



XFTAP 16.21.47

А. Абасов

Отдел «Проблемы современной философии» Института философии
Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан
(E-mail: kila50@mail.ru)

Восток и Запад: взаимодополнительность идей

Аннотация. В статье предпринимается попытка реконструировать историческое развитие концепций и традиций Востока и Запада, выявить его узловые моменты, взаимодополнительность восточных и западных идей, обогативших друг друга. Цель статьи состоит в выявлении пути интеграции концепций Востока и Запада для формирования общечеловеческой и общецивилизационной основы дальнейшего развития культуры и науки. Методом исследования в статье выбран компаративистский анализ. Научная новизна заключена в выявлении специфики восточных и западных концептов в отношении познания, культуры, науки, философии и мистики. Обосновывается роль Ислама – как медиатора взаимоотношений Востока и Запада. В заключении на основе предпринятого анализа утверждается, что вероятность интеграции восточного и западного мировоззрения реальна, но она зависит от исторического выбора человечеством пути своего дальнейшего развития.

Ключевые слова: Восток, Запад, культура, философия, мистика, познание, рационализм, интуиция.

DOI: 10.32523/2616-7255-2020-131-2-8-21

Введение. Популярный сегодня западный исследователь Макс Вебер (1864-1920), связывавший типы цивилизаций с характером исповедуемых ими религий в свое время отмечал, что приобщение человека к божеству через мистицизм, посредством пассивного аскетизма, исключаящего активное социально-политическое действие, является общей чертой азиатских религий [4, с. 307-344]. Вебером эта черта оценивалась, безусловно, отрицательно, как причина научного и промышленного застоя на Востоке. В свою очередь, согласно этой концепции, Запад в условиях нарождающегося Протестантизма,

отвергнувшего догматизм Католичества, заложил основы современного прогресса и процветания. Сегодня эта концепция подвергается сомнению, так как современный прогресс одновременно несет в себе и новые противоречия, решение которых в плане экологии и этики парадоксальным образом направляют внимание западных мыслителей на Восток, представивший в истории своего развития, невзирая на «пассивный аскетизм», ответы на многие вопросы, до сих пор волнующие западную мысль. Но даже если принять обвинения Вебера по отношению к «азиатским религиям», трудно объяснить, каким образом

на протяжении веков аскетизм не препятствовал динамическому развитию восточных цивилизаций, как одна из этих религий - Ислам - смогла создать образец феноменально быстрого в рамках истории человечества становления и распространения на огромной территории новой культуры и цивилизации. Конечно, можно задаться вопросом, а к Востоку или Западу следует отнести исламскую цивилизацию? Формально все мировые религии, включая Христианство, зародились на Востоке, хотя сегодня только иудео-христианская традиция считается духовной основой западной цивилизации. Правда такой она окончательно стала считаться после трагедии Холокоста. Значит ли это, что некие, пока не ведомые нам события, приведут к интеграции триады аврааматических религий, создав культурную основу развития цивилизации в пространстве Евразии? Или же будет выбран иной путь, связанный с усиленной за последние два века интеграцией Западом дальневосточной духовной традиции? Обратим в связи с этим внимание на тот исторический факт, что мусульманская цивилизация длительное время играла роль медиатора между западными и восточными системами познания и ценностей, служила примером одной из первых в истории новой эры компаративистики. Как отмечает А. Столяров: «Исламская матрица», несомненно, имеет свои особенности. Однако с другой стороны исламская трансценденция представляет собою, по сути, продолжение трансценденции европейской, это – религия принципиально того же типа, основанная на «сюжетном времени» и, следовательно, на представлении о прогрессе» [10].

Возможно ли возрождение этой роли в XXI веке, когда мусульмане составляют, вероятно, второй по численности (после китайского) поток мирового миграционного процесса?

Застой на Востоке, в том числе и мусульманском, действительно наступил и отчасти продолжается и сегодня, но это оценка всего лишь одной стороны диалога культур - западной, выдвигающей собственные критерии и оценки прогресса, свой исторический опыт, свою мыслительную традицию. И если сегодня

успехи прогресса позволяют влиять и даже изменять любую иную, чем западная, духовную традицию, то это вовсе не победа одной стороны над другой, а скорее поражение всего человечества. Поражение, так как (повторим старую истину): стабильность человечества исторически непрерывно поддерживалась за счет того, что *Восток всегда был на Западе, а Запад на Востоке*.

Всякое нарушение равновесия имело свои пределы до тех пор, пока в XVI веке Европа не перешла последний рубеж, оставивший позади единство противоположностей Востока и Запада. Что же это за рубеж, какова идея, решительно перекроившая историю человечества и за короткий промежуток времени изменившая лик Земли? Видели и понимали ли ее «восточные аскеты»? Почему мусульманская цивилизация, которой самой динамикой и логикой ее исторического развития, казалось бы, был предначертан путь, пройденный позже Западом, вдруг остановилась и стала демонтировать наиболее радикальные рационалистические идеи, развиваемые не без успеха на протяжении ряда столетий? Что это - кризис сознания и вырождение культуры или сознательная защита культуры от мировоззрения, вдруг проявившего мрачные перспективы будущего?

Примеры истории свидетельствуют, что мусульманская культура была отнюдь не первой в своем прозрении пугающего будущего. Курсы истории развития древнегреческой философии всегда были построены (хотя бы в нашей советской практике) таким образом, что создавалось впечатление о полной и окончательной победе рационализма в греческом мышлении. Между тем, греческая мысль, как и позже арабо-мусульманская, на своем завершающем этапе отошла от рационализма в сторону идеалистических неоплатонических направлений и мистики, создав питательную духовную среду для нарождающегося Христианства. Примерно такой же была духовная атмосфера, предшествующая времени формирования Ислама, становящегося в условиях новых духовных поисков на Востоке.

