

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Знание и вера
в контексте
диалога культур*



МОСКВА

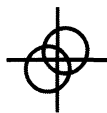
Издательская фирма
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН

2008

УДК 14
ББК 87.3
С75



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 07-03-16022д



Серия «Сравнительная философия» основана в 2000 г.
Институтом философии РАН

Ответственный редактор серии
М.Т. Степаняну

Редакторы издательства
Г.О. Ковтунович, О.В. Мажидова

Сравнительная философия : знание и вера в контексте диалога культур / Ин-т философии РАН. — М. : Вост. лит., 2008. — 342 с. — (Сравнительная философия : осн. в 2000 г. / отв. ред. М.Т. Степаняну; 3) — ISBN 978-5-02-036338-0 (в пер.)

В книге впервые предпринята попытка представить в одном издании специфику подходов к многозначной проблематике знания и веры в культурах нескольких цивилизаций — китайской, индийской, мусульманской и западной, основанной на христианстве. Сравнительный анализ позволяет выявить то особенное, что присуще каждой из этих цивилизаций в размышлениях о существовании знания, средствах обретения и доказательствах его истинности, в понимании веры, будь то в ее религиозном смысле или же в качестве эпистемологической категории.

© Институт философии РАН, 2008
© Редакционно-издательское оформление. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008

ISBN 978-5-02-036338-0

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (М.Т. Степаняну)..... 5

Раздел I

Генри Роузман
О знании (чжи): дискурс-руководство к действию в «Аналектах» Конфуция .. 20
А.И. Кобзев
Знание/разум и вера/благонадежность в китайской философии 29
Ни Пэймин
Два типа обоснования — конфуцианский ответ на теорию Плантинги о знании Начала/Предела 38
Ганс-Георг Мёллер
Знание как «вредная привычка». Сравнительный анализ 66

Раздел II

Чакраварти Рам-Прасад
Алетическое (истинностное) знание: основные черты классической индийской эпистемологии и несколько компаративных замечаний о китайской традиции 77
Мишель Юлен
Статус Веды в двух мимансах 100
В.К. Шохин
Что означает вера в брахманизме? 108
С.С. Рама Рао Панту
Концепция незнания с точки зрения веданты 119
В.Г. Лысенко
Знание и вера в раннем буддизме: сотериологическая перспектива 126

Раздел III

А.В. Смирнов
Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектура культуры 139
Тауфик Ибрагим
О некоторых рационалистических установках Корана 155
Н.С. Кирабаев, М. ал-Джаноби
Знание и вера в философии ал-Газали 163

<i>Н.В. Ефремова</i> О единстве философии и религии, согласно Ибн-Рушду	172
<i>И.Р. Насыров</i> Проблема веры и знания в суфийском трактате Абу Талиба ал-Макки «Кут ал-кулуб» («Пища сердец»)	180
<i>Е.А. Фролова</i> Концепция веры и разума в современной арабской философии	187
<i>А.Н. Юзеев</i> Проблема веры и разума в татарской философской мысли XIX — начала XX в.	196
<i>Шейх Мухаммад 'Али ат-Тасхири</i> Сближение между исламскими богословско-правовыми школами и направлениями (<i>мазхабами</i>) и искомый рационализм	202

Раздел IV

Часть 1

<i>В.А. Лекторский</i> Вера и знание в современной культуре.....	211
<i>И.Т. Касавин</i> Формирование междисциплинарной парадигмы по теме «Наука и иные формы мышления».....	219
<i>Роджер Смит</i> Авторитет естественных наук: знание и вера о «месте человека в природе»	225
<i>Ориндом Чокроборти</i> Мне сказал знаток, поэтому я знаю Передача знания (<i>pramā</i>) через свидетельство в классической индийской и в современной западной эпистемологии	234
<i>Антанас Андрияускас</i> Размышления о метафилософии и глубинных причинах методологических трансформаций современной компаративистской философии.....	256
<i>Джордж Ф. Маклин</i> В поиске новой парадигмы глобализации: Восток–Запад, обучение демократии.....	268

Часть 2

<i>Фред Дальмайр</i> Николай Кузанский о вере, знании и ученом незнании	278
<i>А.А. Гусейнов</i> Разумная вера Л.Н. Толстого	288
<i>Джанни Ваттимо</i> Главы из книги «После христианства»	305

Размышления о существовании знания, средствах обретения и доказательствах его истинности, так же как понимание веры, будь то в ее религиозном смысле или же в качестве эпистемологической категории, настолько значимы, что они составляют содержание обширнейшего корпуса литературы. Тем не менее можно без преувеличения утверждать, что предлагаемый читателю труд не имеет аналогов.

