# Философия зарубежного востока ХХ века

Философское средневековье оказалось чрезмерно растянутым (вплоть до XIX-XX в.) в обширном регионе многовекового господства уклада жизни, условно именуемого азиатским способом производства. Конец средневекового типа философствования в культурных ареалах распространения с китайской, индийской и арабо-мусульманской цивилизаций был скорее следствием социокультурного влияния извне, чем результатом органической эволюции духовной жизни.

Колониальное вторжение с Запада потрясло укоренившиеся устои политической и социально-экономической организации восточных обществ, бросило вызов традиционным идеалам, поставило под сомнение ценности национальной культуры. Вторжение было одновременно разрушительным и жизнетворным: рушились устои политической деспотии, общинный строй, кустарные промыслы и тому подобное, но в то же время пробуждалось национальное самосознание, стимулировался поиск выхода из состояния экономического отставания и духовного застоя, наступил конец затянувшейся эпохи средневековья.

Философская мысль как “духовная квинтэссенция” времени, отразила свершившиеся перемены, наметившиеся тенденции продвижения в будущее.

## Культурный нигилизм философов-модернистов

Первая непосредственная реакция на происходящее проявилась в нигилизме по отношению к собственным культурным, в том числе и философским традициям, на которые возлагалась главная ответственность за общественное отставание, вызванное отсутствием духовных мотиваций к прогрессу. Утверждалось, например, что склонность японского мышления к поддержанию культа природы ведет к “радикальному отрицанию философии” (Уэяма Сюмпей), что “японский склад ума вообще не подходит для абстрактного мышления” (Юкава Хидэки). Подобные оценки давались и нигилистами в среде индийских, арабо-мусульманских или китайских интеллектуалов, склонявшихся к безусловному восприятию духовности Запада. Весьма показательна в этом смысле позиция самого влиятельного лидера “интеллектуальной революции” открыто выступавшего за полное “озападнивание” Китая Ху Ши (1891-1962). Пользовавшийся большим влиянием в кругах буржуазной интеллигенции и студенчества, китайский философ жестко порицал восточную и страстно восхвалял современную западную цивилизацию. Первую он называл “цивилизацией рикши”, последнюю – автомобилей. Причина столь разительного разрыва, по его мнению, коренится главным образом в том, что для восточного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного – рационалистичность. Признаком “материалистичности” Ху Ши считал “удовлетворенность судьбой”, “подчиненность материальной среде”, не способность и не желание переделать ее, вырваться за устоявшиеся пределы, “ленность ума и духа”. Рационалистичность же толковалась им как “неудовлетворенность”, творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выхода к ним.

Ху Ши выступал против революционных потрясений общественных устоев, склоняясь к эффективной продуктивности “непрерывных, капля за каплей, реформ” на основе интеллектуального и морального обновления личности. Он ратовал за “здоровый индивидуализм”, который один может обеспечить свободу и благополучие одновременно каждого и всех, личности и государства.

По признанию самого Ху Ши, его мировоззрение сложилось под сильным влиянием агностицизма Гексли и прагматизма Дьюи. Воздействие взглядов Гексли и Дьюи испытали на себе и многие другие философы Востока.

Ориентация на то или иное направление западной мысли отличалось избирательностью, обусловленной приоритетными интересами философов стран Востока. Их внимание привлекали прежде всего идеи, “работавшие” на обоснование закономерности эволюционного процесса в природе и обществе. Отсюда огромный интерес к Ч.Дарвину и социальному дарвинизму (Г.Спенсер). Осознание возможности продвижения по пути прогресса лишь при условии преодоления косности догматизма (прежде всего религиозного) вызвало апелляцию к картезианским аргументам (Р.Декарт) или еще чаще к позитивизму (О.Конт). Оппозиция абстрактности и созерцательности традиционной восточной философии диктовала обращение к прагматизму, выдвигавшему программу “реконструкции в философии”, превращения ее в метод решения практических жизненных проблем (У.Джемс, Дж.Дьюи).

И, наконец, утверждение человека как субъекта общественного преобразования и совершенствования находило вдохновение и опору у философов, акцентирующих творческое и волевое начало человека-деятеля (А.Шопенгауэр, А.Бергсон, Ф.Ницше).

Нигилистическое отношение к собственной национальной философской традиции и “обращение в веру” какой-либо из западных философских систем, наиболее характерное для начала XX века, оказалось ограниченным и во времени, и по степени своего распространения, хотя, тем не менее, можно говорить о формировании целой школы “японского прагматизма”, арабского течения “социал-дарвинизма” и т.п.

## Синтез Востока и Запада

Позиция, ориентированная на восприятие идей, исходящих исключительно с Запада, вызвала острую критику в общественных кругах стран Востока. Те, кто жаждут подражать Западу и с корнем вырывают древнюю цивилизацию, по словам С.Радхакришнана (1888-1975), крупнейшего из индийских философов ХХ века, предлагают, во имя якобы процветания и благополучия Индии, взять за “духовную мать” Англию, а за “духовную бабушку” Грецию. Однако, подобное отношение к собственной культуре губительно: “Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры и руководство”[62] . Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь “на уже заложенном фундаменте” национальной культуры[63] , что не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях, они реализуются через синтезирование западных и восточных идей. Основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965), разработал онтологическую концепцию так называемого “диалектического монадизма”. В ее основе – атомистические построения мусульманского схоластического богословия – “калам”. Вслед за мутакаллимами (приверженцами калама), М.Шариф утверждает, что вся вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именует “монадами”. Монады – один из трех “типов бытия”. Первый – “конечное Бытие – Бог”; второй – духовные сущности (монады); третий – пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком – суть духовные монады, порождаемые богом. Поскольку он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, высшие – большей. Божественная свобода – источник одновременно монадической детерминированности и свободы.

Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицает принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он также “дополняет” Лейбница диалектикой (явно “подсказанной” Гегелем): монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение “я” через “не-я” или, скорее, “еще не-я” к синтезу обоих в более развитое “я”[64] .

Построения М.Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западно-философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в мировые философские стандарты. Еще более существенным является “диалектическое” переосмысление мутакаллимовой атомистики, подводящее идейное основание под процесс развития во всех его проявлениях – природных и общественных.

Пример синтеза восточной и западной философских традиций демонстирирует самый видный профессиональный китайский философ ХХ века Фэнь Юлань своим оригинальным учением – новым неоконфуцианством, основные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэнь Юланю, “новое рационалистическое конфуцианство” базируется на четырех метафизических столпах: принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. “Концепция принципа” вытекает из утверждения: “Поскольку существуют вещи, должны быть и их специфические принципы”. Вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи, он принадлежит сфере реальности, а не актуальности, являет собой чисто формальную концепцию.

Концепция материальной силы следует из утверждения: “Поскольку существует принцип, должна быть материальная сила”, благодаря которой может существовать вещь. Материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Она также только формальная концепция.

Дао означает “универсальный процесс”, универсум “ежедневного обновления”, постоянное изменение. Наконец, Великое Целое, в котором одно есть все и все есть одно, также формальная концепция: Великое Целое есть общее имя для всего, оно соответствует Абсолюту западной философии.

Фэнь Юлань (1895-1991) не только “перевел” основные положения неоконфуцианства на язык позитивизма. Он еще, и это принципиально важно, фактически подменил неоконфуцианство как философию имманентности, философией трансцендентности: мир актуальности для него вторичен4 .

## Влияние протестантской парадигмы

Усвоение западного может осуществляться посредством восприятия соответствующих парадигм. Наиболее глубокое воздействие на развитие философской мысли Востока оказала парадигма европейского позднего средневековья, эпохи перехода от феодализма к буржуазным формам общежития и миросозерцания, сходной с тем состоянием, которое характеризует восточные общества ХХ века. Сходной, но тем не менее и принципиально отличной. Наверстывая упущенное, время на Востоке будто спресовалось: в одном ХХ веке вместились одновременно приметы Возрождения и Реформации. Во многом это объясняется тем, что традиционные уклады изживали себя не изнутри, а рушились под мощным воздействием внедряемых метрополиями форм капиталистического хозяйствования. Эти привнесенные порядки, а главное, осознание отставания от западных стандартов развития и необходимость ускоренного преодоления губительного разрыва, побуждали к поиску этической мотивации для адаптации к новой ситуации и дальнейшему продвижению по пути капиталистического развития. “Сегодня мы переживаем время, – отмечал в 30-е годы поэт-философ Индопакистана Мухаммад Икбал (1877-1938), – сходное со временем протестанской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход”5 .

Особая значимость именно протестантской парадигмы закономерна: также, как в XVI веке в Европе переход к капитализму был невозможен без Реформации, ломка средневекового мироустройства на Востоке могла быть осуществлена лишь при условии радикального изменения общественной роли традиционных религиозных вероучений, а значит и переосмысления всей их догматики.

## Переосмысление соотношения бога и человека

Подобно Реформации, стремившейся уничтожить религиозное отчуждение, устранить разделенность объективного и субъективного (Гегель), освободить христианина от посредничества церкви и духовенства, реформаторы восточных религий пытаются переосмыслить соотношение бога и человека, ставят своей целью “приблизить” верующего к богу, тем самым содействуя его “раскрепощению”. Реформаторская трактовка концепции бога в индуизме проявляется, прежде всего, в отказе от политеизма, от наделения бога антропоморфными чертами, от идолопоклонства. Осуждая пристрастие к представлениям, которые приводят к тому, что человек “благоговейно падет на колени перед обезьяной Ханумом и перед коровой Сабалой” (К.Маркс), индусские реформаторы акцентируют особую роль в мироздании человека. Свами Вивекананда (1863-1902) – самый известный индийский общественный деятель конца XIX века – утверждал наличие в человеке “божественных потенций”. “Зачем искать бога, – вопрошал он. – Разве не боги все эти бедные, несчастные, слабые? Почему не молиться сначала им?”6 . Кредо Вивекананды может быть сведено к тезису: “Земля выше всех небес”7 , а потому “человек должен прежде всего верить в себя, а затем в бога, ибо тот, кто не верит в себя, не может и верить в бога”8 .

В том же гуманистическом ключе переосмысливается концепция бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. Весьма произвольно интерпретируя ашаритскую атомистику, Мухаммад Икбал заявлял, что, хотя все тела и составлены из атомов, есть “разные уровни субстанции”. Бог – “Эго” с большой буквы, порождающее множество “эго” различных ступеней, каждое из которых служит его выражением. “Мир во всех своих проявлениях – от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в “эго”, есть выражение великого “Я”9 . Наивысшего уровня оно достигает в человеке. “Вот почему, – заключает Икбал, – Коран учит, что конечное “Эго” ближе к человеку, чем артерия на шее”1 0 . И далее: “Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца”1 1 .