Иногда можно взять на себя смелость высказать не подтвержденные фактами гипоте-

зы. И потому я могу предположить, что новая идея, от которой решительно отказались «восточные» цивилизации касалась не религии вообще - социального института, против которого воевали почти все культуры, а самой веры человека, усматривающего ее природу в сферах, далеких от мира земного с его повседневными проблемами.

Известный исследователь мифологии и религии М. Илиади отмечал: «...вера обозначает полное освобождение от каких бы то ни было природных «законов», а, следовательно, наивысшую свободу, какую только может вообразить человек: свободу влиять на сам онтологический статус Вселенной, следовательно, она есть в высшей степени созидательная свобода» [7, с. 142-143]. Видимо, против этой веры, олицетворяющей для человека наивысшую свободу, и было направлено острие последовательного рационализма, вводящего в мир человека всевозможные ограничения в качестве законов, причинно-следственных отношений, целесообразности, возможности точно предсказывать будущее на основе научного анализа прошлых и настоящих событий.

Запад, взявший на себя смелость преодолеть этот рубеж, сделал исторический выбор, который обогатил опыт человечества и одновременно выявил пределы плодотворности такого выбора.

Сегодня мы ясно понимаем, что мир свободен от запрограммированного развертывания событий, кинематографический план, описывающий мир, должен быть заменен пучком сценариев, каждый из которых может иметь место, впрочем, как и не осуществиться. Такова же сегодняшняя концепция космологии, таков, по современным представлениям, микромир, на этом концепте основывается синергетика, примеряющая свои выводы к сценарию генезиса мира. Создается впечатление, что именно первозданные представления человека о мире были наиболее адекватными.

Типы познания. Скоротечность жизни человека на фоне вечно длящейся природы всегда представляла собой одну из наиболее драматических, если не трагических коллизий. Устойчивое постоянство мира сталкивалось

в сознании человека с изменчивостью и непостоянством жизни, что требовало выработки универсального механизма противодействия кратковременности человеческого бытия. Культура – «вторая природа», новая искусственная среда обитания - стала тем пространством, в котором человек пытался духовно решить проблему вечного изменения. Религия и мораль стали тем великим ответом на вызов человеку со стороны непостоянства жизни и торжества смерти, сформулированным в пространстве культуры. Система абсолютных религиозных принципов и неизменных нравственных критериев возвратила в мир человека устойчивость, постоянство и... бессмертие. Это великое открытие принадлежит всему человечеству, составлявшему некогда единый Восток: Зороастризм, Даосизм, Буддизм, Иудаизм, Христианство. Ислам стал той пограничной цивилизацией, в культуре которой соприкоснулись и вновь разошлись на первый взгляд противоречивые, но по сути дополняющие друг другу идеи Востока и Запада. Европа, сделав свой выбор, пыталась утвердить их в качестве универсальных мировых ценностей, продвигаемых на Восток, однако сегодня явно отходит от принятой миссии просветительства.

В чем же заключено принципиальное различие этих идей? В первую очередь в различном понимании сути центрального объекта культуры – человека, стиля его мышления и познания. В отличие от Запада, зарождающаяся наука которого пошла по пути расчленения психических функций человека, Восток всегда рассматривал их в единстве, отстаивал их целостность. Единая психическая деятельность в восточном сознании-восприятии охватывала единый непрерывный мир. Поэтому отдельным, часто несвязанным «моментальным фотоснимкам» мира на Западе Восток противопоставлял «непрерывную киноленту» мировых процессов. Такая психология восприятия мира породила и уникальный язык его описания, отвергающий жесткую систему застывших терминов-понятий, введенных Аристотелем под именем категорий. Исходя из представления о непрерывной измен-

чивости мира, была сформирована система подвижных, многосмысловых, амбивалентных образов-понятий, идей-понятий. Данная образность требовала метафоричности, поэтизации текстов, что отразилось в известных памятниках культуры того времени. Именно это внешняя форма выражения внутреннего содержания, требующая интуитивного проникновения в ткань восточной мыслительной традиции, «убеждала» западных мыслителей, что они имеют дело с предисторическим, полумифологическим восприятием мира.

Для Запада «знание» можно передать любому человеку, обладающему разумом и памятью. Совершенно другая установка развивалась на Востоке: «носитель знания» не только важнее самого «знания», но и может менять его истинность (Конфуций: «человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим»; Чжуан-цзы: «Сначала был истинный человек и лишь потом было истинное знание»; Чжаочжоу: «Когда истинный человек исповедует ложное учение, оно становится истинным, а когда неистинный человек исповедует истинное учение, оно становится ложным»).

Очевидно, что речь идет о двух достаточно различающихся стилях мышления, двух противоположных языках, которые не могут быть взаимопереведены без искажений, так как сам психологический подтекст, да и структура этих языков передают различное ощущение мира и места в нем человека. Отсюда и различные представления о мире, возможности его изучения, разнящиеся традиции, отражающие часто полярную направленность культур. Характерно, что Запад, рассматривающий восточные цивилизации как деспотические, иерархические системы, подавляющие личность человека и его индивидуальные свободы, по сути дела так и не подошел к изучению подлинной природы человека. И это связано с тем, что, в отличие от восточных учений, западные - анализировали абстрактного человека в потоке нарастающего социального порядка (или временами – хаоса), еще больше затмевающего основные природные каче-

ства реального человека. Напротив, восточные мыслители внешний мир рассматривали как продукт психической деятельности человека, а потому интересовались не преобразованием природной или социальной среды, а достижением определенного состояния, позволяющего преодолеть внешние иллюзии и вскрыть внутреннее содержание действительности. Запад свел все многообразие познания человека к последней инстанции, в ипостаси которой выступал изолированный от всех, в том числе и от своих психических качеств, индивидуум, использующий абстрактный разум, основанный на законах формальной логики, порождающей логоцентризм мышления. Восток рассматривал весь мир как целостную психическую энергию, пространственно-временные преобразования которой творили материальные объекты и человека - обладателя частицы этой энергии.

