

ИСЛАМ И ФИЛОСОФИЯ

УДК 21.31.41

М.М. Бетильмерзаева, М.М. Керимов

Соотношение веры и знания: религиозно-философский анализ

Чеченский государственный университет; maret_fil@mail.ru

Дискурс о сущем вообще и сущности человека в частности связан с решением вопроса о связи между сущим и человеком. Для этого необходимо провести религиозно-философский анализ проблемы соотношения веры и знания как в истории философии, так и в исламе и в арабо-мусульманской культуре Средневековья.

Ключевые слова: *бытие, социальная реальность, соотношение веры и знания, ислам, иман.*

Discourse urgency about real in general and essence of the person in particular it is necessary gives rise to a question of communication between real and the person. In a context of this communication the purpose to carry out the religious and philosophical analysis of a problem of a ratio of belief and knowledge, both in the history of philosophy, and in Islam, and Arab-Muslim culture of the Middle Ages is set.

Keywords: *being, social reality, the ratio of belief and knowledge, Islam, Iman.*

Современная реальность застала человека в ситуации, когда, с одной стороны, люди находятся в тесном контакте, обусловленном развитием технологий, модернизационными процессами, с другой стороны, наблюдается активное дистанцирование различных социокультурных систем, делающих акцент на этническом, религиозном своеобразии локальных культур. Естественно, что во все времена существовали определенные противоречия общественно-культурного характера. Но если следствия разрешения этих конфликтов ранее имели локальный характер, то сегодня мы наблюдаем, что «разрешение» каждого последующего противоречия не только захватывает все большее число человеческих и естественных ресурсов, но и наносит невосполнимый урон духовности современного человека. Исходя из катастрофичности современных реалий, в сфере разумных отношений человечества востребованы новые конструкции взаимоотношений социокультурных общностей.

Конструирование новых отношений актуализирует и проблему соотношения веры и знания, которая играет немаловажную роль как в философии, так и в религии. С самого начала своего становления известная нам история европейской рефлексии противопоставила веру и знание, определив их как предметы религии и философии соответственно. Философия полага-

ла, что ее задачей является возможное постижение реальности и предельных оснований человеческой деятельности. Решительно противопоставив себя всякого рода верованиям (как мифологическим, так и обыденным), философия критиковала обычный опыт и вместе с тем была способом получения истинного знания. Что же касается веры, то известное ее понимание поляризует ее со знанием: если в акте веры мышление в какой-то степени и присутствует, то явно недостаточным образом, что мешает ей стать знанием, подлинным постижением того, что есть на самом деле [3].

Знание, возведенное в идеал, стало одним из весомых концептов в культуре Древнего мира и послужило основанием для новой реальности, предполагавшей наличие как субъекта, объекта, так, естественно, и процесса, объединяющего их – познания. Знание стало основанием, способствующим сближению субъекта с объективным миром. Но не зря Ф. Ницше писал о том, что «не Афины, он (Сократ. – *Авт.*) дал себе чашу с ядом, он вынудил Афины дать ему ее» [4, с. 14]. Не Сократу афиняне преподнесли чашу с ядом, но Сократ преподнес афинянам чашу с ядом, возведя знание в ранг добродетели. Но этот триумф знания оказался палкой о двух концах, знание стало инструментом, под маской объективности декларирующим субъективное миропонимание. Тому доказательством служит наличие множества концепций мыслителей по одним и тем же вопросам, и любое знание зачастую является субъективным мнением, которое отражает не столько свойства объекта, сколько свойства его вариативного образа в восприятии человека. В наших знаниях всегда присутствует какой-то элемент субъективности – след человека, который эти знания создает.

Таким образом, создаваемая объективная социальная реальность, представленная множеством субъективных идей, способствует многообразию аксиологического пространства культуры. Содержание аксиологического аспекта социальной реальности находится в естественной связи с гносеологической стороной, ибо знания, получаемые субъектом, есть истина или заблуждение, ценность которых имеет относительный характер по причине того, что знание возмущает спокойствие мира, и судьба человека может быть печальна, как судьба Сократа. В аксиологическом плане реальное соотносится с должным, но проблема реального в данном контексте заключается в поиске гносеологических оснований соотнесения реального с должным.

С категорией «должное» актуализируется этический аспект социальной реальности, в которой существенным моментом соотношения реального и должного выступает проблема морального выбора: каждый человек может увеличить либо меру добра, либо меру зла в мире. Это одна сторона проблемы. Другая сторона – добро либо зло сами по себе нейтральные понятия, суть характеристика одной реальности, которая приобретает моральные или аморальные формы в зависимости от социокультурного континуума.

Характер отражения человеческим сознанием социальной реальности как высшей формы существования материи в синтезе онтологических, гносеологических, аксиологических и этических идей зависит от смыслов, вкладываемых субъектом в формы взаимодействия человека и мира. Отражение субъективным человеческим сознанием объективного мира порождает идеальную модель последнего. В свою очередь, содержание идеального образа реальности обусловлено соотношением в сознании субъекта обыденной, религиозной, научной картин мира. И в множественности взаимодействующих идей, в поисках определения реальности мы оказываемся ближе к адекватному отражению взаимодействия всех сторон реальности, когда переносим акцент с субъекта реальности к отношениям, складывающимся между ними.

По ходу становления и развития человеческой рефлексии мы наблюдаем, как определенная часть человечества бросается из одной крайности в другую. В западноевропейской культуре одни, вооружившись афоризмом христианского богослова Тертуллиана «Верую, ибо абсурдно», ставят религиозную веру выше разума и даже веру и разум объявляют несовместимыми, другие, например Ориген, пишут: «Верую, чтобы понимать». Третьи объявляют, что сила в знании, абсолютизируя абсурдность афоризма Тертуллиана. Несколько иначе выразился Кант: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере...»

И в этом контексте интересно проследить трансформацию содержания слова *знание* в арабо-мусульманской культуре. «Слово “знание“, – отмечает аль-Фараби, – является общим именем и для знатока физики, и для священнослужителя», но «священнослужитель не обладает знанием природы возможного (т. е. единичных вещей. – *Авт.*); этим знанием обладает только знаток физики», являющейся практической частью философии. Поэтому знания того и другого являются противоположностями» [1, с. 266]. Говоря о существовании различных уровней знания, которые, будучи противоположными, но не взаимоисключающими, выполняют разные задачи, аль-Фараби формулирует концепцию двух видов знания: знания для «хасса» (избранные) и знания для «джумхур», «амма» (массы, плебс).

В арабо-исламской культуре, как пишут исследователи, имеется два основных понятия, обозначающих знание: *илм* и *маарифа*. Как показал Франц Роузентал [5] в своей книге «Торжество знания», *илм* исторически восходит к понятию «вехи», а возможно, и племя, знаки, хранимые как его символ. То есть с самого начала знание – *илм* есть нечто объективированное по отношению к человеку. Таким оно остается и впоследствии. Наоборот, *маарифа* выражает знание, связанное со всем существом человека, оно не существует вне и без человека. Вероятно, поэтому оно становится обозначением познания и связывается прежде всего с концепцией знания в суфизме, в исламской мистике. И поэтому же именно понятием *илм* определяются знания как науки и знания, которые человек получает от кого-

то извне, от кого-то другого, чему учиться и что передает другим. *Илм* в Средние века означало знание божественное, оно было выражением божественной сущности, фактически ее тождеством, сущностным атрибутом Аллаха, определяющим его отношения с сотворенным миром. Из этого божественного источника человек черпает духовные силы, определяющие его жизнь. И, конечно, *илм* в приложении к человеку есть в силу этого в первую очередь божественная наука, знание о Боге, а отдельные знания, отдельные науки суть его подразделения, приложение к разным сферам этого общего знания («илмаль-калам»). Довольно рано (IX в.) термин *илм* используют в области светского знания, хотя сначала он имел смысл не столько науки, сколько просто знания: например, знание логики, умение обращаться с ее законами, применять ее правила. И все же интеллектуальные споры вокруг богословских и юридических проблем вели к выработке общих теоретических представлений о знании. Тем самым происходила трансформация понятия *знание* в понятие *наука*. Одновременно философские устремления, даже связанные с религиозными интересами, вели к различению знания и веры.

Интересно также, что понятие *знание* связывалось его с постижением реальных объектов. Так, кади Абд аль-Джаббар в «Мугни» приводит список его определений. Он начинается с описания знания как того, «при помощи чего познают», но через ряд формулировок автор подводит нас к таким определениям, в которых неопределенный «объект знания» заменяют «вещью», причем вещью, реально существующей: «Знание есть восприятие реальной природы существующих вещей».

Разработка концепции знания, которая занимала в исламской мысли важное место, вела к теоретическому осмыслению объектов и областей человеческой деятельности, к превращению их из сферы просто практических искусств в сферу систематизированных знаний, наук.

Важным этапом отделения знания от веры являлась объективизация знания. Но в Средние века даже у философов часто встречается смешение знания если не с верой, то с нравственностью. Мутазилит Абд аль-Джаббар разумным считал того, кто различает полезное и вредное и выбирает первое, остерегаясь второго. То есть разум является не нейтральным, объективным орудием познания, а прагматически настроенной способностью человека [8].

В вопросе о соотношении веры и знания в исламе присутствует еще один интересный аспект, позволяющий привлечь в наш дискурс-анализ концепты *ислам* и *иман*. Надо сказать, что в Коране говорится о двух типах веры, двух ее пониманиях, отраженных в двух ее названиях: «ислам» – подчинение, покорность, т. е. чисто внешняя вера, и *иман* – вера, определяемая убеждением, знанием. Концепт «ислам» связан с духовностью человека, наличием в нем божьего духа, который есть зародыш души, осознание которого пробуждает в человеке *иман* (нравственность). Нравственный человек – прежде всего, совестливый человек. Наличие совести есть

свидетельство наличия знания, так как совесть есть фактор, сопровождающий связь человека с Богом, это «со-весть». Человек совестливый нравственен, потому что он осознает свою причастность к Богу.

Духовность и нравственность, вера и знание есть взаимообусловленные феномены, предполагающие наличие человеческой рефлексии и гарантирующие современному обществу человеческое лицо.

Ислам как религия с самого начала своего распространения был призван сформировать ту среду, в которой становится возможным процесс всестороннего совершенствования личности и адаптации общества к современным условиям. Во времена Средневековья ислам обеспечил развитие просвещения и наук. Исламские просветители, основываясь на аятах Корана, призывали последователей религии к овладению знаниями не только в религиозных учебных заведениях, но и в светских.

Конкретная и конечная жизнь человека в конкретных и изменяющихся условиях привела к мысли о существовании экзистенциальных оснований человеческого бытия, к попытке осознания своего бытия, бытия мира, преходящего и непреходящего, времени и вечности, ограниченности и безграничности. Эти размышления приводят к поискам бытийных оснований не только человека, но и мироздания. Вопрос об устройстве мира интересовал арабо-мусульманского мыслителя Авиценну, который представлял бытие как произведение божественного разума. В бытии Авиценна различает необходимо сущее, которого не может не быть – это Бог, и реально сущее в виде факта, которого могло бы и не быть. Такое бытие является возможносущим, ибо в себе самом оно не имеет оснований бытия. Метафизика Авиценны сосредоточена на описании и определении необходимосущего. Он обращается к мысленному анализу логики необходимости наличия необходимосущего, исходя из наличия возможносущего, сотворенного: «все, что само по себе возможно, возникает не благодаря своей сущности, ибо его бытие, поскольку оно лишь возможно, ничуть не предпочтительнее его небытия. Следовательно, если одно из этих двух состояний становится предпочтительнее, то это происходит в силу наличия или отсутствия третьей вещи. Стало быть, бытие всего возможносущего обусловлено другим сущим» [2, с. 327].

