, анализирующих историю мусульманской культуры, философии и науки и свидетельствующих об огромном общеисторическом, общечеловеческом значении научных и философских достижений народов, исповедующих ислам. Притом, как показывают многие исследователи, наука и философия необязательно находились в конфликте с религиозным учением и подавлялись его служителями. Напротив, эти и некоторые другие виды знания нашли свое место в структуре ислама и нередко успешно развивались внутри ее. Среди работ последних десятилетий, отмечающих эту сторону взаимоотношений ислама и науки, имеются и такие, в которых утверждается, что священное писание содержит в намеках почти все фундаментальные научные открытия наших дней — теорию относительности, атомную физику, современную биологию, учение социализма.

И хотя рассчитанные на неискушенных читателей попытки прямой апологетики, конечно, не могут служить доводами в пользу совместимости ислама и науки, другие свидетельства заставляют признать, что связь рассматриваемых форм общественного сознания не так уж проста и не очевидно негативна, враждебна. Ведь связь эта прослеживается во многих плоскостях, касается и сущности, принципов этих феноменов и разных аспектов их социального функционирования, приобретая конкретную особенность в конкретной исторической ситуации. Чтобы правильно определить соотношение ислама и науки, нужно произвести ряд уточнений и ограничений, ибо все общие утверждения верны лишь отчасти, с «одной» стороны. Попробуем выявить и «другую» сторону.

Если обратиться к Корану, хадисам и наиболее традиционным толкованиям их, то обнаружится, что, хотя ислам и представлял собой некоторый род рациональности, более развитой, нежели язычество, все же термин *илм* несет смысл, далекий от того, который понимается под рациональным научным знанием сейчас, и даже от того, что обозначали им ученые и философы средневековья. *Илм* в исламе — это исключительно знание божественного Слова, божественного учения и умение согласовать свои действия с этим учением, идти его путем, доверившись авторитету этого учения и людей, сведущих в нем. Ал-Газали определяет «знание», утверждаемое Кораном, как «знание обязательных действий»³: «Избегай запретного у Всевышнего, выполняй предписания Аллаха, хвала Ему, и ты будешь разумным»⁴. Приводимый Газали хадис передает слова пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему»⁵.

Разумение, требующееся от человека в пределах его обязанностей (а не сверх них), — простое признание Аллаха и соблюдение правил отношения с ним. Конечно, есть аяты Корана и хадисы, выводящие человека из узких рамок формального богоугодного поведения, а в послании Аллаха, переданном Мухаммадом через речь, именно в силу многоплановости и символичности языка, позволяющего усложнять первоначальную мысль, наполнять ее новым содержанием, заложена возможность интерпретаций. Тем не менее все это на первых порах существования ислама не определяло его характера и лишь спустя полтора-два века (насколько позволяют судить сообщения современников и дошедшие до нас сочинения) стало использоваться мутакаллимами (ориентировавшимися в толковании мировоззренческих религиозных проблем на разум, а не на слепую веру и авторитет) и фаласифа (последователями античной философии) и выдвигаться на первый план. Но «знание» в том буквальном, первоначальном виде, как оно изложено в Коране, вопреки стремлению некоторых исследователей может лишь с оговорками рассматриваться как свидетельство рационализма вероучения и вовсе не является признанием науки, ценности разума. Это вероучение складывалось прежде всего как политическая, государственная идеологическая система, и его создателя меньше всего интересовали общие вопросы бытия. Знание в Коране — это знание «веровательное», неотделимое в самом простом смысле от веры, оно — придалок веры, ее инструмент. И даже содержащиеся в Коране «рациональные» доказательства всемогущества Аллаха (чудеса творения, о которых «свидетельствуют» движение небесных светил, атмосферные явления, разнообразие животного и растительного мира, так целесообразно приспособленное к нуждам людей) — «значения», аяты, для «обладающих умом» (3:187), ориентиро-

ваны на ум, достаточно доверчивый, увлекаемый с помощью этих доводов в примитивную веру послушания. Ханбалиты (представители наиболее консервативной религиозно-правовой школы) ввели в обиход ставший знаменитым тезис «била кайфа» («не спрашивать, как»): вера должна обходиться без разума.

Есть еще одна слабая сторона в позиции безоговорочного принятия рационализма Корана — элиминация, опускание аятов, указывающих на слабость человеческого ума, на его неспособность постичь божественную мудрость во всей ее полноте (6:103 и др.).

Можно было бы сослаться вообще на отсутствие в первоначальном исламе проблемы различения знания и веры как теоретической проблемы, на формальную невыделенность научного знания из знания, как такового, и прежде всего религиозного, т. е. являющегося по сути дела эквивалентом веры.

Все это так. Однако уже с конца VIII в. начинается интенсивное размежевание этих двух сфер, энергичное выстраивание концепции разума, рационального знания. Выявляются противоречия Писания, подвергаются рационалистическому истолкованию неясные и странные, с точки зрения здравого смысла, образы, предлагается философский эквивалент картины мироздания, имеющий следствием возникновение пантеистической системы, в которой бог, по мнению ряда современных ученых⁶, превращен в трансцендентно-имманентный принцип закономерности мира, его единства.

Этот перелом в духовной жизни был связан с развитием городов (наиболее крупные из них, такие, как Багдад, Каир, насчитывали сотни тысяч жителей⁷), ремесел, торговли, строительного дела. Создавались крупные библиотеки, насчитывавшие десятки и сотни тысяч книг, учреждались так называемые «дома науки», где можно было слушать лекции авторитетных богословов и факихов (правоведов), пользоваться книгохранилищем. На это время приходится расцвет науки — астрономии, математики, химии, медицины, минералогии, оптики, инженерного искусства и пр. Мусульманские ученые вписали свои имена даже в историю аэродинамики.