Сложная, многозначная проблематика знания и веры обычно рассматривается в контексте определенной культуры. Впервые предпринята попытка в одном издании представить специфику подходов к указанной тематике в культурах нескольких цивилизаций — китайской, индийской, мусульманской и западной, фундированной на христианстве. Более того — своеобразие культурных подходов сопоставляется чаще всего с наиболее привычной для нас западной традицией. Именно сравнительный анализ позволяет выявить особенное.

Уникален по своему составу и авторский коллектив. Каждая из культур представлена одновременно своими носителями, т.е. как бы изнутри, и смотрящими «со стороны». Важно, что «сторонний» взгляд свободен от враждебности, высокомерия благодаря тому, что он исходит от философов-востоковедов, посвятивших свою творческую жизнь соответствующей инокультуре. Можно не соглашаться с выводами подобных авторов, но нельзя не признать, что их утверждения имеют под собой основательную источниковедческую базу, глубокое понимание исследуемого предмета. К числу подобных авторов принадлежат прежде всего: Генри Роузман — один из наиболее влиятельных американских синологов, «ветеран» философского компаративизма, ассоциируемого с гавайскими конференциями и журналом «Философия Востока и Запада»; Артем Игоревич Кобзев — известный своими фундаментальными монографиями по китайской философии, а также обстоятельной разработкой ее категориального аппарата; Мишель Юлен — видный французский специалист по индийской философии, многие годы возглавлявший кафедру сравнительной философии университета Сорбонны; Владимир Кириллович Шохин и Виктория Георгиевна Лысенко — более чем кто-либо сделавшие для развития отечественной философской индологии благодаря своим комментированным переводам важнейших источников, фундаментальным исследованиям и вкладу в философские энциклопедии; Евгения Антоновна Фролова и Андрей Вадимович Смирнов — российские историки арабской философии, отличающиеся глубиной и независимостью суждений.

знание ('илм) единобожия (*таухид*) и знания Бога (*ма'рифат*), но его знание, как полагает Абу Талиб ал-Макки, находится в зависимости от степени его «достоверного знания, уверенности» (*йакин*), а его «достоверное знание» (*йакин*) — в соответствии с его верой (*иман*), а его вера — в соответствии с его благими деяниями. «Высшее же из знаний — знание „созерцания“ посредством „ока достоверного знания, или сущностной достоверности“ ('айн ал-йакин). Это — особенность „приближенных Богом к Себе“ в степени близости к Нему... А самое низшее из знаний — знание предания себя Богу и словесное признание об отказе непризнания [истинности Бога] и отказ от сомнения. Это — для остальных уверовавших в Бога, и это есть знание веры и признания истинности [Бога] ('илм ал-иман ва-т-тасдик). Между [этими степенями знания] есть степени и ряды...»¹⁷.

Абу Талиб ал-Макки настаивал на том, что человеческий разум, который он обозначал понятиями «око уверенности, или сущностная достоверность» ('айн ал-йакин) и «свет веры» (*нур ал-иман*), есть верховный судья поступков и принуждающий исполнитель, а не освященный авторитетом институт посредников между человеком и Богом. Отечественный исследователь М. Степанянц справедливо отмечает, что «важно также иметь в виду, что нападки суфиев на разум объяснялись неприятием не столько рационального знания, сколько рассудочности богословия»¹⁸. Скепсис суфиев относительно рационального познания не был утверждением о его принципиальной несостоятельности в области эпистемологии и морали. Выдающиеся суфийские мыслители сами широко использовали рациональный прием познания и, критикуя его ограниченность, нисколько не отрицали правомерность его использования в своей сфере¹⁹. Суфии стояли за истинное выражение веры — веры индивидуальной, основанной на личной достоверности и экзистенциальном опыте соприкосновения с божественной реальностью. Истинная вера не может быть слепой верой. Подлинная вера, согласно Абу Талибу ал-Макки, всегда есть итог обретения неких «личных» очевидностей, переживаемых с высокой степенью достоверности и уверенности, и есть результат глубокого нравственного перерождения, прохождения через испытания и сомнения.