Как отмечает Н. В. Абаев: «В широком и самом общем смысле культура психической деятельности - это определенная степень психического развития личности в направлении, определяемом общими тенденциями развития всей культуры, тот уровень психического совершенствования человека как личности и субъекта деятельности, который достигнут в процессе освоения определенных ценностей, выработанных в данной культуре, приобретения определенных характеристик «культурного человека» [1, с. 6-7]. Как видно, речь идет о своеобразной трансформации феноменов психической жизни в продукты культуры, которые классифицируются как культуры эмоций, мышления, памяти, воображения и т. д. В зависимости от культурно-психологической установки духовной жизни региона эти различные направления культуры могут выступать или в их единстве, синкретичной целостности, или же, как это закрепилось в западноевропейской традиции, составлять фундамент развития различных сепаратных направлений искусства, науки и т. д.

Следует обратить внимание на тот факт, что в отличие от Запада, где зарождавшаяся наука пошла по пути расчленения и разведения психических функций человека в со-

ответствии с абстрактно принятой классификацией функциональности и специализации способностей человека по сферам деятельности, Восток, как правило, всегда рассматривал психические функции человека в их единстве, отмечая их целостность и интегративность в познавательной деятельности. В связи с этим психическая деятельность выступала как синтетическая сложная система многообразных связей, выдвигающая на первый план те проблемы, которые обычно остаются в тени аналитического мышления. При этом, не теряя из теоретического представления ни одну из важных психических функций человека, восточная доктрина вместе с тем могла, в зависимости от потребностей познания, выдвигать на первый план ту или иную из этих функций. Богатство психологических концепций восточной традиции, описывающих когнитивные процессы, зримо демонстрирует все преимущества этого направления перед западными теоретическими построениями.

Хотя Гегель и выступил против законов формальной логики, показав их ограниченность и условность, все же и его диалектическая логика с законами, учитывающими изменчивую, движущуюся природу исследуемых процессов, основывается на той же ограниченной способности человека - его разуме. Не потому ли система Гегеля носит линейный характер?!

Благодаря работам Гегеля мы имеем историю философии - как историю развития человеческого разума, но ведь такую же историю можно создать на материале (истории) развития человеческих чувств, веры, воображения, воли, интуиции и т. д. Такая модель познания, основанная на способности воображения, была разработана Я. Э. Голосовкером, одним из великих синтезаторов идей Востока и Запада. Данный подход открывал новые горизонты перед познанием, снимая рамки ограничения, накладываемые разумом. Голосовкер предлагал в качестве нового объекта рефлексии мистику, которая имеет солидную традицию развития в различных культурах мира и проявляет удивительную солидарность по отношению к некоторым общим на-

чальным условиям исследования, непременно выполняющимися.

Хотя Голосовкер принимал диалектическую концепцию развития и в связи с этим рассматривает структуру мира динамично и диалектично, он сомневался, что эту реальность можно исследовать с помощью категорий, даже не формальной, но и диалектической логики. В основе этого сомнения лежало понимание того, что категории, несмотря на все их содержательное богатство, все же являются абстрактными, ограниченными понятиями, в то время как мышление человека оперирует сложными составными образованиями, поразительными по синкретичности образами, интегративными и синтетическими построениями. Голосовкер предложил систему мышления идеями, порождаемыми посредством деятельности воображения человека, которое «рассматривается... не как примитивное мышление, а как высшая форма мышления, как деятельность одновременно и творческая, и познавательная» [5, с. 12].

Воображение предшествует всем аналитическим и синтетическим видам познания, оно первенствует перед законами формальной логики, определяющими характер человеческого мышления. Поэтому именно воображение сыграло решающую роль на начальных этапах становления человеческого мышления. «Именно само воображение служило им как бы познавательным органом, выражая результаты этого познания в образах мифа. Эти образы заключали в себе только идеи, а не сознательные цели, которые культурное сознание ставит практически перед собой при познании мира. В их образах как бы скрывались эстетические суждения, но особого порядка. Их эстетика была для них онтологией» [5, с. 12].

Выбор объектом воображения мифа объясним: именно от мифа берут исток философия и наука, первая из которых начинала с натурфилософии, а вторая - с алхимии, астрологии и т. д. И в этих истоках и первая, и вторая (как и миф) исходят из абсолютной свободы желания и воли, отказа от логики здравого смысла.

Закономерен вывод: «Хотя в процессе истории природа и культура только разные ступе-

ни одного и того же существования, они приходят постоянно к столкновению, порождая трагические коллизии, ибо в основе логики одной лежит изменчивость, а в основе логики другой – постоянство» [5, с. 125]. Отсюда неизбежное стремление закрепить, увековечить посредством различных культурологических принципов состояние изменчивости, имеющее жизненно важное значение. Сама зарождающаяся во времени мораль - это попытка закрепить жизненные принципы в качестве вечных постулатов, не поддающихся коррозии времени в силу их трансцендентной природы. «Вся «мораль» есть не что иное, как система нравственных совершенств, обладающих постоянным характером, или система нравственных идеалов - добродетелей и доблестей... с точки зрения абсолютного критерия» [5, с. 128].

Человек оказался зажатом между миром длящимся, изменяющимся и миром принудительно остановленном. Его попытки вырваться из критической ситуации формировали стили мышления и познания.