Турецкий исследователь А. Терзиоглу изучил рукописи, свидетельствующие о развитии техники и первых попытках полетов в странах мусульманской культуры начиная с IX в.: в них встречается описание зависимости между поверхностью крыльев и весом птицы в целях установления физических основ полета. Попытку подняться в воздух предпринял в 1010 г. Джаухари из Фараба. В X в. в Андалусии Аббас ибн-Фирнас совершил короткий полет с помощью сконструированных им несущих поверхностей⁸. Джабир ибн-Хайан (IX в.) высказал мысль о возможности создания живых существ искусственным путем. «Эта наука, — писал он, — возможна, ибо живое существо есть следствие взаимодействия сил природы. Природа же, произве-

для соответствующие вещи, подчиняется определенным законам, тайну которых может раскрыть наука весов»⁹, т. е. знание законов количественных соотношений.

Заметим еще, что научные принципы исследования предмета проникали и в издревле «ненаучные» области знания — в описание исторических событий, быта и культуры народов, вероисповеданий. Бируни, живший в X—XI вв. и составивший обширное сочинение — «Индия», прибегнул к методу, который позже стал называться сравнительным. В XIII—XIV вв. Ибн Халдун заложил начала новой науки, социологии, обратившись к описанию и осмыслению материальных условий жизни общества как «движущей силы его развития»¹⁰, и подошел довольно близко к пониманию меновой стоимости, что (а также и другие идеи) позволило некоторым историкам считать его предтечей К. Маркса.

Какова была роль религии в этих условиях? Ислам, разумеется, был господствующей идеологией; общество было «теологизированным». Но что это значило реально? Единый халифат, возникший при Мухаммаде, довольно скоро начал распадаться, духовная власть центра стала, по сути, номинальной. Внутри вероучения появились десятки мелких и несколько крупных течений, часто весьма далеко отходящих от первоначальных канонов и догматики. Остановимся лишь на ведущих. Суннизм, наиболее традиционное направление в исламе, опирался на предание и учил о могущественном всезнающем и незримом боге, восседающем на небесном престоле и вершащем суд над миром. Шиизм отвергал значительную часть канонических преданий, входящих в сунну, и делал упор на верховную власть имама (посредника между человеком и богом), обладающего исключительностью благодаря таинственной эманации «божественной благодати». Теоретики иманизма (например, шейх ал-Муфид, ум. в 1022 г.) предлагали концепцию бога, лишенного антропоморфных черт: он «Живой, Всемогущий, Всезнающий». Хариджизм развивал доктрину верховной власти как власти, которая может принадлежать не только потомкам рода Мухаммада, но в принципе любому мусульманину, что объясняет отчасти сильные рационалистические тенденции данного направления. Особое место внутри шиизма занимал исмаилизм, представлявший бога в качестве Мирового разума и в силу этого сыгравший большую роль в развитии рационализма и просвещения (близкими к исмаилитским кругам были «Братья чистоты», Ибн Сина). Выделяется в исламе и течение суфизма, которое рассматривает догматику суннизма как предварительную ступень на пути к богу, постижение которого возможно только через мистический экстаз; в этом пантеистическом учении бог рисуется разлитым в мире, одухотворяющим все сущее. Как бы в рамках ислама, но на философском уровне трактуется идея бога в «фалсафа» и в каламе, где он превращается в Единое, в имманентно-трансцендентную суть бытия.

Уже эта весьма приблизительная и схематическая картина дает возможность увидеть, что утверждение доминирования ислама в общественной жизни не стоит упрощать. Под напором жизни он трансформировался и в таком виде допускал существование иных структур знания, обеспечивающих экономическую и государственно-политическую деятельность общества, сохраняя контроль над ролью и содержанием такого знания.

История и сегодняшние события показывают, что и в учениях прошлого и в современных доктринах надо определить конкретное содержание концепции знания, науки, предлагаемой той или иной доктриной, и в зависимости от этого формулировать свое отношение к ней, ибо внутри ислама и как культуры народов, объединенных общим основным вероисповеданием, и как религии были разные течения, фиксировавшие политические и социальные сдвиги; сама религиозная догматика модифицировалась, среди ведущих теологов появлялись реформаторы (ал-Ашари, ал-Газали, Кавакиби, Икбал, Афгани, Абдо). Некоторые исследователи¹¹ считают, что в исламе вообще не было так называемой ортодоксии, что он по сути своей гетерогенен, допускает многовариантность и потому в него могут вписаться и неортодоксальные направления. Нередко пользование богословской терминологией прикрывает совершенно светскую и даже антирелигиозную концепцию.

В рационализме также надлежит различать, с одной стороны, его типы и, с другой — его конкретную историческую роль: не всегда и не всякий рационализм выполняет прогрессивную социально-культурную функцию. История ислама знает примеры превращения его в схоластическую систему абстрактно-логических мудрствований, создающих видимость доказательности и противостоящих живой человеческой мысли. Такой «рационализм» создает культурную атмосферу, консервирующую привычные идейно-методологические установки и в области собственно научных поисков, и в области светских наук. Он способствует формированию и сохранению стиля мышления, не выводящего на принципиально новые уровни. Так, в средние века он противостоял тенденции науки к большей связи ее с практической деятельностью, установке на неперемное включение практики в конструкцию научной теории.