¹⁷ Там же, с. 202.

¹⁸ Степанянц М. Мир Востока. Философия: Прошлое. Настоящее. Будущее. М., 2005, с. 55.

¹⁹ Смирнов А. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 51.

Е.А. Фролова

Концепция веры и разума в современной арабской философии

Одним из центральных понятий в языке современных арабских философов является понятие *нахда*, возрождение. Большое распространение оно получило во второй половине XIX в., века оживления всех сфер жизни арабского мира, оживления самого этого мира. Он открылся вновь для себя и для Запада, и новый Запад открылся для него. Оживленные культурные контакты, знакомство с достижениями западной культуры вызвали желание возродить былую славу арабской цивилизации с помощью просвещения народа, распространения в нем воспринятых знаний. Идеи Просветительства затронули и сферу теологии, в которой усилилась тенденция к развитию принципов рациональности, к построению веры на разуме. Однако реформаторские идеи и реформаторская деятельность Афгани, Кавакиби и М. Абдо не привела к коренным изменениям в исламе. Не изменилось и само понимание веры, понятие веры, которая отождествлялась с религией. Еще в середине 60-х годов звучали выступления против веры (Садик ал-Азм) как веры сугубо религиозной. Она воспринималась исключительно как идеологическое образование, препятствующее прогрессу — внедрению науки, замене религиозного сознания научным. И только несколько позже, с утратой упований на то, что наука и техника способны достаточно быстро ликвидировать отсталость, и с ростом исламистских и фундаменталистских настроений, философы приняли религию как данность и обратились к анализу ее фундаментальных оснований.

В последние десятилетия *нахда* связывается уже не с надеждой на помощь Запада, а с поисками собственных ресурсов, потенциалов, с возрождением традиций, которые когда-то привели к расцвету культуры, с осмыслением процессов, происходивших в религии, ее генезиса и самой ее сущности, становления и развития понятия веры.

Естественно, что в средние века понятие веры означало веру религиозную — *дин*, *иман*, *акыда* и пр. Однако уже у Ибн Сины, ал-Газали, в суфизме появляется представление о таком существенном компоненте зна-

© Фролова Е.А., 2008

ния, которое в наше время (с Ясперса) определяется как «философская вера». Это интуитивная деятельность (у Ибн Сины — «рациональная интуиция, рациональный гносис» — *ирфан маакул*), направленная на постижение предельных, трансцендентных оснований, определяющих всю последующую работу ума, направление его в сторону религиозного или нерелигиозного видения и объяснения мира. Ибн Сина: «Нельзя указать на Первое, кроме как посредством чисто рационального гносиса». Первое неопределимо — «в момент единения с Истиной он (*ариф*) отрешается от всего» («Ишарат»). Ал-Газали: «я» гностика, «погруженного в море созерцания», исчезает, исчезает все, кроме Созерцаемого, ибо если бы он заметил, что созерцает, он отвлекся бы от Созерцаемого («Избавляющий от заблуждения»).

Этот гносис не научное, верифицируемое знание. Однако его достоверность тем не менее несомненна. Такое знание для меня и выражает понятие «философская вера». К такому пониманию веры, выходящему за рамки религиозности, склоняются сейчас по сути дела многие исламские философы, обсуждающие проблему веры и разума, веры и знания. Но это понимание в их рассуждениях содержится подспудно, оно предполагается в рассмотрении более общих, скорее идейных, нежели специфически философских проблем. Такое понимание присутствует в концепциях разграничения сфер науки и религии или, наоборот, их совместимости.

Наиболее интересным в современной полемике исламских философов мне представляется обращение к разуму как продукту постмодерна (М. Аркун), к разуму критическому. М. Аркун, М. Джабири, Х. Ханафи, одни из наиболее ярких сейчас арабских мыслителей, пишут о критике традиционного арабского (исламского) разума, о настоятельности понятия не разума вообще, а разума критического, подвергающего пересмотру прежнюю восторженную концепцию разума (Ханафи. «Критический анализ современного арабского дискурса», 1982; «Структура арабского разума», 1988).