Признавая за богом роль всесоздателя, реформаторы не склонны разделять присущего религиозной ортодоксии супранатуралистического детерминизма, заменяя абсолютный фатализм его смягченным вариантом – провиденциализмом или отводя творцу исключительно роль “первотолчка”.

## Проблема свободы воли

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

Пересматриваются ключевые для вероучений индуизма и буддизма понятия “кармы”, “майи”, “нирваны”, “мукти” и др. Индусcкие просветители и реформаторы Раммохан Рой и Дебендранатх Тагор вообще не принимают их, считая логически необоснованными. Буддийские реформаторы (У Отама, У Лун, У Тимисара) полагают, что усилия к достижению нирваны допустимо считать оправданными лишь после освобождения от “рабства” земного.

Забота о личном спасении оценивается как греховная. Высший нравственный долг – “забота” о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша (1872-1950), радикально трансформировавшего самую влиятельную из индийских классических религиозно-философских школ в “политический ведантизм”, национализм – это “религия ниспосланная богом”, нация – “воплощение одного из аспектов божественного начала”, любовь к Родине тождественна поклонению богу.

Названный Дж.Неру “властителем душ” индийцев, А.Гхош пытается синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем чтобы с помощью “интегральной йоги” преобразовать “человеческую природу” индивидов и общества в целом.

Универсальное средство воспитания людей, по мнению А.Гхоша, – культура, представляющая собой “внутреннее ядро цивилизации, ее сердце”. История человечества свидетельствует об “односторонности” развития, поскольку в каждой известной до сих пор цивилизации акцентировался какой-то один из элементов культуры: в Древнем Востоке – религия, в Спарте – мораль, в европейском Возрождении – искусство, в современном западном обществе – наука. Необходимо преодолеть ограниченность культурной одномерности гармоническим синтезом, осуществимым с помощью интегральной йоги. Последняя предусматривает “психическое”, “духовное” и “супраментальное” преобразование человека – посредством карма-йоги, бхакти-йоги и джняна-йоги осуществляется очищение соответственно воли, эмоций и ума, достигается “прорыв” от эмпирического “я” к духовному. Четвертая – “йога совершенства”, зависящая от милости божьей (человеку надо лишь “отойти в сторону” и предоставить действовать богу), позволяет обрести супраментальное сознание. В отличие от Шанкары и Мадхавы, крупнейших авторитетов средневековья, Гхош придает особое значение карма-йоге, волевой деятельности, высшим принципом которой является дхарма – интуитивно постигаемый закон поведения, предусматривающий оптимальное сочетание интересов индивида и общества. Гхош акцентирует социальный аспект дхармы, полагая, что именно карма-йога может стать эффективным средством борьбы за национальное освобождение, поскольку она способствует воспитанию духа бескорыстия и жертвенности, вселяет уверенность в справедливость и конечное торжество антиколониального движения.

## Реформаторское понимание добра и зла

В реформаторской интерпретации исламского понимания добра и зла находит обоснование революционной активности Мухаммад Икбал. Поэт-философ исходит из коранического изложения легенды о грехопадении человека и изгнании его из рая (в Коране аяты 10-24 суры 7). Искушенный сатаной Адам совершает грех, но, покинув рай, становится хозяином земли. Так зло породило добро. Икбаловский Иблис-сатана символизирует деятельный дух, который привлекателен тем, что, подобно гётевскому Мефистофелю, он – “часть вечной силы, всегда желавшей зла, творившей лишь благое”. Не будь сатаны, жизнь лишилась бы динамизма, в ней восторжествовала бы мертвящая пассивность. В поэме “Покорение природы”, обращаясь к всевышнему, сатана говорит:

Ты создал звезды, я заставил их вращаться,

Я – душа мира, я – его сокровенная жизнь,

Ты вдохнул в тело душу, я же возбудил в ней волнение,

Ты останавливаешь людей покоем,

Я толкаю их вперед беспокойством”.

Неповиновение, протест и даже насилие представляются Икбалу (то же у Вивекананды, А.Гхоша, Тилака и др.), по сути своей, не злом, а благом, если они осуществляются во имя совершенствования общества. Отсюда – апофеоз сильной волевой личности. Становление последней осуществляется через прохождение трех стадий. Первая – послушание и дисциплина, вторая – отрицание страха, земных страстей, внутренних конфликтов, третья – самоутверждение, преодоление эгоистического феноменального “я” и утверждение “Я” истинного. (В икбаловской трактовке “совершенного человека” ощутимо влияние собственно мусульманской традиции – суфизма и одновременно ницшеанского сверхчеловека.) “Совершенный человек” у М.Икбала – это творческая, созидающая личность, возвышающаяся до уровня “сподвижника” бога: “Конечная цель “эго” не в том, чтобы увидеть что-то, а в том, чтобы быть чем-то... Мир – это не только то, что можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и переделать...”1 2 .

## Вера и знание, религия и наука

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, свободу от засилья догм – неизменный лейтмотив религиозного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, науки и религии вполне объяснима, учитывая, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию аль-Афгани, в упадке арабо-мусульманской цивилизации “целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему всячески потворствовал деспотизм”1 3 . Такого же рода признания имеют место и среди реформаторов других восточных религий. Тем не менее вину за отставание они склонны возлагать не на традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его интерпретацию. Отсюда ставится задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что “истинная” религия является не врагом, но союзником научного прогресса.