Одним из важных в складывании характерного для данной культуры типа научного знания процессов был начавшийся в средние века и не завершившийся по сей день процесс отделения знания от веры, от религиозной веры, от соответствующей ей морали. И сегодня среди философов и ученых мусульманских стран идет полемика по этим вопросам¹². В прошлом же даже философы, не говоря уж о богословах, порой грешили смешением знания и нравственности¹³. Разум и наука не выделялись еще четко в особую самоценную сферу, независимую от общественной значимости результатов их деятельности, которые могут играть позитивную и негативную общественную роль. Разум

и наука не получили здесь со стороны идеологии и морали права на формальную независимость, объективность характера знания. Наука в исламе, по крайней мере в средние века, а во многом и теперь, не отказалась от античной идеи утилитарной привязанности знания к человеку. Тем важнее фиксация начавшегося тысячелетия назад и продолжающегося по сей день процесса обретения автономии знания, независимости его от человеческих страстей, объективности. Приведем только два из многочисленных определений: «Знание есть уверенность в том, что объект познания таков, как он есть» (ал-Амиди, ум. в 1233 г.) и «Знание есть убеждение в том, что вещь такова, как она есть... когда оно происходит на основе необходимости или доказательства» (ал-Газали, ум. в 1111 г.). Но, конечно, ни у богословов, ни у мыслителей, обращавшихся специально к вопросам теологии, нет в теории выхода к практике, хотя некоторые из них (например, мутазит ал-Джахиз) занимались естественными науками. Ат-Тирмизи (ум. в 892 г.) приводит хадис, гласящий, что те, кто ищет знания ради каких-то мирских успехов, попадут в ад¹⁴. А известному мудрецу — суфию Ибн Араби (ум. в 1148 г.) принадлежит сентенция: «Когда сердце вплотную занято познанием причин материального мира и таким образом отвлекается от познания Бога, такое внимание к чему-либо, помимо Господа, и представляет собой ржавчину на поверхности сердца»¹⁵.

В определении же знания «философами» виден этот поворот к практической, социальной жизни. «Философское знание, формулирует великий средневековый химик и философ Джабир ибн Хайан (ум. в 804 г.), составивший свод определений знания приверженцами разных доктрин, — есть знание *реальной природы существующих вещей, имеющих причину*»¹⁶. Здесь обозначены все основные компоненты научно-философского понимания знания: его обращенность к существу, в котором значительное место занимает вещный мир; выявление и фиксация реальной природы сущего, отбрасывание химерических и фантастических представлений; познание сущего в системе взаимосвязи, причинной зависимости явлений.

Следуя традиции аристотелизма, философы детальнейшим образом разрабатывают концепцию знания, независимого от религиозной веры. Прежде всего устанавливается основной для человека источник знания. «Знания, — пишет ал-Фараби, — получаются в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе сначала непреднамеренно, то человек не помнит этого... Поэтому большинство людей иногда воображают, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия... Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях...»¹⁷. И далее: «Интеллект — это не что иное, как опыт, и чем больше будет опыта, тем более совершен-

ным интеллектом будет обладать душа»¹⁸. Ал-Фараби, а вслед за ним и Ибн Сина пытаются выявить механизм образования знания, в какой-то мере объяснить суть идеальной его природы. «Что же касается человеческого интеллекта, то он... представляет собой некое расположение в материи, подготовленной к восприятию умопостигаемых форм»¹⁹. Ал-Фараби строит теорию физиологической основы психики, материальной ее структуры. Ибн Сина — врач и психолог, используя свой врачебный опыт, изложил знания о структуре и психических функциях головного мозга.

Учение философов о душе показывает, что концепция знания начинает развиваться на новом фундаменте и в новом по сравнению с теологией направлении. Обращенность философов к посюстороннему миру выражается иногда в весьма откровенных противорелигиозных формулировках: тот, кто чрезмерно увлекается мечтами о потусторонней жизни, является «заблудшим»²⁰. Философия ориентировалась на научную практику своего времени, на знания механики, геологии, медицины, астрономии и т. д. Эти знания добывались путем тщательных и неоднократных наблюдений, их организации и расчета, поворота к опыту.

Столь же непреложная доказательность — использованы логических приемов для проверки выводов, подтверждения истинности тезисов или их опровержения — требовалась и от спекулятивных построений. Светская наука должна была выработать внутренне согласованную систему достоверных концептов, которая могла бы противостоять притязаниям религиозной догматики. Эти устремления научного ума выдвинули на передний план учение логики. Однако рационализм, замкнутый в себе, ориентированный только на организацию «умопостигаемых объектов», «объектов интеллекции», не в состоянии создать единственную непротиворечивую и достоверную систему знания. Он оказывается перед возможностью множества или по крайней мере нескольких равно вероятных и правдоподобных объяснений какого-то явления. Одни аргументы разбиваются другими. Вынужденный искать внеразумной опоры *ratio* обращается к интуитивным достоверностям. На этом пути рационализм находит во многом готовые способы интеллекции, формы интеллектуального усмотрения непосредственных очевидностей в теории и практике суфизма, разработавшего детальную систему *гносиса*. Но была реализована и другая возможность выхода из тупика — активизация деятельности разума через вооружение его опытно-экспериментальной практикой.

Арабо-мусульманская философия средних веков, утверждает ливанский философ-марксист Хусейн Мурувве, имела прогрессивное значение благодаря тому, что «философы присоединили к философскому мышлению теоретическую и опытную практику, касающуюся природы»²¹. Опыт как основу научного

исследования провозглашал Джабир ибн Хайан: «Долг занимающегося физическими науками и химией — это труд и проведение опытов. Знание приобретается только посредством них»²². Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизмах, говорит и Ибн Сина²³, причем опыт включается им в число посылок высшего, доказательного силлогизма, ведущего к достоверному, истинному знанию.