Разум, критический разум выступает здесь как не просто деятельное, но движущее начало внутри знания, вносящее в него коррективы, пересматривающее прежние представления, прежние знания, совершающее прорыв в будущее. Критический разум берет на себя роль покаяния в грехах, совершенных разумом предшествующих эпох и разумом модерна, разумом первой *нахды* (XIX в.). Тот разум остался в области общих благих пожеланий, просветительства и робких реформ сознания. Его роль оценивается даже более резко. Если европейские философы обвиняют разум модерна в таких социально-политических явлениях, как тоталитаризм, деспотизм, то арабские авторы (М. Аркун) возлагают на него ответственность за усиление фундаментализма как реакции на негативные тенденции в цивилизации модерна («Джихад», «Месть Аллаха»).

Разум же постмодерна — это разум философской озабоченности. Он требует решительного пересмотра самого понятия «разум» и всего предшествующего знания. А это значит, что надо вернуться к истокам культуры и прежде всего религии, понять ее генезис, понять, что она собой представляет в качестве историко-культурного образования. И через этот анализ обосновать современные религиозные, научные, нравственные и другие принципы. Поэтому вновь ставится, преломляясь через призму знания и веры, вопрос о сотворенности Корана и в связи с ним вопросы о концепции разума в учении мутазилитов, о слиянии с помощью их учения философской и политической аргументации в решении этого вопроса, о замене философских доводов силовыми, что вылилось в политику *михны* (инквизиция). Внутри темы сотворенности Корана снова обсуждается проблема его записи, канонизации, т.е. вмешательство человека. И это вмешательство оборачивается тем, что понятия, догматы веры приобретают принудительную силу, происходит, как утверждает египетский философ Х. Ханафи, освящение неосвященного.

Фундаментализм исходит из отношения к Корану как к безусловному высшему авторитету, но этот авторитет сложился исторически, что позволяет современным философам, озабоченным состоянием сознания в исламских странах, ставить проблему нового прочтения «пророческого дискурса», обращения к исходному тексту. Они выступают как будто так же как фундаменталисты, но их «фундаментализм» имеет совершенно иную направленность — не возврат к старому, а стремление через старое, т.е. исходное, провести реформу ислама.

Х. Ханафи настаивает на необходимости радикальных изменений в структуре сознания, что предполагает и достаточно решительный разрыв с традиционным прошлым, т.е. критический его анализ, пересмотр основных его параметров, модели прошлого. Это требование своеобразного покаяния он выражает так: «Образованный араб все время повторяет вопрос: что мы должны брать из наследия и что нужно брать от Запада? Но он никогда не задает вопрос: кто я есть сейчас, чем я являюсь? Начинать же надо в первую очередь с познания самих себя». Это утверждение Ханафи имеет несколько аспектов, я хотела бы остановиться только на одном из них — познать себя как мусульманина, выяснить, в чем состоит вера мусульманина.

Это требование вытекает из того, что понятия веры и знания, проблема их отношений в философской мысли, где безраздельно доминирует религиозное сознание, занимает центральное место. Я хотела бы по возможности избежать общих рассуждений на тему соотношения веры и знания и осветить ее на примере концепций, наиболее распространенных в арабском мире в XX в.

Еще в начале века преобладало понимание этих понятий, мало чем отличающееся от распространенного средневекового. Самый яркий ислам-

ский реформатор этого времени М. Абдо, выступая в защиту разума и знания, продолжал подменять веру знанием, выдавать веру за знание, то, что я для себя называю «верознанием», где вера теряет свою специфику, а знание превращается в систему, обслуживающую прежде всего религиозное учение. И только к середине столетия, под влиянием, с одной стороны, суфийского наследия, а с другой — знакомства с учением Канта, начинает складываться новый философский взгляд на эти два феномена, тесно связанные, но и различающиеся, начинает складываться и представление о вере как философской категории.

В понятии религиозной веры современная мысль выделяет различные уровни.

На первом уровне в центр поставлено определение веры как *иман* — в противоположность *тасдик*, т.е. удостоверению, утверждению истины, авторитета официального текста, закрытого и окончательного. *Иман* же кристаллизуется на основе начального, открытого текста.

На втором уровне рассматривается вера-*иман* как убеждение, *итикад* (англ. belief, нем. Glaube, фр. foi). Это вера внутренняя, обретенная в опыте, ставшая твердым убеждением, подкрепленным рациональными выводами через философское обдумывание знаний, понимания бытия. Интеллектуальным путем, путем напряжения мысли я прихожу к выводу о невозможности знания последних оснований бытия, его неопределимость утверждали еще средневековые философы (мутазилиты, Кирмани, Ибн Сина). Поэтому философская вера есть рациональный выбор **позиции**. Он определяется: 1) воспитанием; 2) обретенными знаниями, которые укладываются в традицию или выходят за ее рамки; 3) переосмыслением традиции на основе новых знаний, нового опыта, новых размышлений и переживаний. Эта позиция не слепое доверие авторитету, не вручение себя ему, а интеллектуальный выбор. Благодать в структуре философской веры тоже подвергается осмыслению. Здесь убеждение и понимание взаимосвязаны: понимание помогает рождению веры, а вера в качестве убеждения помогает, в свою очередь, понимать мир.

Но как только вера выходит за пределы понятия философской веры, между нею и разумом возникает борьба за приоритет, и в ней скорее всего проигрывает разум. Разум, признав конечную непознаваемость мира, вступает в союз с верой, видя в ней равноправного партнера. Вера же исходит из признания разумом своего бессилия в познании конечной истины. И поскольку здесь беспредельно господствует не-знание, то вера, пользуясь толерантностью разума, начинает настаивать на своем приоритете. Приоритетный гносеологический статус веры, закрепляемый за ней современным разумом, помогает вере утверждаться идеологически, распространять доминирование этого принципа на понимание веры уже как сугубо религиозной, а не философской. Такая вера, даже если она обрете-

на как благодать, снизошедшая на человека, который узрел чудо богоявления, получил чудесное исцеление или избавился от какого-либо несчастья, пережил трагедию, далека от веры философской. Она как бы даруется за физические и душевные страдания. Результатом ее может стать душевный покой (неслучайно понятие покоя как показателя достоверности чувства или знания занимает столь большое место в системе религиозной мысли). Результатом откровения может быть и выход в новые сферы интеллектуального поиска, видение новых реальностей. Ярким примером таких откровений является пророчество, создание новых религий или течений внутри данной религии. Будущему исламскому миру такое откровение принес Мухаммад. В напряженности переживания и осмысления откровения, в перманентности такого переживания рождалось видение новой нравственности, нового сознания, нового общественного устройства.

Эта вера продуктивная, и она сопряжена с интеллектуальным поиском, с деятельностью разума. Ибн Сина, рассуждая о пророчестве, писал: «Святая душа великих пророков является мыслящей душой... Они постигают наяву положения тайного мира путем мышления и получают откровение» («Книга знания»). Когда Ибн Сина проводит разницу между философом и пророком, он видит ее в том, что пророк воспринимает истину в виде образов. Но затем он интерпретирует эти образы, в работу включается разум. Вера активизирует деятельность разума — они производят друг друга.

Об обретении истинной веры в терзаниях плоти и духа писал в свое время и ал-Газали. Одержимый жаждой постижения истинной природы вещей, как описывал свои переживания ал-Газали, он понял, что достоверное знание — а именно с таким знанием он ассоциировал истинную веру — это такое знание, которое не оставляет сомнения. Его не может поколебать никакой аргумент, наподобие чуда превращения камня в золото или жезла в змею. Благодаря такому восприятию веры и знания спадают, как заметил ал-Газали, узы традиции и рассыпаются унаследованные догмы. Вера становится открытой знанию, она живет и действует в союзе с разумом, старается постичь истинную природу религии, религиозных догм.

Чтобы найти в конце концов простые вещи, которые как будто и не нуждаются в их поиске, чтобы увидеть наличность первичных принципов, ал-Газали должен был довести себя до изнеможения. Вызвано же оно было тем, что его понятия о достоверности чувств и данных рассудка представились ему в виде бессмысленных фантазий, а ценности посюстороннего мира увиделись ничтожными перед лицом жизни потусторонней. Эти мысли «сжигали» его душу до тех пор, пока на него не снизошла божественная благодать, открывшая ему видение простых вещей. Так родился первый реформатор ислама, который осознал, что высшие ступени

откровения выходят за пределы изречимого, и «если кто-нибудь попытается выразить это, слова его обязательно будут содержать в себе погрешность». Человеку, испытавшему состояние единения с божественным (или онтологическим) началом, можно, утверждал ал-Газали, сказать только: «Было, что было, а что было, не помню» («Избавляющий от заблуждения»). Кому не пришлось самому пережить это состояние, тот «из истинной природы пророчества поймет одно лишь название».