Культуры. Восток, как и Запад, исходит из принципа единства мира, внося, однако, в этот принцип характерные нюансы. Признание существования универсальной реальности - психической энергии - приводило к осознанию единства мира и отказу от удвоения его на противоположные сущности: «мир» и «человек». Общий космический порядок в такой картине мира пронизывает все сущности, составляя иерархию однокачественных (однопорядковых), но количественно различающихся вещей, процессов, явлений и существ. Данная иерархия нашла свое отражение как в небесном, так и в земном порядке: законы проведения любого ритуала соответствовали законам космического пути (дао, рита), одновременно являющихся законами нравственности. Видимо, в этой традиции впервые закладывается представление о соответствии микро- и макрокосма. Сопричастность психофизической организации человека - структуре Космоса, выведение законов мира из психофизической природы человека, познание мира посредством познания человеком самого себя,

мистическая самоуглубленность, как способ познания Бога и созданного им мира - характеризуют большинство известных культур древности. Коммутативность мира и человека приводит к тому, что последний не открывает для себя мир, а как бы заново вспоминает те знания, которые в силу некоторых обстоятельств были им утрачены. Нет взаимодействия субъекта (человека) и объекта (мира), существует лишь их единство, мгновенное взаиморастворение друг в друге, при котором для человека открывается истина всего сущего, распространяемая и на него самого. Познающий человек не стремится к выяснению каких-либо твердо однозначных истин: сквозь него проходит поток информации, который не кристаллизуется в застывшие формы абсолютной истины, сохраняется вся многозначность и неопределенность насущного мира. Поэтому человек в сложившейся ситуации перестает ориентироваться на словесное закрепление своего опыта, напротив, он достигает такого состояния, при котором прекращаются попытки найти этому опыту вербальное описание.

На Востоке считается, что активизация человеческого сознания и мышления социальной практикой носит характер внешнего принуждения, которое деформирует спонтанную способность психики самостоятельно отображать происходящие изменения. Эта побудительная сила и создает сеть причинно-следственных отношений, которой рационализм некритично опутывает весь мир. Именно эта система причинно-следственных отношений и составляет сердцевину научного познания, выделяя так называемые «законы природы». Великое отличие восточной мыслительной традиции от западной заключено в том, что в первой исследуется деятельность, не преследующая конкретной практической цели. Или же, восточная традиция преследует одну цель - восстановить утраченное единство психической деятельности с мировым космическим порядком. Всякое слово, логическое построение или высказывание о мире и человеке - заведомо иллюзия, ложь, искажение истины. Поэтому восточная культура

разделяется на два направления: открытое для всех и тайное, эзотерическое, передача которого осуществляется в процессе общения учителя и ученика, раскрывающего истину, скрытую за ложью слова. Базирующаяся на этом фундаменте культура исключала слишком «земные» или же «небесные» проблемы, основанные на логике «прямой линии». Восточная традиция исходит из «вживленности», «вписанности» человека в мир, приводящей к их практической идентичности. Поэтому распространяется подход, согласно которому существует «особая передача (знания) вне учения», которая «не опираться на слова и писания», «рассматривает молчание как знак высшей мудрости» и придерживается максимы: «знающий - не говорит, а говорящий - не знает».

Как уже отмечалось, такой тип неопределенности является главным стимулом к выработке специфического способа познания и особой культуры, как существенно «нелинейной», формально непоследовательной.

Познание превращается в акт свободно-го творчества, при котором осуществляется освобождение и от безграничного влияния божественных сил, подчиненных в свою очередь космическому порядку. Религия не персонафицируется и не связывается с первородным грехом людей.

Парадоксально, но восточное мышление более «объективно», ибо оно отказывается от целого ряда эгоцентрических заблуждений, социокультурных установок и ценностно-этических норм, которые часто являются исторически меняющейся декорацией, вовсе не обязательной для непосредственного усмотрения истины. Запад пытался разложить мир на «последние кирпичики», Восток - понять мир в его целостности, и эти альтернативные пути составили совокупный исторический опыт человечества, реализованный в культурах народов мира. Но исторически существовал путь, объединяющий всех, правда, он носил наднациональный характер. Мистика, несмотря на свои вполне национальные формы проявления, открывала путь к единению культур народов.

Философия и Мистика. «Мистика (от греч. - таинственный), религиозная практика, имеющая целью переживания в экстазе непосредственного «единения» с абсолютным, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику» [13, с. 376]. В зависимости от того, что подразумевается под понятием абсолюта, мистика разделяется на религиозную с центральным концептом личного Бога, с которым при определенных условиях возможно вступать в диалог, и нерелигиозную, понимающую под абсолютном некое безличностное начало, имманентное миру человека, но от него сокрытое («всеобщий разум», «дао», «небо» и т.д.).

Оба направления мистики проявляют удивительное единообразие в практике и теории достижения слияния с абсолютным. Мистика появляется в развитых культурах, знакомых с философским мышлением и логикой, от которых собственно мистика и отрекается. Являясь противоположностью логического мышления, мистицизм постоянно следует за общим развитием человеческого сознания, осуществляемым в борьбе его рациональных и иррациональных компонентов, в поиске места интуиции, подсознания и бессознательного в познании. Мистицизм, как правило, появляется на сцене в случаях кризисного положения в мировоззрении, смены парадигмы познания.

Все направления мистики проявляют удивительное единообразие в практике и теории достижения непосредственного слияния с абсолютным. И этому есть свое объяснение: «Хотя исторический аналог и прообраз мистицизма можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и миром духов или богов, однако мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистицизме» [13, с. 376].

Линию развития мистики условно можно представить следующей схемой: культур-

но-психологическая традиция Дальнего Востока, сформировавшая такие направления, как чань-буддизм и даосизм в Китае и Индии, а затем распространившаяся по всему Востоку, в том числе по Среднему и Ближнему; суфизм - своеобразный вариант мистического учения мусульманского толка, сыгравший выдающуюся роль не только в адаптации и развитии индийского и иудаистского направления духовной медитации, но и явившийся прологом западноевропейской духовной традиции мистики, которую можно рассматривать как третье направление в интересующем нас ракурсе.

Интерпретировав внутреннюю психическую деятельность человека как единственную и наиболее продуктивную, восточное мышление как бы претендовало на единство мира без его удвоения на противоположные и разнофункционалирующие системы «мир» и «человек», вводя вместо этого представления о космоцентризме. «Поэтому главная задача даосской практики... заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизических процессов всеобщим космическим законам» [1, с. 45].

Гносеологически налаживается взаимодействие и синтетическое единство сознательного и внесознательных уровней психической деятельности, которые расширяют познавательные возможности человека; кроме того, мышление, сознание и чувственное восприятие поднимаются на качественно новый уровень своего развития; наконец, вне рамок запрограммированного и неявно ожидаемого результата человек освобождается от начальных условий и итогов познания.