Отмечая факт признания роли опыта, важно, однако, определить, что вкладывалось мыслителями в это понятие и какое место отводили ему в познании. Мы не имеем здесь возможности детально останавливаться на рассмотрении данного вопроса²⁴ и потому ограничимся общим утверждением, имеющим значение для нашей темы.

Несмотря на достаточно широкое введение опыта в кругозор научного исследования, научного знания средневековья, несмотря на введение в опытную практику элементов эксперимента и тенденцию перехода к экспериментальной практике, несмотря на все это, ни опыт, ни тем более эксперимент не стали главным компонентом деятельности ученого. Математические главы «Даниш-наме» Ибн Сины²⁵ наглядно показывают, что во всех областях науки господствующим способом познания оставалось наблюдение. Не испытание, не эксперимент направляют работу ума, а наоборот, ум ученого подлаживается под наблюдение. Мир в соответствии с таким представлением может наблюдаться, но в него нельзя вмешиваться: это противобожественно. Современный арабский историк философии и науки ан-Наджати, анализируя научную методологию Ибн Сины, замечает, что, находясь в пределах антично-средневековой конструкции науки, Авиценна часто смешивает точнейшие наблюдения душевных явлений с метафизическими концепциями²⁶.

Само собой разумеется, что в средние века в арабо-мусульманских странах для эксперимента еще не было реальной, технической базы (инструментов, приборов). Отсутствовала и точность интуитивно охваченных концептов галилеевского времени, выражающих самые простые реальности, такие, как «масса» и т. п. Близкие обыденному опыту понятия «простые вещества», «элементы», «силы», нерасчлененность этого опыта и научных представлений не позволяли расширить сферу антитики, развить метод противопоставления, опровержения до принципа методологического сомнения, а повседневный опыт наблюдений превратить в опыт научный, предполагающий практику эксперимента. Роль последнего могла быть понята только в условиях выдвижения опыта на передний план, осознания его принципиальной значимости.

Все основное знание сосредоточивалось в сфере умозрительных рассуждений. К этому добавлялось еще и то, что господствующая контрсистема — теология не только толкала мысль к занятиям спекулятивными проблемами, но и отражала основной стиль духовной деятельности, так или иначе воспроизводи-

мый в других духовных сферах. Как бы ни было чуждо арабомусульманским ученым религиозное мировоззрение, оно с культурой, воспитанием, образованием входило в их сознание, конституировало их интеллектуальный склад, формировало установки научного исследования. Находившиеся, как правило, на положении придворных советников, чиновников, учителей или ученых, они вынуждены были отрабатывать свое содержание угодными правителю и державшим их часто под надзором богословам-догматикам средствами, т. е. создавать трактаты-учебники в традиционном для времени стиле, отдавая дань религии. Они должны были, как и великий ученый-естествоиспытатель Бируни, сочинять трактаты по астрологии, одновременно терпя нападки со стороны признанных астрологов-специалистов за слишком вольные отступления от канонов этой «науки», за попытки ввести иные параметры в систему предсказаний. И, конечно, вряд ли можно писать тома просветительских «экзотерических» сочинений или под нажимом заниматься псевдонаукой и в то же время оставаться целиком в стороне от делаемого, быть полностью к нему индифферентным.

Умозрительный, спекулятивный и одновременно вульгарно-прагматический характер господствующей идеологии наложил отпечаток и на характер науки.

Попытки найти главный, определяющий принцип организации мира, выражающийся в единстве и созвучный принципу единобожия в исламе, вычленив это единое как исходную причину всего сущего, содержащую в потенции все многообразие мира, находили воплощение в логике в абсолютизации значения исходных посылок, из которых выводилось все знание. Преувеличение значения общего приводило к тому, что даже в науке речь шла часто не столько о принципах как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов²⁷. Задача исследования усматривалась поэтому в организации знания, проверяемого обычно с помощью внутримысленных критериев. Общие принципы науки, рационально обоснованные и проверенные логикой выводы наблюдений составляли фонд непреложных знаний, не вызывающих сомнения. Разумеется, в реальной деятельности ученых постоянно происходило открытие нового, приращение знания. Но новые представления, полученные на этом пути, не получали статус действительного знания, если не выдерживали проверки логического их увязывания с уже утвердившимися знаниями. Вероятно, поэтому разные системы противопоставлялись друг другу, сохраняя свое постоянство, и защищались от критического, скептического взгляда и от сомнения в их правильности. Если позже, в новое время, сомнение превращается в методологический принцип науки, то в средневековье даже наука, не говоря уж о религиозных учениях, не отводила ему статуса исследовательской установки. Сомнение представлялось скорее пороком мысли, от которого необходимо избавиться.

Правда, столь категорическое утверждение будет не совсем верным. И в средневековом исламе, имевшем огромный опыт умозрительного мышления, не могла не встать проблема сомнения, ведь уже первые интерпретации Писания приводили к осознанию сомнения в правильности того или иного толкования. Еще определеннее эта проблема встала при разработке спекулятивной теологии, когда появлялись нередко прямо противоположные концепции и между разными направлениями возникали дискуссии. Один из наиболее видных мутазилитов, ан-Наззам, учил: «Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение. А также никогда никто не переходил от одного убеждения к другому без промежуточного состояния сомнения»²⁸.