Это прикосание к трансцендентному, которое хотя и не дает научной истины, но открывает перспективу для личного творчества, ярко описал К. Ясперс: «Мы всегда хотим иметь нечто осязаемое. Поэтому мы ошибочно воспринимаем философскую мысль как предметное познание. Мы вновь и вновь падаем, как кошка на четыре лапы, в предметную постигаемость. Мы противимся состоянию головокружения, которое охватывает нас в состоянии философствования, противимся требованию стоять на голове. Держась за наши объекты, мы хотим, так сказать, остаться „здоровыми“ и стремимся уклониться от возрождения нашей сущности в трансцендировании» («Философская вера»).

Если справедлив упрек Ясперса мыслящему человеку, который противится состоянию «головокружения», то тем более его справедливость относится к массе обычных людей, которые хотят оставаться «здоровыми». И, может быть, поэтому многие арабские авторы, как когда-то Аверроэс, отвергают учение ал-Газали как разрушающее разум, как уводящее мысль от рационалистического направления, которое отчасти через латинский аверроизм завершилось в христианской культуре союзом веры и разума, верой, опирающейся на разум, а также получившей силу науки. В исламской же культуре, как пишет Х. Ханафи, вера все дальше отходила от разума.

Такое общее утверждение относительно истории мусульманской мысли нуждается в корректировке. Во-первых, ориентация на разум в ней сохранялась всегда — об этом свидетельствует включение философских постулатов в систему теологии (ашаризм), в *фикх*, об этом свидетельствуют социальные взгляды и политические установки мыслителей (А. Навои и др.), а также развитие наук (математика, астрономия). Тем не менее с мнением Ханафи можно согласиться в том смысле, что рациональность приобрела характер утилитарный, практический. Разум утратил свой творческий потенциал и стал средством обслуживания сиюминутных потребностей, философия стала обслуживать религию, помогая обосновать ее догматику.

Поэтому сейчас в кругах исламских интеллектуалов так остро ставится проблема возрождения того наследия, в котором вера покоилась на разуме, а религия на философии. Философия — и не только *фальсафа*, но и мутазилизм, исмаилизм — отстаивала право на концепцию Бога апофа-

тического, Бога как первоначала, принципа, закона, рационально толкуемого или постигаемого через иррациональное единение с ним, Бога, являемого через Мировой разум. Это наследие было моделью их единства, где разум постоянно (что характерно и для ал-Газали, упрекаемого в ниспровержении разума) будоражил погружаемую в каноны веру, напоминал ей о ее сути, очищал ее. Поэтому новое возрождение мусульманского общества, новая *нахда*, видится в том, чтобы вся организация современной жизни базировалась на присутствии в прошлом исламской культуре творческом разуме, заново осмысленном в новых социальных условиях. Джамал ад-Дин ал-Афгани отмечал: «В упадке исламского общества нельзя обвинять истинный ислам, вина лежит на неведении мусульманами того, что есть истинная религия. Именно и только такой, критический, разум позволит совершить прорыв в культуре наших дней, в общественном сознании, в понимании сущности религии, веры, ее роли в жизни человека и общества». Может быть, я ошибаюсь, но у меня сложилось впечатление, что критический разум, о котором так определенно пишут арабские философы, дополняется еще и такой характеристикой, как разум дискуссионный. Последние десятилетия интеллектуальной жизни в арабских странах отмечены большим количеством конференций, симпозиумов, где сталкиваются разные точки зрения, а также полемикой, ведущейся на страницах книг и журналов. Эта полемика направлена на поиск концепций, соответствующих содержанию собственной культуры, критикуемой, но вместе с тем и являющейся базой, на которой возводится будущее.

Поэтому при всем интересе к западной философии, знании новых веяний в ней критическое отношение проявляется и к ней, она преломляется, оценивается, анализируется через призму собственной исламской культуры — ориентализму противопоставляется вестернализм (Х. Ханафи). Если в 50–60-е годы в странах Арабского Востока можно было найти все аналоги философских теорий, распространенных на Западе, то сейчас используются скорее методологические приемы исследования, анализа и популярны попытки разработать собственные теории, соответствующие собственным социальным и культурным запросам.