Проблема дифференциации восточного и западного мышления интерпретируется и в свете современных данных о разнонаправленности деятельности правого и левого полушарий мозга у человека – функциональной асимметрии. Два типа культуры исходят из противоположных представлений о важности и ценности тех или иных фундаментальных положений (например, дискретности и

непрерывности мира), а потому в процессе познания могут опираться на противоположные полушария. Если для восточного мышления познание - это непрерывный процесс освоения «непрерывного» мира, то для западного, напротив - основными объектами познания выступают прерывные, дискретные процессы и вещи, каждый из которых можно исследовать единично, не опасаясь последствий их искусственной изоляции, лишения временных связей и влияния субъекта. Восточное мышление избежало ига различного рода «центризмов» - «Подобная «децентрация» происходит, прежде всего, за счет освобождения сознания от дискретных структур и возрастания в общем потоке психики удельного веса континуальных процессов вообще и интуиции в особенности, вплоть до полного перехода на интуитивный способ отражения и реагирования. По мере того как сознание освобождалось от дискурсивного мышления, понятийные структуры начинали играть все меньшую роль в процессе восприятия, которое приобретало все более непосредственный характер» [1, с. 146].

Наука, как наиболее характерный феномен западной культуры, как раз и исходит из целого ряда ограничительных начал, которые, однако, не могут быть ретроспективно прослежены логическим мышлением в качестве начальных непротиворечивых и следующих друг из друга положений. Поэтому в науке рано или поздно возникает новая область, связанная напрямую с процессом познания (его условиями и принципами) - методология, которая, собственно и не являясь научной дисциплиной, вырабатывает философско-мировоззренческие идеалы, выдаваемые за установленную истину. Как следствие, в развитии науки регулярно происходят кризисы, при которых наука старается путем позитивистской реакции отказаться от деспотического влияния философии (методологии). На самом деле ошибка заложена в самой науке, исходящей из веры в объективное и независимое исследование и установление экспериментальным путем закономерностей функционирования мира и человека. Насколько эта

точка зрения вредна видно уже сейчас, когда наука, согласно постмодернизму, находится на грани перехода в новое качество - идеологию. Конечно, отказ от многих основополагающих принципов научного познания еще не означает разрушения самого здания науки, ее способа мышления, кроме того, впечатляющие успехи техники пока еще затмевают крупнейшие просчеты в области экологии и морали. Но эти проблемы возникают повсеместно, как только принимаемая модель западного познания начинает вытеснять принятые культурно-этические установления и традиции.

Почему ни в одном из регионов, воспринимающих духовное и культурное наследие предшествующих цивилизаций, не происходит прямого приема, непосредственной передачи знаний? Дело заключается, видимо, в том, что дряхлеющая культура при своем закате начинает вырабатывать внутри себя мистическое противопоставление основным, логически достигнутым, знаниям. Мистика, как более молодое и способное к дальнейшему развитию учение, быстрее переходит к новым культурным слоям. Так, в арабо-мусульманскую философию первоначально перешла не сама греческая рационалистическая традиция, а ее трансформация в виде неоплатонического мистического учения. Продвигаясь далее, можно отметить, что в становящуюся средневековую христианскую традицию наиболее значительный вклад внес суфизм, сам являющийся мистическим преобразованием мусульманской философии. А за много веков до этого раннее Христианство развивалось как мистическое преодоление Иудаизма, как таинство прочтения мистического предсказания в Ветхом Завете.

Эта традиция преемственности сыграла свою роль не только в передаче культурного наследия, но и может быть прослежена в историческом развитии мистицизма, при котором основные положения (такие как отказ от рационализма, вербального описания, развитие интуитивного познания, понятие Пути и высшей Истины) остаются неизменными, универсальными принципами. Не случайно,

что именно в мистицизме идея всеобщности пути, единства мировой истории и внутренней взаимосвязи религий созревает в первую очередь.

Вместе с тем следует обратить внимание на слова известного исследователя исламской духовной традиции А. Грюнебаума: «Развитие от примитивной к более высокой форме религии состоит в основном в ограничении числа объектов и идей, при посредстве которых может непосредственно познаваться божественное. Коридор между естественным и сверхъестественным сужается, расстояние между видимым и невидимым миром увеличивается. Далее невозможно самопроизвольно наделять душой каждый элемент окружающего мира; религиозные начала концентрируются в едином центре: во всемогущем Боге и Создателе, чья непреодолимая воля, не накладывающая ограничений даже на самое себя, становится принципом порядка, который объединяет все феномены и придает смысл их бытию» [6, с. 28]. Мистицизм собственно и появляется для преодоления бездны между Богом и человеком, сотворенной монотеизмом. И в этом контексте прозрачно объяснимы заигрывания мистицизма с политеизмом, заканчивающиеся обвинениями в язычестве.

Мистика, возникая на рубеже двух культурных традиций, исторических переломов и общих мировых кризисов, отвергает все преходящее, все «земное». Обращаясь к «вечному», мистика как бы намечает магистральный путь развития человеческой культуры. Переход от иудео-греческого к раннехристианскому мистицизму и от них к новому этапу развития в Персии и Азербайджане, где сильно было влияние мистических направлений буддизма, зороастризма, манихейства, гностицизма и т.д., составил одну из наиболее развитых мистических традиций, которая позже перешла в контекст мусульманской культуры. Здесь в русле нового мистического направления - суфизма - произошла одна из последних трансформаций, при которой слияние эзотерических направлений предшествующих религий и ересей с собственно мусульманскими учениями дало неисчерпаемое духовное

богатство и продвинуло мистицизм в сторону завершения в сложившееся учение, которое с этих времен всегда сопутствовало философии рационализма, споря и преодолевая его во времена духовного кризиса.

В период от VIII до XII века суфизм из чисто религиозной примитивно-чувственной рефлексии превратился в мощное духовно-практическое учение с разработанной и последовательной системой постижения «истины».