Основоположник “философии науки” в независимой Индии Правас Дживан Чаудхури (1916-1961), физик по образованию, не признает противопоставления науки и религии, считает, что в принципе “подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой бог – творец мира...” “Подтекст” – наблюдаемая в природе гармония и целесообразность – свидетельство существования сверхприродного, надмирового агента, каковым является универсальный или космический разум, условно называемый богом. Пользуясь ведантистской терминологией, Чаудхури характеризует деятельность универсального разума как “игру” (“лила”), вызывающую богатство и разнообразие феноменального мира, в то же время оберегая его от хаоса. Задача науки – распознать и описать целесообразность, сопутствующую “игре” космического разума: “Мы можем положить в основу доводов лишь идею космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания о мире”.

Продолжая “ведантистскую линию” в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть “сплавлена” с философией и наукой в новое “всеобъемлющее мировоззрение”. Этот симбиоз необходим, поскольку “объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия (“субъективная наука” – М.С.) рассматривает истину в ее тотальности”.

Та же линия на примирение и разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах Сейида Хусейна Насра (род. 1933), ведущего мусульманского философа современности. Выпускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср до антишахской революции был ректором Тегеранского университета, директором Иранской шахской Академии философии. Его концепция синтеза науки и религии имеет под собой определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение понимали необходимость сохранения религиозных оснований монаршей власти. Таким образом ставилась задача экономически вывести Иран на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

В стремлении синтезировать науку и религию С.Х.Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избежав побочных негативных его последствий. Рационалистическая ориентация, виновная в разъединенности науки и религии, по мнению иранского философа, является одновременно главной причиной “кризиса отношений человека и природы”. Рационализм не учитывает “священный аспект природы”, то есть ее зависимость от всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание природы, подчинение ее своим нуждам.

В построениях, синтезирующих науку и религию, С.Х.Наср апеллирует к мистическому течению в исламе – к суфизму. Онтологические основания существования науки и религии он выводит из природы человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями. Из состояния “отпадения от бога” человек стремится вернуться в состояние близости к нему, что проявляется в поиске вечного и абсолютного. Этот “поиск” осуществляется посредством “интеллектуальной интуиции”, представляющей собой способность к “озарению”, мгновенному и непосредственному обнаружению в душе трансцендентного знания. “Интеллектуальная интуиция” потенциально присуща каждому, но полностью актуализируется лишь пророками и мистиками. Хотя интеллект и есть свойство человека, он в состоянии пользоваться им лишь с помощью откровения: вероучение создает ту среду, дает те необходимые ориентиры и установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

Пребывание в эмпирическом мире порождает у человека потребности, которые он может удовлетворить посредством знания посюстороннего мира. В этом случае действуют другие познавательные способности – чувства и разум. По мнению С.Х.Насра, разум обладает двумя возможностями интерпретации данных чувственного опыта – фактуальным, натуралистическим и символическим “видением реальности”. Отсюда и два качественно разных типа наук о природе – естествознание и космология. Естественные науки имеют дело с эмпирической природой вещей, характеризующейся множественной и вечно меняющейся материальностью. Предмет космологии – сверхэмпирическое, вечное и постоянное. С.Х.Наср классифицирует виды знания таким образом, что к высшей категории относит метафизику, промежуточный уровень отводит космологическим наукам, а самый низший – естествознанию. Последнее рассматривает вещи в их собственных “вещественных связях”, оно “метафизически ограничено”, ибо не задумывается над глубинными, внематериальными причинами возникновения и существования природного. Подобно тому как объект естественных наук – земной мир – является отраженным образом бога, так и естествознание есть не более как отражение метафизики, то есть знания о божественной реальности.

Космологические науки черпают содержание из того же чувственного опыта, что и естествознание, но они накладывают на данные чувств сетку координат метафизики, позволяющую обнаружить скрытое внутреннее значение природных явлений. Используя применяемый суфиями к толкованию Корана метод “та'авил”, Наср пытается перевести понятийный язык науки на язык религиозных символов.

С.Х.Насру не удается в конечном счете снять дихотомию науки и религии, но его система взглядов легитимирует автономное существование научного знания в регулируемом религиозными установками обществе. Реформаторская позиция демонстрирует общественную потребность в использовании достижений современных наук, хотя это использование и остается утилитарным, ограниченным лишь сферой материального производства.

## Поиск пути развития

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи отличаются неизменно социальной ориентацией. Правда, до обретения политического суверенитета фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство является наиболее желательным. Ясно было лишь одно – необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации восточного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот со всей остротой встал в политически независимых государствах.

Во многих случаях предпочтение было отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились различные теории “третьего пути”, религиозных социализмов. В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и идеалах, которые могли якобы обеспечить буржуазное развитие, сгладив одновременно присущие капитализму негативные последствия. В буддизме на общество переносился принцип построения монашеской сангхи, в индуизме переосмысливалось содержание терминов “дана”, “яджна”, “тапас” для обоснования движения “бхудан” – добровольное пожертвование земли; в исламе – “закат” (налог в пользу бедных), “риба” (запрет на процент с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как “столпы” исламской социально-экономической системы, ограничивающие злоупотребления собственностью.

Даже тогда, когда казалось безоговорочно принималась одна из двух указанных моделей, она неизбежно несла на себе печать национальной специфики, зачастую радикально трансформируя и искажая принятый за идеал эталон. Показательный пример тому чучхеизм – по мысли его основного теоретика Ким Ир Сена, знаменующий собой “новые рубежи революционной теории”, творческое развитие марксизма-ленинизма.

Этимологически чучхе представляет сочетание двух иероглифов. Первый – “хозяин”, второй – “тело”, в сочетании они означают “субъект”. Поборники идей чучхе считают, что данная ими интерпретация понятия “субъект” представляет собой новую постановку основного вопроса философии, который формулируется следующим образом: “Кто есть властелин мира?” Ответ: “Человек хозяин всего, он решает все” или “Человек является существом, распоряжающимся миром (курсив мой – М.С.)”1 4 . На практике идеи чучхе означают “опору на собственные силы”, проявляющуюся как “независимость в политике, самостоятельность в экономике, самооборона в защите страны”1 5 .

Потенциальные возможности возникновения чучхеизма таили в себе теория и практика корейского революционного движения со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно “раскрепощение” от гнета феодализма и иностранного господства, то есть выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать массы на политическую активность и революционное подвижничество могли идеи, способные внушить людям, что счастье находится в их руках, что они и только они – творцы собственной судьбы и судьбы Отечества. Казалось бы, ключи к земному раю найдены: будь уверен в себе, прояви волю и упорство в достижении поставленных целей и победа обеспечена. Однако в жизни все сложнее: от уверенности к самонадеянности, от идейной убежденности к догматизму – один шаг. Этот шаг был решительно сделан в 60-е годы, именно тогда “чучхе” вошло в лексикон и стало объектом теоретизирования. Толчком к тому явились события в СССР: разоблачение культа личности, устранение “железного занавеса”, либерализация общественной жизни. Своеобразное истолкование политически нейтральных понятий “субъект” и “самобытность” стало основным идеологическим заслоном на пути распространения ооттепелип.

Идеи чучхе объявляются “единственно руководящими идеями” правительства КНДР, а оно, в свою очередь, – “самой передовой в мире революционной властью”1 6 . Программа деятельности формулируется следующим образом: “Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если непрерывно укреплять народную власть и, ... последовательно осуществлять три революции – идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай”1 7 . Весьма существенно, что из трех революций на первый план выдвигается идеологическая: “Осуществляя три революции, ... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения опережающего (курсив мой – М.С.) развития идеологической революции”1 8 . Итак, субъект – хозяин всего, все зависит от его решения, а оно, в свою очередь, – от уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Эта идеологизация сделала возможным оправдание режима “военного коммунизма”, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, самонадеянных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи – один из многих примеров того, как внедрение “чужих” моделей развития, в равной степени социалистических или капиталистических, сопряжено с сопротивлением восточной “реальности”, преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях – диктатура одной партии и культ вождя, в других – военная диктатура, в третьих – абсолютная монархия и т.д. Но даже сильная власть в конечном счете оказывается не в состоянии обеспечить успех “трансплантации”. Послевоенная история Востока дает немало примеров “отторжения”. Самое выразительное подтверждение тому – антишахская революция в Иране.

## Религиозно-философское “возрожденчество”

Реформаторство оказывается под огнем критики того идейного течения, которое условно называют “возрожденчеством”, “фундаментализмом”. Его социальная база достаточна широка: многочисленные “средние слои”, мелкая буржуазия, ремесленники, торговцы (“базар”), студенчество, молодежь в целом. Кредо “фундаментализма” несет на себе печать воинствующего национализма, для которого ненавистен культурный нигилизм и неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям, будь то капиталистические или социалистические. “Возрожденчество” обосновывает идею “спасения” нации через возвращение к “золотому веку”, когда буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам проявлялись в “чистом” виде. “Чистота” эта, однако, понимается не однозначно. Плюрализм мнений в среде “возрожденцев” столь же велик, сколь велика свойственная мелкобуржуазной массе, “средним слоям” амплитуда идейных колебаний от самых консервативных (ориентируемых на возврат к средневековью) до экстремистски левацких.

Активизация “возрожденческих” течений (в мусульманских странах – “Братья-мусульмане”, хомейнизм, в Индии – идеологи “Джана сангх” и др.) не является свидетельством провала реформаторства, ибо многообразный феномен “фундаментализма” не может быть сведен лишь к контрреформаторскому варианту. Расширение “возрожденчества” говорит не о конце реформационного процесса, а, наоборот, о начале его, но уже не в качестве элитарного (каковым он был до недавнего времени), а массового движения за радикальную трансформацию общества.

Неудачи с экспериментами “догоняющего капитализма” или “внедряемого социализма” показали, что любая, какой бы идеальной она ни была, модель общества будет деформирована и нежизнеспособна, если она будет пересажена на неподготовленную, а тем более неблагоприятную для этого почву. Хотя по замыслам, целям и даже конечным заключениям (здесь не было “головокружительных сальто-мортали” Реформации) идейные процессы на Востоке иногда и напоминают те, что имели место в Европе на рубеже Нового времени, по сути своей они могут быть названы как модернизаторско-реформаторские, но не реформационные в полном смысле этого слова. Для того, чтобы реформация здесь состоялась необходимо выявить внутренние импульсы развития.

## Японский вариант “протестантизма”

Японское экономическое “чудо” осуществилось, отчасти, именно потому, что этическая мотивация капитализации здесь опиралась на самостоятельное переосмысление национальных культурных традиций. Японцы не пошли по проторенному западному пути стимулирования предпринимательской деятельности через поощрение и культивирование индивидуализма. Культурная традиция, синтезирующая в Японии конфуцианство, буддизм и синтоизм, не допускает представлений об индивидуальном “я” вне природы или общественной среды. Ей одинаково претит и мысль о том, что человек является “владыкой природы”, и что он имеет какую-либо ценность вне социума. Вот почему выработка идеологии, которая могла бы выполнить функции, аналогичные протестантизму на Западе, в Японии имела свою логику.

Вступлению Японии на путь капиталистического развития, ускоренному насильственным “открытием” страны европейцами в 1853 году, предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий – предтечей японской буржуазии. Учение “сингаку” (досл. – учение о сердце), родоначальником которого был Исида Байган (1684-1744), подвело философские основания под “обуржуазивание” традиционного общества.

Согласно байгановскому учению о человеке, он – одна из “десяти тысяч вещей”, находящихся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны между собой, ибо каждый “человек есть одна маленькая Вселенная” и любой способен достичь состояния “совершенномудрого”. В соответствии с “небесным принципом” человек предназначен к определенному виду занятий. (Японское “сёкубун” напоминает кастовую систему в Индии.) Человек реализует себя, осуществляя определенную профессиональную деятельность, необходимую государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес предшествующим воззрениям, последователи “сингаку” уравнивают в своей значимости различные социальные роли, что позволяет представить “путь торговцев” равным с “путем самураев”, ранее рассматриваемых вершиной сословной иерархии. У торговцев свой “долг”, ничем не уступающий по значимости долгу воинов, – удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействовать “успокоению сердца народа”. Верность долгу предполагает доскональное знание и постоянное совершенствование в занятии – призвании: усердие, честность, бережливость, накопительство. (Величайшее выражение сыновьей непочтительности – разорение отчего дома.) Бережливость при наличии “индивидуального” сердца, то есть при удовлетворении лишь собственных интересов – корыстна и потому является “мнимой”, ибо “индивидуальному сердцу” свойственно иллюзорное сознание и ощущение “я”, противостоящего миру. Чтобы быть “истинной” бережливостью таковая должна исходить из “изначального сердца”, неискаженного индивидуальным сознанием.

В “сингаку”, и других реформаторски ориентированных японских учениях, сохраняется верность конфуцианскому представлению о “я” исключительно в социальных ролях и обязанностях: индивид остается средоточием потенциальных возможностей до тех пор, пока они не реализуются в социуме, успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли. В них также поддерживается дзен-буддистская и синтоистская установка на единство человека с природой. Философия японского аналога протестантизма строится на принципах поддержания “гармонии” (“ва”), предусматривающей взаимное доверие и заботу друг о друге, которые, в свою очередь, гарантируют справедливость или “гуманность” (“джинги”). Тем самым не индивидуализм, а корпоративная этика выступает стимулятором капитализации общества.

Японский пример свидетельствует о возможности реализации “национальных” вариантов реформационной парадигмы, трансформирующей традиционное общество в буржуазное.

## “Ненасильственная цивилизация” Махатмы Ганди

Не исключена, однако, и вероятность выбора восточными народами принципиально иных парадигм. Во всяком случае поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны со столь различными персоналиями как, скажем, экстравагантным создателем “Третьей мировой теории” лидером Ливийской джамахирии Муаммаром Каддафи и апостолом “ненасилия” Махатмой Ганди. Как это ни парадоксально, но при всем культурном, идейном и политическом отличии позиций, авторов “новых” теорий объединяет нечто общее – дух “возрожденчества”. Именно эта определенная архаичность воззрений, побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии кажущихся “отсталыми” воззрений. Но разве идеология Реформации не была “возвращением вспять и в то же время возвращением на новом уровне, на новом витке исторической спирали”? Гандистская “ненасильственная цивилизация” – безусловно не есть буквальное повторение прошлого, это некое видение, возможно и утопичное, мироустройства будущего.

Махатма кладет в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Насилие толкуется им как присутствие в человеке животного начала, ненасилие (ахимса) – свидетельство, знак его божественной сущности. Ахимса – синоним Истины-Бога, ее “душа” и средство реализации. Ганди признает, что сам по себе идеал ненасилия не оригинален, как “вечная истина” он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы претворить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественного бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной – ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент с ненасильственным методом борьбы за национальную независимость – сатьяграха. Он вынашивает проект Рамарадж – “царства божия на земле” (Рама – земное воплощение бога Вишну – М.С.), основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, “убивающему гармонию человека с природой”, являющемуся “змеиной норой”, в которой гнездятся “сотни змей”: города, уничтожающие деревни; рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т.д. Вместо машины – прялка, как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов – децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации – “опекунские” отношения; вместо буржуазной демократии – ненасильственная политическая структура, именуемая “сварадж”, и мыслимая как “конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих” деревень, каждое из которых – своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое “панчаятом”; вместо разделения религии и политики их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а, следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций – создание всемирного союза свободных народов, действие “закона любви” в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта “ненасильственной цивилизации”. “Возможно, – писал он за 2 года до смерти, – мне язвительно заметят, что все это утопия и потому не стоит даже об этом думать. Если эвклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества”.

При всей утопичности гандистского проекта в нем отмечены “болевые точки” индустриальной цивилизации, содержится тот критический пафос, который оказывает отрезвляющее воздействие на тех, кто ищет путей преодоления социально-экономического отставания, удерживая их от слепого копирования “чужих” общественных моделей. Этот проект может быть плодотворным и для тех, кто, пребывая в материально благополучных странах, тем не менее осознает необходимость совершенствования, движения по пути создания лучшего мира не для одних только “избранных” наций, но человечества в целом.

Сегодня Восток – на перепутье. От того, каким будет его выбор зависит будущее всей планеты. Если восторжествует реформационная парадигма западного образца, оправдается гегельянское предвидение “духовно-интеллектуального развития Европы как теологической цели всего человечества” (Э.Гуссерль). Но ожидания “европеизирующего” монолога, которым была отмечена первая половина ХХ века, кажется, сменяются все более усиливающимся предчувствием долгосрочного, а может быть и вечного, диалога Востока и Запада.

## Список литературы

1. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

2. Философия и религия на зарубежном Востоке ХХ век. М., 1985.

3. Буров В.Г. Современная китайская философия. М., “Наука”, Редакция восточной литературы, 1980.

4. Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985.

5. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982.

6. Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.

1 Чхандогья-упанишада. VI. 2, 2; 8, 4.

2 Бхагавадгита. Гл. П. Шлоки 17, 18 // Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985.

3 Здесь и далее Дао-дэ цзин цит. по кн.: Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

4 Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 202.

5 Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 78.

6 См.: Мо-цзы // Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972. Т. I.

7 Гегель . Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. I. С. 235.

8 См.: Лунь юй // Древнекитайская философия: В 2 т. Т. I. С. 148, 159.

9 Там же. С. 150.

10 Законы Ману. М., 1960. С. 22-23.

11 Законы Ману. С. 226.

12 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 419.

13 Бхагавадгита. Гл. XVIII. Шлока 49 // Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике.

14 Дхаммапада. М., 1960. Гл. XXIV. Стихи 348, 351.

15 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 476.

16 Гегель. Соч. М., 1932. Т. 10. С. 69.

[2] С приблизительным объемом индийской философской литературы знакомит пока еще не превзойденное справочное пособие: The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bioliography. Comp. by K.H.Potter. Delhi, 1970. (позднее выходили отдельные приложения к этому изданию).

[3] Частично правила работы философа были “выписаны” в комментарии Ватсьяяны на “Ньяя-сутры” (I.I.I).

[4] Комментарий Шанкары на “Веданта-сутры” (II.I.11).

[5] Наиболее “чистую” модель монизма – как понимание божества в виде единой субстанции, которая не может уделить самостоятельного бытия никому и ничему, и в виде единого сознания, которое не может быть обращено на что-либо, отличное от него же – дает веданта, наиболее же последовательный атомизм, – как разложение неделимой индивидуальности на “составляющие”, – буддийская теория дхарм. Примеры синтеза этих, на первый взгляд, несовместимых установок дают ведантийские учения о структуре индивида и космология школ буддизма махаяны. Неиндийские аналогии представлены прежде всего в школах гностицизма II-III вв. и в ряде направлений зависимой от него европейской мистики (Майстер Экхарт и другие).

[6] Среди других источников знания в мимансе Кумарилы следует назвать, прежде всего, “предание” (типа “Есть мнение, что...”),”соответствие” (типа “Метр равен ста сантиметрам”), “постижение” (типа “Я представляю себе такое-то место исходя из его описания”).

[7] В узнавании гавайи исходя из знания домашней коровы участвуют, согласно индийским философам, и память, и восприятие, и знание имени (некоторые видели здесь и элементы выводного знания).

[8] См.: Мадхава. Сарва-даршана-самграха. Гл. 12.

[9] Диалоги Шанкары с другими школами индийской философии воспроизведены по его комментарию на “Веданта-сутры” (П.I.20-21, П.I.18, П.2.38).

[10] Так, например, в восприятии голубизны буддисты признают действующими: само “голубое”, глаз, свет и воздействие на нынешний акт восприятия сходного предшествующего восприятия.

[11] Вайшешика различает два основных типа связей: внутреннюю связь или присущность (самавайя), посредством которой, например, качества “привязываются” к соответствующей субстанции, целое к частям, класс к его элементам или следствие к причинам, и связь внешнюю (самйога), которую можно констатировать, скажем, при контакте руки с пером, а пера с бумагой.

[12] В аргументации Шанкары в данном случае – явная передержка, так как учение вайшешики о причинности подобного абсурда не предполагает.

[13] Сын бесплодной женщины, рога зайца, небесный цветок и т.д. – стандартные примеры абсурдности и абсолютного несуществования в индийской философии.

[14] Типичный случай полемической тенденциозности: три гуны саттва, раджас и тамас, “ответственные” в системе санкхья за проявления светлости-легкости, активности-страстности и инерции-косности в мире, а также за вышеуказанные счастье, несчастье и апатию и составляющие “три нити” первопричины, мыслятся в этой системе не вторичными образованиями (а таково все “составное”, “сложное”), но, напротив, конечными ноуменальными, далее неделимыми началами бытия.

[15] Диалог ньяя-вайшешика и адвайтиста воспроизводится по “Ньяя-кандали”. (Гл. 44).

[16] Аналогия семени и ростка (напоминающая проблему курицы и яйца) – типичная индийская иллюстрация безначальных и бесконечных чередований взаимозависимых факторов.

[17] Нетрудно заметить, что за пределами очерченного круга интересов философствующих всех направлений оказываются проблемы, постановка которых в средневековой Европе связывалась с напряженным переживанием личной связи человека с Создателем, в результате чего возникала совершенно отсутствующая в китайской традиции теоцентрическая перспектива.

[18] Традиционное наименование ситуации, имевшей место до “унификации” философского знания в ранних империях, когда еще возможна была свободная полемика между представителями различных групп философствующих. Этот период считается “золотым веком” китайской философии, а связанная с ним идиоматика (“пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают (ученые) ста школ”) и в современном языке служит метафорой “расцвета наук”, “возрождения” и т.д.

[19] Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963, 6:59; 5:20; 5:21; см. также: 4:80, 90, 92.

[20] Там же, 4: 21, 59-60, 67 и др.

[21] Ибн Сина . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. М., 1990. С. 329.

[22] Там же. С. 329.

[23] Фрагменты ранних греческих философов // М., 1989. Ч. I. С. 288.

[24] Ибн-Сина . Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. М., 1980. С. 220-230.

[25] Ибн-Сина . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 331.

[26] Там же.

[27] Аль-Фараби . Философские трактаты. Альма-Ата, 1970. С. 203, 207.

[28] Ибн Араби . Геммы мудрости // Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 98-99.

[29] Ибн-Сина . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 334.

[30] Аль-Фараби . Философские трактаты. С. 213.

[31] Ибн-Сина . Книга знания // Избр. филос. произведения. С. 159.

[32] Цит. по: Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Пер. с арабск. Наумкина. М., 1980. С. 95. Аль-Газали (1058-1111) – один из крупнейших исламских теологов.

[33] См.: Ибн-Сина. Избр. филос. произведения. С. 60-229, 229-521.

[34] Аль-Фараби . Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 113.

[35] Ибн-Сина . О душе // Избр. филос. произведения. С. 448, 449.

[36] Там же. С. 488, 489.

[37] См. там же. С. 503.

[38] Ибн-Сина . Указания и наставления // Там же. С. 373.

[39] См.:Ибн-Сина. Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 505-506.

[40] Аль-Фараби . Существо вопросов // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 174.

[41] Там же.

[42] Там же. С. 173.

[43] Ибн Рушд . Комментарий к “Метафизике”. Бейрут, 1938-52. Ч. 3. С. 1489.

[44] Ибн-Сина . О душе // Избр. филос. произведения. С.481.

[45] См. там же. С. 484-485.

[46] Ибн-Сина . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 393.

[47] Мухаммед аль-Хорезми . Математические трактаты. Ташкент, 1964. С. 26.

[48] Цит. по: Салим М., Надир С. Новое в изучении наук. Багдад, 1968. С. 18.

[49] Аль-Фараби . Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. С. 79.

[50] См.: Ибн-Сина. Книга знания // Избр. филос. произведения. С. 90, 99.

[51] Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963, сура 5, аят 5.

[52] Цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978. С. 295.

[53] Аль-Фараби . Указание пути к счастью // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 42.

[54] Суфизм – мистико-аскетическое течение в исламе. Возникнув как аскетическое настроение в среде некоторых сподвижников Мухаммеда (т.е. в VII в.), оформилось оно в следующие века. Суфизм явился продуктом, с одной стороны, социально-политических конфликтов, а с другой – идейных исканий, на которых лежит печать влияния религиозно-философских систем христианства (гностицизма) и буддизма. Религиозная практика суфизма нашла теоретическое обоснование в философских учениях ас-Сухраварди (ум. 1191) Ибн Араби (ум. 1240) и др. Воззрения суфиев оставили глубокий след в поэзии, особенно персоязычной (Джалаладдин Руми, Омар Хайям, Саади, Хафиз, Джами и др.).

[55] В исламе это различие выражено двумя словами: “ислам” – вера как покорность, и “иман” – внутренняя вера, внутреннее убеждение.

[56] А.Х.аль-Газали . Избавляющий от забуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII в. М., 1960. С. 233.

[57] См.: Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. С. 193-377.

[58] Аль-Фараби . Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. С. 5.

[59] См. там же. С. 35.

[60] Цит. по: Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989. С. 59.

[61] Фрагменты из “Пролегомен” (“Введения”) опубликованы в русском переводе в: Избр. произв. народов стран Ближнего и Среднего Востока”. С. 59-628; Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. М., 1980. С. 121-155.

[62] Radhakrishnan Reader. An Anthology. Bombay, 1988. P. 418.

[63] См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1957. Т. 2. С. 701.

[64] Sharif M.M. Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L., 1952. P. 585.

4 См.: The Enceyclopedia of Philosophy in 8 vols. N.Y.; L., 1972. Vol. 2. P. 95.

5 Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lohore, 1962. P. 163.

6 The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 5. Calcutta, 1964. P. 51.

7 Ibid. P. 94.

8 Ibid. Vol. 1. P. 38.

9 Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 71.

10 Ibid. P. 72.

11 Ibidem.

12 Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 198.

13 Afghani J. Refutation des materialistes. P., 1942. P. 184.

14 Ким Ир Сен. Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979. С. 14.

15 Ким Ир Сен. Об идеях чучхе. С. 51.

16 Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе. С. 9-10.

17 Там же. С. 3.

18 Там же. С. 13.