Но как бы высоко ни оценивать подобные явления в истории ислама, они тем не менее не составляли плоти этой истории. Богословы-догматики старались искоренить из культовой практики религии и из памяти эти эпизоды, ибо сомнение всегда было оружием еретиков и неверующих, направленным на разрушение привычных канонов веры. Коран же содержит на этот счет недвусмысленные предписания: «А если они с тобой препираются, то скажи: „Аллах лучше знает то, что вы думаете!“» (22 : 67, 68; см. также 3 : 5—7; 5 : 5 и др.).

Не занял принцип сомнения специального места и в методологии фаласифа, которые по ряду причин избегали крайностей скептицизма и пользовались традиционной для античной мудрости концепцией сомнения. Правда, некоторые исследователи не без основания проводят параллель между Авиценновой концепцией «фикции» (самосознания человеком единственной достоверности «я есть») и Декартовым *cogito*²⁹. Мы не будем приводить все аргументы *pro* и *contra*, скажем только, что эта параллель скорее внешняя: сомнение нужно Ибн Сине для обоснования в конечном счете обособленности разумной души от тела и ее индивидуального бессмертия, а не с целью сделать это сомнение методологическим принципом.

Скорее, наверное, усиление роли сомнения как методологического приема можно увидеть у рационалистов-мутазилитов, о чем говорилось выше, и несколько позже у ал-Газали. Поскольку он принял на себя миссию реформирования ислама, продемонстрировавшего, по его мнению, признаки разложения, он должен был подвергнуть пересмотру всю деятельность теологов за пять с лишним веков, прошедших со времени возникновения мусульманской общины. Теология к этому моменту вооружилась некоторыми видами логической аргументации, обнаружив тем самым формальную способность логики доказывать прямо противоположные тезисы: и то, что мир есть творение бога, и то, что мир есть извечная материя и, таким образом, что бог для существования мира может и не потребоваться или в лучшем случае он равен по онтологическому рангу материи. А это значит, что нельзя строго рационалистически дока-

зять ни то, ни другое. И хотя столь определенных выводов ни философы, ни теологи не делали, к чему-то похожему они уже подошли, по крайней мере почувствовали этот предел «рациональности».

Квалифицируя средневековый рационализм, его ограниченность умозрением, надо вместе с тем принять во внимание, что мы подходим к его оценке с точки зрения современности, т. е. содержащихся или отсутствующих в этой форме мысли потенциалов ее будущего развития, определяемого как современное. Такая оценка будет не вполне историчной, если игнорировать другой аспект проблемы, — значение этого рационализма как формы сознания, направленной против засилья примитивно-натуралистической трактовки религией человека и его деятельности. Подчеркивание особой, нематериальной природы разумной души и вытекающие отсюда методологические установки выводили это философское и научное направление на новый, более концептуальный уровень, открывая возможности исследования новых аспектов сознания, природы и сущности знания. Рационалистический идеализм был этапом в истории освобождения мысли от оков религиозных представлений.

Экскурс в средневековую науку, философию, а также религию той эпохи необходим потому, что именно тогда сложились основные структуры рассматриваемых форм сознания, мало затронутые и сегодня. Последующая история только ослабила одни тенденции — рационализм, развитие науки — и усилила другие — догматику, веру, мистику. Проблемы, возникшие в давние времена, актуальны и сейчас, ибо радикальные изменения в обществе начались лишь около ста лет назад и не затронули его глубин.

Нужно остановиться еще на одном важном для понимания современного соотношения ислама и науки вопросе.

Складывание и развитие науки нового времени предполагало наличие в качестве одного из ее неперменных компонентов соответствующего представления о познающем субъекте. При активном вторжении в связи объектов человек должен осознавать себя способным к наступательному отношению к природе, быть ее господином. Но для этого нужно четко определить место человека в системе божественного (или просто) мироздания, выявить возможности и границы его деятельности, свободного поведения и пределы свободы.

Согласно утверждаемой в массовом сознании религиозной доктрине все происходящее, в том числе и поступки человека, — результат божьей воли. «Аллаху принадлежит власть над небесами и землей и тем, что между ними. Он творит то, что желает: ведь Аллах над всякой вещью властелин!» (5 : 20). Эта идея в Коране представлена в избытке: «Он — тот, кто сотворил небеса и землю в истине; в тот день, как Он скажет: „Будь!“ — и оно бывает» (6 : 72); «Ему принадлежит и создание и власть» (7 : 52) и др. Цель человеческой жизни — обратить все помыс-

лы к богу, понять его величие и свое ничтожество. Естественно, что теологи-догматики всегда старались акцентировать именно эту кораническую идею о всемогуществе бога-творца. В развитой теологии и в философии она может трансформироваться в идеалистическую концепцию бытия. Статус бога, идеального, духовного первоначала всего сущего, возвеличивается превращением не-сущего в абсолютное — акт божественного творения приобретает грандиозное, сверхъестественное и непостижимое для ума значение. Но вместе с тем человек как подобие бога, как обладатель божественной искры разума, узурпируя постепенно верховные прерогативы, начинает мнить себя полновластным владыкой мира, знающим все его механизмы и могущим заставить работать их по своему изволению и на себя. Несомненно, такое выросшее из религии, но переросшее ее самоощущение человека, систематизированное в философском идеализме, стимулировало взлет новой науки в Европе. В мусульманской же культуре этой трансформации не произошло.

Вера в сотворение Аллахом мира вещей из ничего предполагается как будто непререкаемой. Традиционное, ориентированное на примитивное сознание основной массы мусульман богословие тему «ничто» никогда не муссировало, а простые люди в философскую неопределенность этого понятия не вникали. Религиозные же мыслители, понимавшие глубину и онтологические сложности проблемы, решали ее отнюдь не идеалистически.

В учении Мухаммада присутствуют те же исходные догматы сотворения мира богом, что и в христианстве, но только менее четко выражена онтологически-космическая картина творения. Поскольку же ислам как концепция, направленная против местного язычества, не противостоял в такой мере античности, как христианство, и его возникновение не сопровождалось борьбой с предшествующей развитой философией, а наоборот, он пользовался идеями античной мысли при разработке своей догматики, в нем усилился аспект, отличающий его креационистскую концепцию от христианской. Внутри ислама существовали религиозные доктрины (например, исмаилизм), насыщенные глубоким философским содержанием, близким к неоплатонизму и соответственно пантеизму. Эти доктрины воскрешали и утверждали на почве ислама античную философскую идею совечности бога и материи. И хотя в догматике исмаилизма большое место отводилось разуму — Мировому разуму и тем самым человеческому, — она все же не позволяла низвести мир, природу, материю до положения, занимаемого ими в христианстве.

Сирийский марксист Тауфик Камель Ибрагим подробно анализирует концепцию «ничто» в средневековом каламе — рационалистической религиозной философии. Опираясь на работы историков ислама и христианства, он приходит к выводу, что в самом Коране нет указания на творение из «ничего». Те места в нем, которые повествуют о творении, или неопределенны

(50 : 35 и др.), или, скорее, могут трактоваться как признание некой существующей извечно праматерии, из коей бог творит видимый вечный мир. Свидетельства средневековых авторов, считает Ибрагим, указывают, что наиболее развитые теологические концепции, особенно мутазилитов, суть концепции философского пантеизма. «Аллах в такой картине,— пишет он,— больше всего напоминает вечность, на фоне которой происходят мировые процессы»³⁰.

В этом пантеизме, где бог тождествен гармонии мира, его законообразности, нет места произволу, «чуду». Кстати, столь характерная для христианской религии идея чуда достаточно категорически отвергается исламом: рассказы о чудесах являются в нем уже более поздним наслоением и рассчитаны главным образом на простых верующих. Конечно, не все мутакаллимы были пантеистами. Среди них были и сторонники представления о божестве, находящемся вне мира, который (мир) сам по себе есть ничто и становится чем-то по воле бога в каждый атом времени. Но все же доминирующим взглядом на мироздание был пантеистический или близкий к нему.

Из этого обстоятельства вытекает следующее. Несмотря на наличие в мусульманской мысли «атомистической» концепции творения, преобладала детерминистская трактовка, в том числе и в богословии. Не очень последовательна в данном вопросе и переданная мусульманам книга Аллаха. Наряду с аятами, призывающими верить в абсолютное произволение бога, есть слова, убеждающие в существовании предустановленного порядка («Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности» — 67 : 3), который иногда в устах пророка приобретает характер фатального. Детерминистская трактовка мироздания нацеливала человека на познание мира.

Хотя в господствующей идеологии наличествовал один из обязательных для развития науки компонентов, признание закономерности мироустройства, он не дополнялся вторым, столь же необходимым для науки (какой мы знаем ее по европейской истории) компонентом — культом активного субъекта, всепознающего и всемогущего человеческого разума. В исламе человек не смог подняться до ранга бога. И в этом повинно не только само вероучение, но отчасти и пантеизм, о котором говорилось выше. Представление о материи как несотворенной и извечной субстанции вызывало чувство благоговения перед ее неподвластностью, ее всепоглощающей мощью и, естественно, приводило к ограничению роли и бога и человека.

В Коране, как и в Библии, содержатся указания на сотворение богом природы для человека (см. 6 : 9, 142, 143; 7 : 9 и др.), и тем не менее внешний мир довлеет себе. Он неподвластен человеку. Человек — часть его, но этот мир, как и бог, непознаваем. Есть в нем нечто, скрытое богом от людей и запретное: «У Него ключи тайного; знает их только Он» (6 : 59); «И нашептал им сатана, чтобы открыть им то, что было скрыто от них...» (7 : 9).

Соперничать с этим миром нельзя, он сам по себе (как сам по себе бог), самостоятелен по отношению к человеку. Практически это значит, что человек должен с пиететом взирать на природу. Будучи разумным существом, он знает, что пребывание в мире временно, что вечность — это соитие с миром, с богом, что истина — единство всего сущего, единство индивида с миром, с богом и вытекающая отсюда любовь индивида к богу и его творению — миру и другому человеку. И главное в жизни — сохранить соотношение благородного мира и непокушающегося на изменение установленных пропорций человека.

Сила мусульманской философской мысли, состоявшая в материалистическом стержне ее пантеизма, обернулась слабостью, если иметь в виду дальнейшее ее развитие. Обладавшая огромными интеллектуальными потенциями, мысль эта потерпела поражение в историческом состязании с европейской мыслью.

На наш взгляд — если считать, что путь развития европейской науки является образцом, — мусульманской религиозной и философской мысли не хватало как раз идеализма. Она не преодолела некоторых античных канонов, хотя и делала шаги в этом направлении, развивая концепции души, разума, деятельного разума и т. п. Как ни парадоксально, но только отталкиваясь от развитого идеализма можно было преодолеть умозрение, мог возникнуть интерес к практике, а практика могла приобрести то значение, которое занимает она в новое время. Понятие практики, одно из центральных в новой науке, охватывает материалистическое понимание мира с установкой человека на овладение внешним окружением. В практике соединяются такие стороны научного знания, как фантазия и трезвость, смелость в создании гипотез и беспощадная критика их. В практике человек впервые реально осознает свои отношения с миром. Но чтобы это произошло, надо оценить значение практики, целеустремленно обратиться к ней. И именно в ней найти средство ограничения мысли от произвола, увидеть отрезвляющую роль материального начала, о которое разбиваются ложные построения, осознать зависимость мысли от материи, связь человека с природой.

Этого сложного процесса саморефлексии наука мусульманского мира не знала, она остановилась на этапе методологического формирования, когда в ней еще не могли быть поставлены с намеренной резкостью многие мировоззренческие вопросы. Она остановилась на уровне хотя и философски глубоко обоснованного, но тем не менее ограничившего себя от радикальных выводов пантеизма — своеобразной интеллектуальной вершины прошлого, поразительно точно скорректированной и трезвой для своего времени системы мировосприятия.

Все эти элементы развивавшейся под знаком ислама культуры определили тот облик науки, который присущ ей в мусульманских странах и в наши дни. Если он и изменился, то только в сторону свертывания, приглушения потенций и мощи, свойственных ему в средние века. Поэтому для современной философ-

ской, науковедческой, культурологической и вообще идеологической мысли, ищущей заложенные в культуре стимулы развития современного знания, естественно обращение к истории, которая может вывести в сегодняшний день. Поэтому и из религиозной мысли прошлого выбираются те направления, которые соответствовали поступательному ходу истории, которые не противостояли развитию светского знания, а возможно, и способствовали росту свободомыслия. Поэтому же столь популярны теории, обосновывающие возможность сосуществования науки и религии, их взаиморазграниченность и взаимодополняемость³¹. Не приводя достаточно известного перечня аргументов, на которых базируются эти теории, отметим лишь, что они отсылают нас, как правило, к ряду западных философов и философских течений — Декарту, Паскалю, Канту, неопозитивизму, интуитивизму, неотомизму и т. п. Внутри религиозной идеологии не прекращаются попытки трансформации ислама, допустимого для религии приближения ее к нуждам современного общественно-экономического развития. Эти изменения идут по линии экономических уложений шариата, норм, возвышения роли разума в вопросах веры, признания большей ценности личности и т. д. Как вынужденный принимается процесс секуляризации. В философии, особенно в 50-е — 60-е годы, возрос интерес к проблемам разума, практики, веры, индивида, личности, творчества.

Правда, тенденция секуляризации общественного сознания в последнее десятилетие во многих мусульманских странах стала заметно менее выраженной, усилилось стремление к возвеличению национальной и мировой роли ислама. Но в основном это касается идеологии и массового сознания, не затрагивает сферы экономики, и, следовательно, подспудно, скрыто секуляризация продолжается, хотя некоторые важные для внедрения науки социальные институты и структуры сознания не находят идеологической поддержки.

Анализируя мысль прошлого, сопоставляя ее с сегодняшней культурой мусульманских народов, мы все время в качестве фона видим культуру Запада с ее успехами в науке. И это понятно: задачи экономического, социального развития заставляют во многом ориентироваться на нее. Однако именно во многом, а не во всем. То, к чему пришло современное западное (капиталистическое) общество, вынуждает посмотреть на него критически.

Оно пережило период бурного проявления своих творческих потенций, особенно в науке. Но нынешний «экологический» взгляд на него заставляет признать, что научные идеи часто опережают возможности их практической разработки, становятся чрезмерными для общества, неподготовленного в социальном, политическом и нравственном отношении, а потому губительными для него. Когда действовавшие дотопе в качестве социальных ферментов культурные образования приобретают гипертрофированные формы и масштабы, в работу включаются охранительные, на первый взгляд кажущиеся консервативными, социально-куль-

турные и идейные стереотипы. Общественное сознание, настроенное еще на иллюзорную прогрессивность продолжающихся процессов, встречает в штыки попытки вернуть общество к «старому»; в них усматривается помеха развитию. На самом же деле в них обнаруживаются зарождение и рост новых тенденций во внешне традиционных формах. Подобные ситуации складывались на протяжении всей истории. И сейчас на фоне негативных явлений в странах буржуазной цивилизации возникают как охранительный противовес им стремление вернуться к уже отработанным человеческой историей приемам спасения цивилизации, откорректировать мысль «материальными» возможностями социума. Человек, прежде чем идти дальше, должен оглянуться на результаты сделанного им, осознать их и следуемые из них выводы, соразмерить свой разум и свои возможности. И вот тут-то умеренная, казавшаяся творчески неперспективной система мирообъяснения, характерная для мусульманской культуры (пантеизм), начинает восприниматься как по-своему современная — в масштабах всего человечества.

Таковы два возможных сейчас подхода к культуре ислама и науке внутри нее. Один — критическая оценка мусульманского общества с позиций западной экономики и науки, их достижений; другой — реабилитирующий (с оговорками) мусульманскую культуру, через которую история передала современности охранительные идеологические механизмы, стабилизирующие общечеловеческую организацию.

¹ Rodinson M. Islam et capitalisme. P., 1966, с. 93.

² См.: Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

³ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 91.

⁴ Там же, с. 94.

⁵ Там же, с. 95.

⁶ Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М., 1980; Ибрагим Т. К. О некоторых методологических проблемах марксистского анализа философского наследия арабского Востока.— Философия и общественная мысль стран Азии и Африки. М., 1981; он же. Философия калама. Докт. дис. М., 1984.

⁷ Большаков О. Г. Средневековый арабский город.— Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982, с. 182—183.

⁸ См.: Володарский А. И., Рабинович В. Л. Из истории науки в странах Востока.— Народы Азии и Африки. 1972, № 3, с. 230.

⁹ Цит. по: Махмуд Амин аль-Алим. Идейные бон. М., 1974, с. 118.