Возможно, этим объясняется внимание к достаточно оригинальной концепции *джуванийи* египетского философа Османа Амина, изложенной им в одноименном сочинении, которое появилось еще в 60-е годы и обсуждается до сих пор. Эта концепция, в центре которой та же проблема веры и разума, знания, познания, интересна уже тем, что возникла она у автора спонтанно, в ходе накопления жизненного опыта и выражает, собственно говоря, этот опыт. Знание у него вплетено в ткань жизни. Суть его не выражается в виде цельной, завершенной системы, а выявляется в результате впечатления от погружения в дневниковые записи, которые составляют основу сочинения и которые только потом завершаются выводами.

В концепции О. Амина органично соединяется традиция и современность, исходная вера народного суфизма и представления современной науки. *Джуванийя* можно, если использовать латинский корень, обозначить как «интрализм», т.е. познание, получаемое через погружение в предмет, явление, как «вчувствование», «вкушение» (*завк*) его. *Джуванийя* сочетает в себе суфийский подход к вещи, она не уводит сознание от вещи, сохраняет его в вещном мире. Это выражается в том, что О. Амин обсуждает вопросы современного состояния мировой культуры, науки и будущее своей страны, необходимости революционных преобразований в ней. Но это не революция как переворот, достигнутый вооруженной борьбой разрыв с прошлым, а преобразования внутри общества, культуры, сознания, религии, новое видение веры как веры личной, интимной, покоящейся на понимании человека, общества, на развитом сознании, на утверждении разумной роли религии как прежде всего нравственного учения, действующего рука об руку с наукой, рациональным знанием и ориентированной на новую рациональность философией.

Тема продуктивной веры, ярко выраженной в пророчестве, находит новое, на мой взгляд, преломление в концепциях «вождизма». Учением Мухаммада пророчество завершено. Внутри самой религиозной системы ее изменение, обновление идет через «очищение» веры, возврат к истоку и новому его толкованию с учетом нового времени. Но ислам — это и община верующих, социальная их организация. И для того чтобы ввести изменения в этой сфере, соединяющей сейчас и экономику и политику, нужно нечто большее, чем теория, нужна сила, способная сдвинуть с места этот сложный механизм. Нового пророка не может быть, но возможен вариант его замещения — вождь, который дает идею, лозунг и объединяет вокруг них верующих.

В конце XIX в. арабские страны бурлили, стремясь освободиться и от власти османского султана, и от английской и французской колонизации. В 1881 г. в Египте произошло подготовленное «ватанистами», патриотами, восстание, которое возглавлял подполковник египетской армии Ахмед Ораби-паша. Интересно, что один из шейхов, сторонник Ораби, обращаясь к народу, заявлял, что во сне ему явился пророк Мухаммад и пообещал освобождение Египта, которое принесет Ораби, тем более что Ораби был из рода, восходившего к Мухаммаду. Восстание, правда, потерпело поражение, но стремление возвеличить его вождя, объединив вокруг него народ, налицо.

Идея вождя использовалась и позже, используется и сейчас. Продуктивная и слепая или почти слепая вера соединяются и дают результаты, положительные или трагические (терроризм) для людей в зависимости от того, какова направленность «продуктивной» веры.

Концепции вождизма противостоит концепция постепенного реформирования религии и общества на основе нравственных начал. Это на-

правление обозначил на переломе XIX и XX вв. М. Абдо, который как идеолог принимал участие в восстании 1881 г. и который после ссылки, вернувшись в Египет, провел некоторые реформы в ал-Азхаре и внес некоторые изменения в шариат. Испытавший в юности увлечение суфизмом и, подобно ал-Газали, но в обратной последовательности, вернув себе интерес к мирской жизни, он направил усилия на устранение наслоений в вере, противоречащих учению Мухаммада, таких, как крайний аскетизм, культ святых, вера в чудотворчество. Пафос учения М. Абдо состоял в расширении роли в вере рационального знания и нравственных установлений.

Аналогичные усилия предпринимают и сегодняшние интеллектуалы, предъявляя, правда, серьезные требования и к самому разуму, и к вере.

Научное издание

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Знание и вера
в контексте
диалога культур*

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Редакторы *Г.О. Ковтунович, О.В. Мажидова*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректоры *Е.И. Крошкина, И.И. Чернышева*

Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 06.05.08
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 21,5. Усл. кр.-отт. 22,0. Уч.-изд. л. 22,0
Тираж 800 экз. Изд. № 8273. Зак. № 817

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6