Как считает Дж. С. Тримингэм, суфизм, несмотря на значительные заимствования из восточно-христианского мистицизма, является оригинальным направлением познания: «Мусульманский мистицизм, даже в предельно развитой форме, нельзя считать синкретичным. Справедливо, что он вобрал в себя и слил воедино опыт множества различных духовных воззрений, но во время этого процесса все они претерпели изменения и получили чисто мусульманское направление» [12, с. 117]. К этому можно добавить слова известного исследователя суфизма А. Дж. Арберри, согласно которым первым и центральным положением в деятельности суфиев является эзотерическая интерпретация текста Корана. Вместе с тем Арберри отмечает, что «Хорасан некогда был процветающим центром буддизма» [3, р. 6], что и определило особую развитость суфийских концепций в Передней Азии.

Гносеология суфизма за долгий период своего развития приобрела достаточно сложную иерархическую структуру, в основе которой, так же как и в фундаменте других мистических направлений, лежит представление о многоэтапном пути к истине. Хорошо известно, что Ислам в самом начале своего становления уже обращал гипертрофированное внимание на знания и пути их приобретения. И хотя в Исламе речь шла в основном о знании божественного, познавательный пафос молодой мусульманской культуры очень скоро распространился и на все знание в целом. Пророку приписывают много изречений («Ищи знание хотя бы и в Китае», «Читай», «Познающий - святой» и т. д.), которые отразили необходимость того времени поднять общий культурный уровень народа, претендующего на мировое господство.

Первым предметом познания как в раннем исламе, так и в позднейших мусульманских теологических и философских направлениях, являлся мир трансцендентного. Познание мира - задача человека, возложенная на него Богом - познать мир творения, чтобы от него перейти к высшим ценностям, но уже иным, мистическим путем, преобразующим как само познание, так и познающего. В основе познания лежит вся та же старая идея соответствия макро- и микрокосмоса. Соответствия скорее внутреннего, по законам, чем по внешнему явлению. Познание человеком самого себя - это и есть ближайший путь к познанию мира, а затем и высших ценностей, радикально меняющих представления о мире явлений и внешнего проявления в нем человека. Не разделяемые уже на первом этапе познания субъект и объект, в дальнейшем и вовсе отождествляются. Для суфизма главный источник познания и его конечная цель - Бог, который актом творения собственно и преследовал цель познания самого себя посредством развивающегося мышления человека. Многочисленные предания мусульман (хадисы) и творчество суфиев являются свидетельством этого: «Был Я скрытым кладом, хотел быть познаваем, сотворил людей, чтобы мог быть познаваемым» [8, с. 25]. Как видно, эта схема познания в своем чистом виде схожа с гораздо более поздней схемой Гегеля, основанной на идеи самопознающего Абсолютного Духа.

На начальном пути познания, когда исследуются окружающий мир и его закономерности, чувства и разум играют свою обычную роль, помогая создавать картину мира, или знание первого порядка, иллюзорность которого проявляется сразу же после перехода на уровень познания трансцендентного. Дао - путь дальневосточных мистиков в суфизме заменен - *тарикатом*, путем с множеством стоянок - *макамов*, на которых личность суфия последовательно освобождается от всяких наслоений земного мира. Хотя число этих стоянок достаточно велико и они по-разному классифицируются в зависимости от направления суфизма, основными из них признаются четыре - *шариат* (изучение всего свода

исламских источников и преданий), *тарикат* (собственно путь и постижение истины, начинающийся с отрицания внешней атрибутики религии и поиска скрытого смысла), *маарифат* (достижение состояния просвещенного - арифа) и *хакикат* (достижение заветной цели воссоединения с Богом и открытие канала нового познания). На пути тариката, на котором путник подобно послушнику чань-буддизма, должен отказаться от многих «обыденных истин», преодолеть свое индивидуальное «я», разворачивается целая цепочка посвящений, удивительно напоминающая систему психофизической подготовки в даосизме. В результате прохождения этой части пути под руководством наставника перед неопитом открывается иной путь достижения истины. Только через богопознание открывается возможность познания истинной философии мира.

На этой высшей ступени путник перестает враждовать с кем-либо, вступать в спор или же отрицать догмы других религий, то есть становится носителем предельной веротерпимости и толерантности. Основу этой веротерпимости составляет открывающееся понимание общности всех религий, однако эта общность не удел простых верующих, для которых буква, а не дух послания, составляет суть религии. Суфизм, как одно из поздних мистических систем, освоивших предшествовавший опыт, особенно далеко заходил в утверждении принципа общности всех религий, единства их эзотерической сущности. Один из выдающихся мистиков, Ибн Араби следующим образом излагал это кредо суфиев:

«Мое сердце стало способно принять любую форму
оно и пастбище для газелей, и монастырь
для христианских монахов,
и храм для идолов, и Кааба для ходящих
вокруг паломников,
и скрижали Торы, и свиток Корана.
Я следую религии любви и, какой бы путь
не избрали
Верблюды любви, такова моя религия,
моя вера» [11, с. 32].

В зависимости от различных направлений в суфизме последняя ступень познания трактуется по-разному: для некоторых направлений характерно установление, что суфий лишь приближается к божественной истине, а затем, возвратившись, начинает проповедовать новое (но ограниченное) знание. Другие полагают, что с актом слияния с Богом завершается весь путь и человек впадает в некую высшую истинность, далекую от всяких земных забот.

Суфийская практика познания отличается от так называемого достоверного знания тем, что второе, как тип эмпирического познания, воспринимает только «отраженный божественный свет», в то время как суфий познает сам смысл божественных слов, без вмешательства данных органов чувств.