¹⁰ Намир ал-Ани. Назар фи татаввур ал-фикр ал-фальсафа ал-иджтимаи кабла Маркс (Очерк развития домарксовской социально-философской мысли).— Ас-Сакафа ал-джадида. 1974, № 51, с. 107.

¹¹ А. В. Сагадеев, Т. К. Ибрагим.

¹² А. М. Мамедов весьма подробно останавливается на разного рода современных концепциях, с одной стороны, размежевания науки и ислама, а с другой — их примирения (см.: «Критика концепций соотношения науки и религии в современной арабской общественно-философской мысли (на материалах АРЕ)». Автореф. канд. дис. Баку, 1980).

¹³ См., к примеру, рассуждения аль-Фараби на эту тему (Аль-Фараби. О разуме и науке. А.-А., 1975, с. 4, 5—6).

¹⁴ См.: Роузентал Ф. Торжество знания, с. 99.

¹⁵ Там же, с. 189.

¹⁰ *Jabir ibn Hayyan*. Textes choisis. Ed. P. V. Kraus. Vol. 1. Paris — Le Caire, 1935, с. 104.

¹⁷ Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 78—81.

¹⁸ Там же, с. 79.

¹⁹ Там же, с. 36.

²⁰ См.: Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1966, с. 168.

²¹ Хусейн Мурувве. Ан-Назаат ал-мадийя фи-л-фалсафа ал-арабийя ал-исламийя (Материалистические тенденции в арабо-мусульманской философии). Т. 1. Бейрут, 1978, с. 38.

²² Цит. по: Салим М. С., Надир С. А. Ал-джадид фи тадрис ал-улум (Новое в изучении наук). Багдад, 1968, с. 18.

²³ См.: Ибн-Сина. Даниш-наме. Сталинабад, 1957, с. 120—121.

²⁴ Подробнее об этом см.: Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983, с. 94—108; она же. Проблема метода в философии Ибн-Сины.— Вопросы философии, 1980, № 9.

²⁵ Ибн-Сина. Даниш-наме, с. 63—68 и др.

²⁶ См.: Хусейн Мурувве. Ан-Назаат ал-мадийя фи-л-фалсафа ал-арабийя ал-исламийя, с. 97.

²⁷ См., например: Ибн-Сина. Даниш-наме, с. 185.

²⁸ Цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания, с. 296.

²⁹ См.: Vakoš J. Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre aš-Sifa. Prague, 1956; Furlani G. Avicenna e il cogito ergo sum di-Cartesio.— *Islamica*, 1927. Vol. 3. Hana G. G. Vorläufer der «cogito ergo sum».— «Göttinger Orientforschungen». Wiesbaden, 1983. Bd. 3 и др.

³⁰ Ибрагим Т. К. О некоторых методологических проблемах.

³¹ Назовем хотя бы имена наиболее видных сторонников этой теории: мусульманские религиозные реформаторы конца XIX — начала XX в. Дж. Афгани, М. Абдо, М. Икбал; религиозные философы М. Беннаби, О. Амин, Анвар аль-Джунди; философ-позитивист З. Н. Махмуд; ливанский философ-эксистенциалист К. Ю. аль-Хадж и др.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. Т. Степаняц.</i> О некоторых общих проблемах изучения истории философии зарубежного Востока (вместо введения)	3
<i>Г. Б. Шаймухамбетова.</i> О методологических аспектах темы соотношения философии и религии на Востоке	14
<i>Г. Э. Горохова.</i> К проблеме интерпретации категорий традиционной китайской философии	30
<i>А. И. Кобзев.</i> Методологическая специфика традиционной китайской философии	43
<i>В. И. Рудой, Е. П. Островская.</i> О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем	74
<i>В. Г. Лысенко.</i> <i>Даршана, анвикшики и дхарма:</i> философия и религия в Индии	94
<i>Е. А. Фролова.</i> Наука и ислам (некоторые философские аспекты их взаимоотношений)	117
<i>Р. И. Султанов.</i> Об изучении начальной стадии ислама	135
<i>А. А. Игнатенко.</i> Проблемы развития арабо-мусульманской общественно-политической мысли средневековья (методологический аспект)	155

CONTENTS

<i>M. T. Stepanyants.</i> Studies in the History of Oriental Philosophy: Some General Problems (Prolegomena)	3
<i>G. B. Shaimukhambetova.</i> The Correlation between Philosophy and Religion in the East: Methodological Aspects	14
<i>G. E. Gorokhova.</i> The Interpretation of Categories of Chinese Traditional Philosophy	30
<i>A. I. Kobzev.</i> Methodological Features of Chinese Traditional Philosophy	43
<i>V. I. Rudoï, Ye. P. Ostrovskaya.</i> Features of Historico-Philosophic Approach to Studies of Indian Classic Religio-Philosophic Systems	74
<i>V. G. Lysenko.</i> Darśana, Anvikṣiki and Dharma: the Philosophy and Religion in India	94
<i>Ye. A. Frolova.</i> Science and Islam (Individual Philosophic Aspects of Their Relationships)	117
<i>R. I. Sultanov.</i> Studies in the Early Islam	135
<i>A. A. Ignatenko.</i> Issues of Development of the Arab-Muslim Social and Political Thought in the Middle Ages (Methodological Aspect)	155

Методологические проблемы
изучения истории философии
зарубежного Востока

*Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР*

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *Л. А. Минина*
Художник *М. Р. Ибрагимов*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 15605

Сдано в набор 03.03.87. Подписано к печати 08.07.87. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 11,5. Усл. кр.-отт. 11,75. Уч.-изд. л. 13,05. Тираж 4000 экз. Изд. № 6215. Зак. № 202.
Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28