Спустя века мысль арабо-мусульманского мыслителя Авиценны находит отражение в онтологии русского философа В.С. Соловьева, который заявляет о том, что основанием бытия является сущее. В его интерпретации сущее не есть бытие, ибо это высший Абсолют, однако ему принадлежит всякое бытие. Божественное и природное бытие находятся в совечной нерасторжимости друг с другом. Действительность Бога не может быть выведена из разума и логики. Соловьев отказывается применять к сущему – к тому, что истинно есть, – термин *бытие*, поскольку под бытием он, в конечном счете, понимает определенное бытие, т. е. бытие, подвергшееся воздействию внешней онтологической «силы»: «бытие вообще есть уже

некоторое определение, поскольку противоплагается небытию...» Однако кроме абсолютного существует еще и потенциальное бытие, первая материя, душа мира, служащая источником множественности частных форм, природным началом [6, с. 140–288].

Наблюдаемое нами в философской рефлексии удвоение мира есть следствие трансформации человеческого сознания, которое интенционально устремлено к созданию своих оснований как определенности мира. И уже на этих основаниях через различение сущего по разным критериям сознание человека с верой эквилибрирует в бытии, проявляя его. В свою очередь, осмысление человеком себя и своего места в мироздании стимулирует изменение качества познания, в котором вера, будучи одним из фундаментальных феноменов, формирующих человеческое знание, переживает свою трансформацию: от веры в примитивных формах проявления до веры религиозной. Вера вере рознь, и мы наблюдаем в истории человечества диалектику веры, в которой огромная роль принадлежит знанию. Л. Фейербах пишет о том, что именно в сознании в строгом смысле этого слова заключается существенное отличие человека от животного. Ибо сознание в смысле самоощущения, способности чувственного различения, восприятия и даже распознавания внешних вещей по определенным явным признакам свойственно и животным. Но сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где субъект способен понять свой род, свою сущность. Животное сознает себя как индивид (почему оно и обладает самоощущением), а не как род, так как ему недостает сознания, происходящего от слова «знание». По причине отсутствия знания животное живет единой, простой, а человек двойкой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и особой внутренней жизнью. Человек одновременно и "Я", и "ты"; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность [7, с. 30–31].

Дискурс о сущем вообще и сущности человека в частности закономерно вызывает вопрос о связи между сущим и человеком. В исламе сущее объявляется не просто непостижимым для человеческого разума из-за ограниченности последнего, а определяется как необходимо сущее, данное для верования. Реально сущее, сотворенное, предназначено познанию.

Если древние греки считали важнейшим достоянием человека разум, христианская религия поставила выше разума веру, то в исламе, в котором основными концептами являются собственно «ислам» и «иман», вера и разум равноценны.

Наблюдаемая активная трансформация общественных систем, которая происходит под влиянием различных локальных, этнических и религиозных культур, требует нового уровня осмысления современной ситуации. Одним из весомых факторов, имеющих влияние на становление и сохранение духовно-нравственного потенциала человека, является религиозная куль-

тура. Монотеистические верования представляют собой основу внутреннего самосовершенствования личности, способствуют управлению внутренним миром, формированию социальных связей.

Религия на современном этапе развития социально-политических отношений представляет собой один из компонентов сосуществования этносов современной цивилизации. Значительную роль играют социальные и нравственные основы вероисповедания, которые способствуют процессам модернизации и духовному возрождению своих последователей. Религиозно-философское осмысление ислама, основных его концептов способствует нахождению путей пересечения различных религиозно-нравственных реалий. Через выявление роли и значения конструктивных концептов ислама возможно исследование морально-этических основ ислама, которые являются условием формирования личности в современных условиях. В поисках способов разрешения данной ситуации видится целесообразным обращение к фундаментальному вопросу соотношения веры и знания как в религии вообще, так и в исламе в частности.

Литература

1. *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973.
2. *Ибн Сина* Избранные философские сочинения. – М.: Наука, 1980.
3. *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур / под ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература 2008.
4. *Ницше Фридрих*. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990.
5. *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978 г.
6. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2.
7. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Избранные философские произведения: в 2 т.– Т. 2.– М.: Политическая литература, 1955.
8. *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии – М.: Институт философии РАН, 1995.

Поступила в редакцию 22 мая 2012 г.