С самого начала суфизм развивался и затем закрепился в двух течениях. Одно из них считается умеренным (так называемый «трезвый суфизм») и исходит из идеи строгого монотеизма, отрицающего возможность полного слияния души с Богом. Второе, напротив, декларирует бесконечные возможности человека на пути достижения истины («пьяный суфизм»). Первое течение было теоретически обобщено и представлено в качестве официальной исламской доктрины Ал-Газали, который отрицал принятые за основу во втором течении пантеизм и теорию эманации, заимствованную из неоплатонизма [2]. Именно эта умеренная концепция суфизма была воспринята поздним средневековьем, причем не только мусульманским, но и европейским. «Идеи Газали... оказали сильное влияние на мусульман, а также на средневековых евреев: Маймонида, Иехуду Халеви, Бахию ибн Пакуда. Иудейские раввины Испании и Прованса перевели отдельные произведения Газали на латинский язык; при посредстве этих переводов идеи Газали вошли затем и в западно-христианскую мистику: Раймунд Лулли, доминиканцы Раймунд Мартин, Мейстер Экхарт, францисканец Хуан де ла Крус, может быть даже Игнатий Лойола (как мистик) многим обязаны Газали» [9, с. 334].

Для придания авторитета своему учению суфии часто отмечали, что Ислам с самого

начала пророчества всегда имел две свои стороны - явную и тайную, а потому сам Пророк был первым суфием. Согласно этой позиции, медитация разделяется на три вида: ниспослание, вдохновение и интуиция, что соответствует пути пророка, святого и путника-суфия. Пути: «к Богу», «в Боге», «от Бога к людям», «с людьми к Богу» - есть состояния и степень погруженности в истину, есть новая гносеология. Видный исследователь А. Кныш следующим образом передает характерные черты этой гносеологии, представленной трудами Ибн Араби: «...постижение суфием-гностиком (ал' ариф) Абсолюта, чьи имена и атрибуты овеществляются в предметах Вселенной, есть динамический и противоречивый процесс. Растерянность познающего перед непрерывно меняющимся бытием, отражающим на уровне чувственных восприятий все новые и новые модусы существования и самопознания Абсолюта, сменяются неожиданным прозрением и осознанием «истинного» положения дел во Вселенной. Далее неизбежно следует глубокое отчаяние, вызванное пониманием того, что познанное лишь одна из бесчисленных и бесконечных ипостасей «абсолютной Реальности» (ал-хакк), постичь которую возможно только благодаря непрерывному синхронному изменению состояний самого познающего. Путь к высшему знанию о бытии и Боге (ал-ма'риф) - это путь безрассудной, самоотверженной любви к постигаемому объекту. Любовь неизменно, раз за разом приводит мистика к вершине мистического переживания - слиянию познаваемого и познающего в одно нерасторжимое целое» [11, с. 11]. Естественно, что в этом случае и передача этого опыта с помощью языка должна содержать в себе новые гносеологические приемы. Мистика, интуиция, как способ постижения этого опыта, требуют своего способа постижения, своего особого языка передачи с подвижными терминами-понятиями, способными вместить многообразие смыслов и даже остающийся за скобками подтекст. Поэтому такое большое место в трудах суфиев отводится поэзии и поэтическому мышлению, приближающемуся своей метафоричностью к мышлению мистическому.

Сегодня мало кого удивишь свидетельствами того, что ранние христианские ордена мистиков были созданы по образу и подобию суфийских общин, с которыми Европа познакомилась в ходе крестовых походов. Гораздо меньше известно, что большинство сюжетных линий выдающихся европейских писателей позднего Средневековья и Ренессанса взято из того же источника, и совсем откровением является то, что основные идеи Декарта были высказаны за несколько веков до него «великим столпом Ислама» мистиком Ал-Газали. Словом, Восток всегда был на Западе, а Запад на Востоке. Весь вопрос в том, сумеет ли нынешнее поколение человечества сохранить эту культурную традицию.

Заключение. Образно говоря, Восток и Запад – это инь и ян человеческой культуры, выстроенных ее цивилизаций. Если инь и ян представляют собой исходный этап космогенеза, то Восток и Запад – исходный этап культурогенеза. Взаимодополняя друг друга, идеи Востока и Запада формировали прошлое человечества. Сегодня они вступают в новые отношения, от которых зависит будущее. В центре этих отношений будут культура и наука, их взаимообогащение.

Наука в своем развитии пренебрегла слишком многими завоеваниями человеческой культуры, что рано или поздно должно было сказаться на ее поступательном движении. Научное мировоззрение, составляющее ядро не только современной картины мира, но и самой культуры, значительно обеднило их, лишило жизненности. Решающим шагом в этом направлении стал тотальный антропоцентризм, выделивший и противопоставивший человека всему остальному миру, а следовательно, и самому себе, как неотъемлемой части этого мира. На пути изменения этой ситуации видится преодоление кризиса науки, которая должна пересмотреть свои мировоззренческие и гносеологические основания.

Интерпретировав внутреннюю психическую деятельность человека как единственную и наиболее продуктивную, восточное мышление как бы претендовало на единство мира без его удвоения на системы «мир» и «чело-

век», вводя вместо этого представления о космоцентризме.

Культуры Востока и Запада исходят из противоположного представления важности и ценности фундаментальных положений: для восточного мышления главное - это непрерывный процесс, для западного - основным объектом познания являются прерывные процессы, каждый из которых можно исследовать, не опасаясь его изолированности от других процессов.

Восточное мышление более «объективно», ибо оно отказывается от целого ряда эгоцентрических заблуждений, социокультурных установок и ценностно-этических норм, которые часто являются исторически меняющейся декорацией, вовсе не обязательной для непосредственного усмотрения истины. Запад пы-

тался разложить мир на «последние кирпичики», Восток - понять мир в его целостности, и эти альтернативные пути составили совокупный исторический опыт человечества, реализованный в культурах народов мира. Путь, объединяющий - мистика, несмотря на свои вполне национальные формы проявления, открывает путь к единению культур народов.

Мировой Ислам еще не завершил свою трансформацию, но этот процесс вплотную подошел к очередной точке бифуркации, после которой ожидаемы чрезвычайные последствия. Возможно, что на этом пути, который сегодня характеризуется экстраординарными процессами, возродится роль посредничества Ислама между Востоком и Западом. Впрочем, как часто это бывает, история может пойти совсем по другому сценарию.

Список литературы

1. Абаев Н. В. Чань-Буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 279 с.
2. Ал Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – Москва: Наука, 1980. – 376 с.
3. Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. -London, Allen & Unwin, 1956. – 125 p.
4. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. – Избранные произведения. -Москва: Прогресс, 1990. – 808 с.
5. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. -Москва: Наука, 1987. – 174 с.
6. Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. -Москва: Наука, 1986. – 216с.
7. Илиади М. Космос и история. – Москва: Наука, 1984. -278 с.
8. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990. – 112 с.
9. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII - XV веках. – Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. – 200 с.
10. Столяров А. Запад и Восток: новая «эпоха пророков»// Философский журнал Phenomen.Ru -URL: -<http://phenomen.ru/public/journal.php?article=18> (Дата обращения: 01.07. 2020)
11. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – Москва: Наука, 1989. – 341с.
12. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. – Москва: Наука, 1989. - 328
13. Философский энциклопедический словарь. - Москва: Советская энциклопедия, 1983.- 840 с.

Reference

1. Abayev N. V. Chan-Buddizm i kulturno-psiholoqicheskie tradicii v srednevekovom Kitae[Chan Buddhism and Cultural and Psychological Traditions in Medieval China] (Nauka, Novosibirsk, 1989, 279 p.).
2. Al Qazali Abu Hamid. Voskreshenie nauk o vere[Resurrection of the sciences of faith] (Nauka, Moscow, 1980, 376 p.).
3. Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam (Allen & Unwin, London, 1956, 125 p.).
4. Veber M. Teoriya stupeney i napravlenii reliqioznoqo nepriyatiya mira. – Izbrannie proizvedeniya [The theory of steps and directions of religious rejection of the world. - Selected works] (Proqress, Moscow, 1990, 808 p.).
5. Qolosovker Ya. E. Loqika mifa [The logic of the myth] (Nauka, Moscow, 1987, 174 p.).
6. Qrunibaum Q. E. Klassicheskiy islam[Classical Islam] (Nauka, Moscow, 1986, 216p.).

7. Iliadi M. Kosmos I istoriya [Space and history] (Nauka, Moscow, 1984, 278 p.).
8. Muhammedhodzhayev A. Qnoseoloqiya sufizma [Epistemology of Sufism] (Donish, Dushanbe, 1990, 112 p.).
9. Petrushevskiy I. P. Islam v Irane v VII - XV vekah [Islam in Iran in the 7th - 15th centuries] (Izd-vo Leningradskoqo uni-ta, 1966, 200 p.).
10. Stolyarov A. Zapad I Vostok: novaya "epoha prorokov" [West and East: a new «era of the prophets»], *Filosofskiy jurnal Phenomen.Ru* - <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=18> (Accessed: 01.07. 2020)
11. Sufizm v kontekste musulmanskoj kulturi [Sufism in the context of Muslim culture] (Nauka, Moscow, 1989, 341 p.).
12. Triminqem J. S. Sufiyskie ordena v islame [Sufi orders in Islam] (Nauka, Moscow, 1989, 328 p.).
13. *Filosofskiy enziklopedicheskiy slovar* [Philosophical Encyclopedic Dictionary] (Sovetskaya enziklopediya, Moscow, 1983, 840 p.).

А. Абасов

Әзәрбайжан Ұлттық ғылым академиясының Философия институты, Баку, Әзәрбайжан

Шығыс және Батыс: идеялардың өзара толықтырылуы

Аңдатпа. Мақалада Шығыс пен Батыстың тұжырымдамалары мен дәстүрлерінің тарихи дамуын қайта құруға, оның түйінді сәттерін, бір-бірін байытқан Шығыс және Батыс идеяларының толықтырылуын анықтауға қадам жасалған. Мақаланың мақсаты мәдениет пен ғылымды одан әрі дамытудың жалпыадамзаттық және жалпыөркеніеттік негізін қалыптастыру үшін Шығыс пен Батыс тұжырымдамаларын интеграциялау жолын анықтау болып табылады. Мақалаға зерттеу әдісі ретінде салыстырмалы талдау жүргізілді. Таным, мәдениет, ғылым, философия және мистикаға қатысты Шығыс және Батыс тұжырымдамаларының ерекшеліктерін анықтау ғылыми зерттеудің жаңалығы ретінде қарастырылмақ. Шығыс пен Батыс қарым-қатынасындағы Исламның рөлі медиатор ретінде негізделген. Қорытындылай келе, жүргізілген талдау нәтижесінде Шығыс және Батыс дүниетанымының интеграциялану ықтималдығы нақты деп тұжырымдалады, алайда бұл адамзаттың одан әрі даму жолының тарихи таңдауына байланысты.

Түйін сөздер: Шығыс, Батыс, мәдениеттер, философия, мистика, таным, рационализм, түйсік.

Ali Abbasov

Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Philosophy, Baku, Azerbaijan

East and West: Supplementation of Ideas

Abstract. The article makes an attempt to reconstruct the historical development of the concepts and traditions of the East and West, to identify its key points, the complementarity of Eastern and Western ideas that enriched each other. The goal is to identify ways to integrate the concepts of East and West to form a universal and general civilizational basis for the further development of culture and science. The research method is a comparative analysis. Scientific novelty lies in the identification of the specifics of Eastern and Western concepts in relation to knowledge, culture, science, philosophy and mysticism. The role of Islam is substantiated as a mediator of relations between East and West. In conclusion on the basis of the analysis undertaken, it is argued that the likelihood of integration of the Eastern and Western worldviews is real, but it depends on the historical choice of humanity on the path of its further development.

Keywords: East, West, culture, philosophy, mysticism, knowledge, rationalism, intuition.

Сведения об авторе:

Абасов А. - доктор философских наук, профессор, зав. отделом «Проблемы современной философии» Института философии Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

Abbasov A. - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Modern Problems of Philosophy, Institute of Philosophy, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan.