

Ж.И. Даулбаева, З.Б. Малгараева

*Казахский гуманитарно-юридический университет, Астана
(E-mail: zaure69@mail.ru)*

Основные парадигмы соотношения веры и знания в ведущих философских традициях

Статья посвящена теме корреляции веры и знания. Отмечено, что эта глобальная и вечная тема имеет место на каждой исторической арене; каждое новое поколение вносило собственное понимание этой проблемы, и это влияло на духовную атмосферу того времени. Определено, что соотношение веры и знания весьма актуально еще и в связи с тем, что современные трансформационные процессы в социальной среде требуют поиска новых методологий постижения этого социального пространства, формирования новой эпистемологической парадигмы. Авторами установлено, что решение этой проблемы позволит выбрать наиболее продуктивные когнитивные технологии для достижения амбициозных целей, решения задач гармонизации общественных отношений.

Ключевые слова: вера, знание, познание, истина, космоцентризм, теоцентризм, метод, антропоцентризм, правда, ложь, заблуждение, религия, достоверность.

В настоящее время для гуманитарной науки наиболее актуальными являются темы, составляющие основу интеллектуально-духовной культуры человека. Глобальная и вечная тема, имеющая место на каждом этапе истории, — соотношение веры и знания. Каждое новое поколение несло свое понимание в специфику рассматриваемого вопроса, что не могло не оказывать влияния на духовную атмосферу определенного периода истории.

В философии древнегреческих мыслителей проблема соотношения веры и знания принимала форму соотношения знания и мнения, знания чувственного, в котором нет истины, и знания разумного, основанного на логике мысли. Но с принятием Европой христианства проблема веры и знания, веры и разума встала со всей остротой, заставляя по-новому взглянуть на вещи, которые казались ясными. Учение Иисуса Христа, как и учение Будды, имело своим ядром этическую тематику. Для объединения народа под одним общим началом, для укрепления сплоченности разрабатываются целые комплексы, которые впоследствии называются догматикой. Также и «отцам церкви» для упрочения вероучения, ставшего государственным, необходима была разработка системы, содержащей учение о мире, и учение о человеке и т.д. Частично эта задача решалась включением в священный канон христианства книг Ветхого Завета, особенно Бытия, в котором в мифологической форме изложены космогенезис и антропогенезис, а также миф о грехопадении. Но это все-таки миф. Создание такой системы, как христианство исходило из принципа теоцентризма и явилось теологией. В ходе создания и развития этой системы (она приняла окончательную форму у Фомы Аквинского) её создателям и разработчикам постоянно (особенно на первых порах) приходилось сталкиваться с проблемой соотношения веры и знания, религии и философии, религии и науки. Сложность позиции христианских богословов состояла в том, что философия — свободная деятельность, а теология — деятельность, ограниченная рамками Догмата, попытка выйти из которой всегда расценивалась как ересь.

Основным источником теологов в вопросе соотношения веры и разума были тексты Нового Завета, в особенности «Послания» апостола Павла. Вполне логично, что первые богословы приняли эти и подобные им высказывания за отправные пункты в решении вопроса о соотношении веры и разума, веры и знания, религии и философии, религии и науки. Одним из первых христианских теологов, кто с христианских позиций пытался осветить этот вопрос, был К.С.Ф. Тертуллиан. Вера для Тертуллиана содержится в Символе веры (Тертуллиан называет его Правилем веры): «Не знать ничего против Правил веры — это знать все». Человек от природы, согласно Тертуллиану, обладает разумом и здравым смыслом. Но он поверхностен, а потому не идет ни в какое сравнение с божественным разумом. Поверхностные знания ничего не дают: в Бога надо верить. Многие же просто недоступно ограниченному человеческому разуму. Он бессилен перед такими высшими истинами, как, например, сотворение мира из ничего, непорочное зачатие, воскресение Христа вместе со своим телом и т.д. Эта позиция выражается в приписываемой Тертуллиану формуле: «Верую, потому что абсурдно». Позицию Тер-

туллиана — позицию ярого фидеизма — можно объяснить историческими условиями его жизнедеятельности.

Вместе с тем стоит помнить, что сторонники этого варианта жили не только во II и III вв. Фома Кемпийский жил почти на тысячу лет позднее Тертуллиана, а между тем стоял на тех же позициях.

Такое же понимание веры мы видим у русского философа Л.Шестова. Это непримиримый критик рационализма, который, по его мнению, узаконивает человеческие страдания. Научные, логически доказуемые знания ограничены. Вера — это «второе измерение мышления», преодолевающее истины разума, освобождающее от власти необходимости, и путь к тому, для кого все возможно, и упование на Бога живого, что, сметая всякую уверенность и прочность, сопряжено с ожиданием, надеждой, тоской, страхом и трепетом.

Для всех трех мыслителей (двух теологов и одного религиозного философа) характерно одно и то же понимание соотношения веры и знания. Что является для них общим? Это, во-первых, безоговорочный примат религиозной веры над разумом; во-вторых, все они исходят из положений апостола Павла и, в-третьих, враждебно относятся к разуму и философии, не приемля диалектики.

Следующая версия соотношения веры и знания представлена в учении крупнейшего теолога периода патристики — Аврелия Августина, Блаженного Августина). Сторонниками такого истолкования были Климент Александрийский, Ориген, Ансельм Кентерберийский, Р. Бэкон и другие. Августин не отрицал философию, но из всех античных философов считал только Платона и неоплатоников наиболее приблизившимися к истинам христианства.

Для «линии Тертуллиана» вопрос стоял так: или духовная вера в религии, или знание (разум). Августин заменил дизъюнкцию конъюнкцией: и религиозная вера, и разум (понимание, знание).

Августиново понимание соотношения веры и разума резюмируется в формуле: «Верю, чтобы понимать». Такое же отношение мы видим у Ансельма Кентерберийского. В трактате «Почему Бог человек» Ансельм пишет: «Ибо я не ищу того, чтобы понять, дабы уверовать, а я верю, дабы понять» (цит. по: [1; 15]).

Представители рассматриваемой парадигмы соотношении веры и разума, веры и знания приоритет отдают вере. Вера есть условие и гарант понимания. В то же время чем в более поздний исторический период живет и работает мыслитель, тем большее значение он придает разуму и знанию. Это, конечно, объясняется, прежде всего, социально-историческими условиями. Так, во время Р. Бэкона усилился интерес к естественнонаучным идеям и даже исследованиям. В то же время мы видим, что представители данного варианта решения проблемы веры и знания не ставили специального вопроса о сущности веры, разума и знания. Под верой, насколько это ясно, они понимают доверие и уверенность. Просто это доверие не кому-либо, а только и именно Богу.

Следующий вариант соотношения веры и знания предложен был Фомой Аквинским. Фома исходит из того, что «человек соотносится с Богом как с некоторой своей целью. Между тем, — утверждает он, — цель эта не поддается постижению разумом...» [2]. Поэтому существуют две науки на разных основаниях — философия, основывающаяся на человеческом разуме, и теология, основывающаяся на Божественном Откровении. Конечно, пишет Фома, разуму не запрещается получать знания о Боге. Однако истина о Боге, добытая разумом, дается немногим; большинству же она недоступна, ибо предстает в замутненном и искаженном виде. Поэтому, отмечает Фома, то, что преподано Богом в Откровении, следует принять на веру. Ибо оно сверхразумно.

Итак, мы представили три версии соотношения веры и разума (и знания) в русле той парадигмы, которая отдает приоритет вере. В Новое время, когда уже в полную силу о себе заявило экспериментальное математическое естествознание и когда религия стала сдавать позиции лидера культуры, стала складываться другая парадигма, которая уже отдавала приоритет разуму и знанию, по сравнению с верой и истинами Откровения.

Начало Нового времени — это не только начало опытного естествознания, довольно быстро освобождающегося от опеки религии и церкви, но и появление светской философии. Появляются промежуточные формы (дуализм, плюрализм). Материализм опирался на естествознание, которое становилось все более и более материалистичным. Ведь ещё Ньютон допускал Бога как составной элемент своей концепции Природы, а свою механику («натуральную философию») создавал как основание этики («моральной философии») и теологии. Но уже Лаплас не нуждался в «гипотезе» Бога. Природа стала отождествляться с материей, а материя стала толковаться как мертвое, бездуховное вещество.

Одновременно превозносятся разум и знание. Об этом свидетельствуют произведения родоначальника философии Нового времени Ф.Бэкона. Появилась версия решения проблемы соотношения

веры и знания, аналогичная по содержанию варианту Тертуллиана, но с противоположным знаком. Его представителями являются П.Гольбах, К.А.Гельвеций, Ж.О.Ламетри, Д.Дидро, Л.Фейербах, З.Фрейд и другие.

Самой развернутой критикой веры отличается философия Фейербаха. Как известно, он рассматривал религию как отчуждение человеческой сущности. Поэтому и вера (религиозная) выступает как проявление превратного сознания. Веру в Бога Фейербах отождествляет с верой в чудеса: «Вера в бога и вера в чудеса... — одно и то же. Чудо и бог отличаются друг от друга лишь так, как действия от действующего существа» [3]. Вера не ведает сомнения, она авторитарна, считает Фейербах.

В атеистическом варианте истолкования соотношения разума и веры, знания и веры обращает на себя внимание однозначное возвышение разума и знания и принижение веры. При этом вера однозначно отождествляется с религиозной верой и рассматривается довольно абстрактно.

Другая версия истолкования соотношения знания и веры, разума и веры была выработана внутри деизма — философской позиции, признающей существование Бога как безличной первопричины мира, творца мира, не вмешивающегося в ход мировых событий после акта творения. Наиболее известные ее представители — Дж.Локк, Д.Юм, Г.В.Лейбниц, Ф.Вольтер, Жан-Жак Руссо, А.Коллинз и другие. Среди деистов были как материалисты, так и идеалисты (например, Юм и Лейбниц — идеалисты), как сторонники эмпиризма, так и сторонники рационализма.

В своей концепции Дж.Локк, с одной стороны, ставит знание выше веры. «Интуиция и доказательства, — пишет он, — суть две степени нашего познания. То, что не достигается тем или другим, с какой бы ни принималось уверенностью, есть лишь вера, или мнение, а не знание, по крайней мере, для всех общих истин» [4; 14]. Вера отождествляется им с мнением и согласием; это для него отношение ума к вероятностным, правдоподобным положениям. Это положение принимается за истинное на основании аргументов, убеждающих нас, но в то же время не дающих достоверного знания о положении дел.

Иное дело, пишет Локк, когда речь идет об откровении, о тех свидетельствах, которые оно дает. Простое свидетельство откровения есть высшая достоверность. Ведь это свидетельство исходит от Бога, а он и сам не обманывает и обманутым быть не может. Оно дает нам уверенность, не допускающую сомнения. «Мы только, — уточняет Локк, — должны быть уверены в том, что это есть божественное откровение и что мы понимаем его правильно...» [4; 14].

Таково понимание веры и разума, веры и знания в деизме. В чем-то оно напоминает то понимание, которое содержится в «теории двух истин»: надо отдать должное и вере, и знанию. Однако если в конечном счете представители теории двух истин отдавали предпочтение вере, то деисты отдают его разуму и знанию. Изменилась сама духовная ситуация. Лейбниц пишет и издает «Теодицею», т.е. богооправдание и оправдание именно разумом. В Средние века такое было невозможным и невысказанным. Лейбниц пишет о согласии веры и разума. «Я, — пишет он, — предполагаю, что две истины не могут противоречить друг другу; что предмет веры есть истина, открытая Богом необычайным способом, и что разум есть связь истин, но именно таких (когда его сравнивают с верою), которых человеческий ум может достигать естественным способом, без помощи света веры» [5].

Итак, были рассмотрены основные парадигмы истолкования соотношения веры и знания, веры и разума в истории западной философии и теологии. В этой философской традиции определяются следующие две крупные парадигмы: 1) приоритет отдается вере и 2) приоритетными выступают разум и знания. Исторически первая господствовала в Европе со времени утверждения христианства и до начала Нового времени. С Нового времени вступает в права вторая парадигма. Первая же не исчезает, но господствует в теологии (например, в неотомизме) и в религиозной философии.

Такие же парадигмы соотношения веры и знания можно выделить и в другой ведущей философской традиции — арабо-мусульманской философии. Ислам во многом родствен христианству и иудаизму, но в каких-то пунктах более последователен, чем они. Так, например, ислам не признает идеи троичности Бога. Более жесткой в нем является идея предопределения. Ислам дал значительный импульс арабской культуре в целом, духовной, в особенности. Но, разумеется, он не начинал на пустом месте.

Многими учеными отмечается, что возникновение ислама явилось само по себе новым типом знания, но в этом смысле всякое новое явление, религиозное или светское, если не по форме, то по содержанию, приносит новый тип знания. Христианство с его Новым Заветом также явило людям новый тип знания. Однако имеется в виду не содержание и не форма выражения знания. Речь идет о принципиальной установке по отношению к знанию как к таковому. Новый Завет с самого начала

ставил знание ниже веры. И это повлияло на способ решения проблемы соотношения веры и знания, веры и разума в течение почти полутора тысячелетия в западноевропейской культуре. Ислам как религия изначально нацеливает на совершенно иное отношение к знанию. Исследователи единодушно отмечают, что в Священных текстах ислама – Коране (по-арабски «Аль-кур’ан» — чтение) и Сунне — знание преподносится как важная духовная ценность. Часто приводятся следующие слова пророка Мухаммеда: «Поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина» и «Ищите знание, если оно [так же далеко, как] Китай, ибо поиск знания есть религиозный долг мусульманина» (цит. по: [6]).

Отношение ислама к знанию как к ценности (хотя, в конечном счете, несамостоятельной, а подчиненной религиозным ценностям) способствовало тому, что в средневековом арабо-мусульманском мире существовало и развивалось не только религиозное, но и светское знание.

Такое положение дел способствовало также формированию классической арабской философии, существование которой приходится на IX–XVI вв. Родоначальником ее является аль-Кинди, а завершителем — Ибн Хальдун.

Как и в западноевропейской теологии и философии, в арабской средневековой теологии и философии можно выделить две парадигмы в решении проблемы соотношения веры и знания, а именно: 1) приоритет веры по отношению к знанию и разуму и 2) приоритет знания и разума относительно веры. Но прежде надо отметить, что само соотношение парадигм на арабо-мусульманском Востоке с самого начала было иным, чем на христианском Западе. На Западе — в силу того, что христианская религия задала именно такой импульс – исторически сначала доминировала первая парадигма, а затем ей на смену пришла вторая. На средневековом Ближнем Востоке эти две позиции возникли почти одновременно. Они зародились в ходе формирования исламской теологии. Причем позиция абсолютно-го примата веры над знанием (позиция Тертуллиана) в исламской теологии Средних веков, отстаиваемая так называемыми традиционалистами, или ортодоксами, не оказала существенного влияния на арабскую средневековую философию.

Итак, позиция абсолютного приоритета веры над разумом была присуща ортодоксальному направлению в исламской теологии (представленным прежде всего ханбалитами и захаритами). Для средневековой арабской философии была присуща позиция приоритета знания над верой, до известной степени заданная Кораном и Сунной. Правда, как доказывает Ф. Роузентал «... «знание» (‘ilm) и «вера» в Коране приравнены одно к другому. Однако, — тут же уточняет он, — это тождество не осталось неизменным для последующих поколений мусульманских мыслителей» [7; 107]. Тем более не осталось оно неизменным у арабских философов, хотя все они жили и творили свои учения под знаком ислама.

И подобно тому, как в западноевропейской теологии и философии в рамках каждой из двух позиций толкования соотношения веры и знания нами были выделены различные версии и варианты, так и в рамках общей для всей арабской средневековой философии позиции приоритета знания над верой можно выделить ряд вариантов. Представители, или сторонники, первого варианта абсолютный приоритет отдают разуму и знанию (это представители фальсафа, или восточного перипатетизма, начиная от аль-Кинди и кончая Ибн Рушдом и Ибн Хальдуном). Прямо противоположным вариантом является суфизм. Между этими крайними вариантами решения вопроса о соотношении знания и веры находятся вариант, разработанный представителями «Чистых братьев», или «Братьев чистоты», и вариант, разработанный аль-Газали. Первый из вариантов ближе к варианту перипатетиков, а второй — ближе к суфийскому.

Для представителей фальсафы проблема соотношения разума и знания, с одной стороны, и веры — с другой стояла не непосредственно в такой форме, а в форме проблемы соотношения науки, философии и теологии (а также религии).

Общее направление данному варианту истолкования соотношения веры и знания задал аль-Кинди. Для него истина есть, во-первых, высшая ценность, во-вторых, она не имеет однозначной этнокультурной атрибутики. Истина общечеловечна, интернациональна (говоря современным языком). Одна из задач человека — постижение и «накопление» истинного знания. Поэтому на пути приобретения истины не должны становиться препятствием этнические, культурные, религиозные различия.

Истина, согласно аль-Кинди, постигается именно на пути пополнения и расширения наших знаний. Но у истины, отмечает он, ныне имеется немало врагов, которые выдают себя за ее сторонников. Но на самом деле, эти люди очень ограниченные, их знания настолько малы для того, чтобы их мнение принималось на веру. Они больше заинтересованы не в истине, а в достижении выгод (как общих для всех, так и своих собственных). Им присуща, по выражению аль-Кинди, «скотская зависть», ко-

торая мешает их рассудку постичь истину, закрывает ее непроницаемым покрывалом. Эти люди, отмечает аль-Кинди, претендуют на главенство, а потому и торгуют верой. А кто продает веру, тот лишается ее, «и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием.

Ибо в знании об истинной природе вещей заключается знание о божественности, знание о единственности Всевышнего, знание о добродетели, знание обо всем полезном и о пути, ведущем ко всему полезному, знание о том, как держаться в стороне от всего вредного и как остерегаться его. Приобретение всех этих знаний есть как раз то, что сделали посланники Аллаха...» [8]. Таким образом, чем полнее и истиннее наше знание о действительности, тем лучше мы постигаем ее Творца и тем больше узнаем о добродетельном образе жизни. Следовательно, подлинное знание обладает не только познавательным, но и этическим содержанием. А будучи таковым, оно становится моментом религиозного отношения к миру и Богу, т.е. совпадает с верой. Таким образом, согласно аль-Кинди, подлинная вера достигается на пути постижения истины, на пути правильного познания. Следовательно, под верой он разумеет вовсе не духовную веру, а веру познавательную.

Идеи аль-Кинди были унаследованы аль-Фараби и Ибн Синой. У аль-Фараби теория познания также исходит из признания первой причины всего сущего — Аллаха; а человек является обладателем творческого начала, дарованного ему Богом, — разума. Систематически, со всех сторон аль-Фараби изучает проблему разума. При решении гносеологических проблем аль-Фараби, так же как и аль-Кинди, отстаивает общую для всех мусульманских течений мысль о космическом «деятельном», или «активном», Разуме. В теории познания учение о разуме выступает как учение о трех разумах: страдательном, действительном и приобретенном. Цель жизни человека — это единство с деятельным разумом.

По аль-Фараби, разум человека, в отличие от Божественного, «субстанционально недостаточный». И поэтому он не может довольствоваться пассивным созерцанием, а должен постоянно развиваться, двигаясь к совершенству. Для этого необходимо, чтобы человеческий разум перешел из своей потенции в актуальность.

Деятельный разум дает чувственному миру его формы. От деятельного разума человеческий разум получает чистые интеллигибелии. «Это он превращает разум в возможности в разум в действительности и он же претворяет умопостигаемые в возможности в соответствующие умопостигаемые в действительности» [9]. Для иллюстрации этой функции аль-Фараби приводит аналогию между солнцем и глазом. Солнце — деятельный разум, который делает возможность — глаз — действительным.

Знание философское, по аль-Фараби, это наука, которая может доказать сущность предмета. Знание характеризуется тремя основными характеристиками: доказательностью, объяснительностью и единством со степенями подчинения.

Критерием доказательности знания является логическое доказательство и факт, имеющий свое подтверждение. Объяснительность заключается в том, что определяются причины, сущность и условия предмета. Единство, соединенное со степенями подчинения, означает единство многих наук, дающих полное знание об исследуемом предмете.

Ибн Сина признавал способность прорицаний человеком. Это способность разума, которая позволяет его обладателю весь сложный путь перехода от восприятия к обобщению, через совокупность знаний и выводов, сжать в единовременный акт постижения. Таким образом, философская мысль мусульманского средневековья показывала, что пророческая мысль аналогична интеллектуальной мысли. Человек, обладающий знаниями, совершенствующий свой ум, может достичь тех же высоких ступеней познания откровения. Ибн Сина считал, что за пророчеством стоят те же психологические процессы, которые вызывают сновидения. «Это последняя стадия человечности, связанная со степенью ангелов. Такой человек является на земле заместителем Бога. Существование заместителя не противоречит разуму, и для человечества это необходимо» [10].

В связи с идеей пророчества, Ибн Сина отводил большое внимание интуиции. Вера основывается на интуиции. В душе живет Вера. Сама душа вечна, через душу человек причастен к вечным и неизменным основам жизни. «Всякий раз, когда я терялся (в решении) какой-либо проблемы или не мог определить средний термин в силлогизме, я ходил в мечеть и, совершая молитву, взывал к творцу всего, пока он не открывал мне скрытого и не облегчал трудного. К вечеру я возвращался домой, ставил перед собой светильник и занимался чтением и писанием. А когда одолевал меня сон или я ощущал слабость, то я выпивал кубок вина, дабы вернулась ко мне моя сила. Затем я вновь приступал к чте-

нию. Когда же мною овладевала дремота, то мне воочию снились эти вопросы и сущность многих из них прояснялась во сне» [11].

Другой вариант истолкования соотношения веры и знания представлен в учении «Чистых братьев», или — иначе — «Братьев чистоты». Роузентал пишет: «С точки зрения почти всеобщей исламской тенденции к отождествлению веры и знания совершенно неожиданным выглядит стремление «Чистых братьев» к различению этих терминов» [7; 114].

Ф.Роузентал приводит следующую выдержку из трактата «Братьев чистоты»: «Поскольку многие ученые незнакомы с различием между *'ilm* и *iman*, мы должны прежде разъяснить, в чем оно состоит. Многие спекулятивные теологи (*mutakallimun*) называют веру «знанием». Они говорят, что вера есть знание, полученное путем традиционного обучения (*sam'*), тогда как познание через аналогию (*qiyas*) есть знание, полученное путем интеллекта. Поэтому мы хотим сразу объяснить, что такое знание в действительности. Философы (*hukama'*) говорят, что знание — восприятие (*tasawwur*) душой отличительных характеристик объекта познания в его сущности. Если это знание, то душа не постигает его в его реальной природе, когда информация о нем приходит путем традиционного обучения. Соответственно, подобная информация не есть знание, но вера (*iman*), признание (*iqrar*), верование (*tasdiq*). По этой причине пророки сначала добивались признания (*iqrar*) у своих народов, затем призывали их уверовать (*tasdiq*), а по достижении ясности (*bayan*) они побуждали народ к изучению истинных предметов знания (*al-ma'arif al-haqiqiyah*)» (цит. по: [7; 114,115]). Ещё один фрагмент из трактата «Братьев чистоты»: «Знание — это образы познаваемого в душе познающего. Знай, что не бывает знания без обучения и усвоения науки. А обучение — это побуждение, исходящее от души, знающей актуально, к душе, знающей потенциально. Усвоение знания — это восприятие душой форм познаваемого. Знай, что душа воспринимает формы воспринимаемых предметов тройко: во-первых — посредством чувств, во-вторых — посредством доводов, в-третьих — посредством размышления и созерцания» [12; 137].

Из этих двух фрагментов вытекает, что знание выше веры. Вера здесь фактически определяется как доверие к содержанию информации, получаемой от кого-то другого — учителя или пророка. Следовательно, вера выступает как всего лишь предварительная ступень на пути к достоверному знанию. Следовательно, вера «Братями чистоты» толкуется не как религиозный, а как познавательный феномен. Правда, значение веры для человека этим не исчерпывается. В «Послании» сказано: «Так же как человек с помощью богатства обеспечивает себе наслаждение от еды и питья в земной жизни, так с помощью знания он достигает пути к будущей жизни и с помощью веры находит ее» [12; 148]. И эта вера, как можно судить по контексту, есть вера-уверенность в знании этого пути. То есть это светская, познавательная вера.

Таким образом, представители союза «Братья чистоты» более последовательно, чем представители фальсафы проводили разграничение между религией, с одной стороны, и философией и наукой — с другой. А поэтому они разграничивали веру религиозную, духовную веру, и веру гносеологическую. Не случайно их союз был настолько законспирирован, что до сих пор неизвестно, кто в него входил.

Существует третий вариант соотношения веры и знания в арабской философии, в частности, в суфизме. Е.А.Фролова, приводя слова Ибн Рушда: «Те явления, причины которых не воспринимаются, остаются пока неизвестными и должны быть исследованы...», пишет: «Так обозначились в араб-мусульманской философии две линии в развитии самого знания: линия поступательного движения рационализма и линия его критики [...]. Восторжествовало направление антирационалистическое, интуитивистское, обратившееся к возвеличиванию веровательного начала знания. Наиболее верными его представителями были аль-Газали и суфии» [13].

Суфийская гносеология определена соответствующим ей способом мышления. Это мышление образное, эмоциональное, интуитивное. Знание для суфиев предстает как мистическое озарение, как постижение объекта познания через внутреннюю вспышку, «нур», или свет. Разум человека ограничен, он не способен постичь Божественное, и для этого Бог посылает пророков, святых, просветленных, которые могут через свой богатый духовный опыт свидетельствовать о нем. Суфий обретает это знание, пройдя весь мистический Путь, достигая через стоянки махабба и ма'рифа, состояния фана.

В гносеологии суфизм вносит свой определенный вклад, разрабатывая своеобразное отношение к вере и знанию. В отличие от традиционного богословия, суфизм понимает веру не просто как внешнее выполнение религиозных обязанностей, а как внутреннее переживание истины через сердце, «иман». Вера суфия — это результат постоянного труда над собой, над своими пороками. Вместе с

этим суфий выступает в активном качестве, вера нужна для достижения высшей ступени знания. Знания, конечно, мистического. Это знание находится на высшей ступени достоверности, на уровне хакк ал-йакин — на уровне идентификации, слияния с наблюдаемым, приводящее к полному исчезновению наблюдающего. Это обретается в состоянии экстаза — фана.

Рациональное знание возможно лишь как познание проявлений божественной сущности. Знание выступает здесь как духовное овладение реальностью, основанное на тончайшем наблюдении окружающего мира. Ибн-Араби и аль-Газали, кое в чем соглашаясь со спекулятивной теологией, считали, что рациональное познание способно дать только неполное, приблизительное знание о бытии и Боге. Логическое, рациональное знание применимо для получения знания о внешних, видимых, физических предметах.

Вера выступает как внутреннее убеждение, устремленность к Богу, «иман в сердце». Следствием такого понимания веры и знания является сама нравственная особенность суфизма. Согласно суфизму, ислам — истинное вероисповедание, но не исключительно истинное. Ислам — это знание о Боге и соответствующее этому знанию действие. Однако ни одна вещь не является иной по отношению к Богу и, значит, никакое знание не является иным, нежели знанием о Боге. То же самое относится и к действию: все делается только ради и во имя Бога. Поэтому существенной особенностью суфизма является толерантность. Всякое поклонение есть поклонение Богу и, значит, поклонение Истине, но при обязательном условии, что оно не претендует быть исключительным. Согласно Ибн-аль-Араби, нельзя отрицать истинность ни одного из вероисповеданий: идолопоклонничество древних арабов, религия египтян (коранический Фараон предстает отъявленным врагом единобожия и истинной веры), любые законы и вероучительные своды любых религий — истинны. Напротив, те, кто пытался доказать их безусловную ложность, действовали в ущерб истинному исповеданию. Единственное, что может быть неистинным в любой из религий, — это ее притязание на исключительную истинность и неприятие истинности остальных религий: «У истины много ликов, бери же из них тот, который соответствует настоящему моменту, ведет к безопасности этого мира и незыблемости веры».

В отличие от арабской философии, в Западной Европе еще до появления христианства уже существовала великая философская традиция. Может, преследуя экономические, идеологические цели, народам Западной Европы насильственно навязывалось христианство. Поэтому в средневековой Западной Европе — особенно на первых этапах — придавалось абсолютное значение приоритету веры. Истинность и достоверность приписывались только текстам Ветхого и Нового Завета. В философской традиции средневековой Западной Европы древнегреческая философия была объявлена как ересь, тогда как в арабо-мусульманской философии мы видим сильнейшее влияние древних греков, как рационалистов, так и неоплатоников.

Существует еще одна особенность западно-европейского Средневековья. Если принимать во внимание то, что античное классовое общество, как в Греции, так и в Риме, естественным образом выросло из архаического общества и там имелась глубокая преемственная связь, и в нем отрицалось и переделывалось не заимствованное извне, а свое собственное. Тогда утверждение феодализма являлось навязыванием чуждого способа производства и феодализацией варварских народов Западной Европы. Этот процесс феодализации совпадал с христианизацией, т.е. с обращением языческих, политеистических народов в монотеистическую христианскую веру. Это было дополнительным фактором для настаивания на приоритете веры.

В арабо-мусульманской цивилизации дело обстоит иначе. Во-первых, в самой доктрине ислама акцент был поставлен как на вере, так и на знании. Причем знание здесь возводилось в культ. Веру принимали, но преподносилась она как знание. Вместе с тем арабо-мусульманская цивилизация естественным образом произошла из предшествующего ей состояния, т.е. она не была привнесенной религией, как это обстоит в Западной Европе. Пророк Мухаммед — сам араб и проповедовал на арабском языке. На арабском языке написан Коран и другие священные тексты. Иисус Христос проповедовал на еврейском языке, хотя иудаизм не принял Новый Завет. Все устные проповеди записывались апостолами и впоследствии были переведены на греческий. Христианство стало государственной религией Рима, поэтому языком христианства стала латынь. А.Я.Гуревич писал: «То был сакральный язык, гарант единства веры. Профаны им не владели. Быть грамотным значило знать латынь» [14; 16]. Но простые верующие владели лишь родными языками, а в церкви священник выступал на латыни. «Истины христианства, — продолжает А.Я.Гуревич, — должны были излагаться преимущественно на латыни, и именно на латыни нужно было обращаться к богу. В Европе прочно забыли, что Вульгата есть перевод Библии, и господствовало убеждение, что латынь это и есть тот именно язык, на котором

господь высказал свое учение...» [14; 17]. По мере того, как христианство получало распространение, в разных странах молитву читали на переведенном языке. Например, после закрепления на Руси христианства, молитвы и все священные тексты читаются на русском языке. Другое дело, что язык Библии был законсервирован, хотя в то время как естественный язык претерпевал изменения, церковный оставался неизменным.

А для ислама арабский язык считается языком не только пророка, но и самого Аллаха. Поэтому обращение к Богу должно осуществляться на арабском языке. Поэтому ислам естественным образом вошел в сознание арабов, став их общенациональной религией. И поскольку пророк Мухаммед возвещал на родном языке арабов, то они воспринимали это как передачу им готовых предписаний и знаний. Поэтому от арабов требовалось понимание и усвоение этих сведений. Посвящаемые должны были принимать их на веру, но понимать как знание. Уже в этом усматривается акцент не столько на веру, сколько на знание.

Арабо-мусульманские философы, как отмечает Е.А.Фролова, столкнулись с проблемой веры не столько в своем противостоянии с ортодоксальной религией, сколько «на территории» самой философии. «Рациональное знание, — пишет Е.А.Фролова, — вновь встретилось с верой, но не внешне, как в смысле коллективной веры, недоказуемой до конца, но подтверждаемой опытом и это было раньше при определении функций философии и религии, а внутри самого знания в качестве особого и непременно его измерения. Обращение индивида за критерием достоверного знания к себе, к *cogito*, было осознанием того, что начало знания, какие-то простые достоверности, исходные принципы вытекают из личного переживания, из личной веры (но в то же время осознаваемой как возможное состояние не одного, а многих индивидов) и в этом порождающей доверие к возможностям разума. Вера полагается как основа знания...» [15; 20]. То есть вера здесь есть доверие разуму, вера в возможности разума. Это ярко представлено в воззрениях Ибн-Рушда. Прямо противоположную позицию занимали суфии и поздний аль-Газали. Признавая значимость рационального познания истины, они отдавали предпочтение ее интуитивному постижению. Представители суфизма, борясь с засильем софистики и демагогии навязать всем унифицированную веру, предложили «совершенно иную основу веры, определяемую не кем-то извне, а каждым индивидуальным человеком...» [15; 73]. В этом понимании веры синтезируются и религиозная и познавательная вера. В отличие от тертуллиановской позиции, где источником веры служит исключительно и только Священное писание, для суфия вера — результат собственного опыта. Суфий верит в Бога, как в идеальное Я, в Бога, который в нем и вокруг. Идолопоклонник для суфия именно тот, кто видит Истину только в одном проявлении.

Таким образом, сами социокультурные условия в средневековой западной Европе и в средневековом арабо-мусульманском мире по-разному обусловили необходимость трактовки соотношения веры и знания. Этими условиями следует объяснить и то, что на средневековом арабском Востоке философия сформировалась и расцвела раньше, чем на средневековом Западе. И этими условиями объясняется то, что позиция абсолютного приоритета веры у арабов культивировалась только у ортодоксальных теологов, но не исповедовалась никем из великих арабских философов, тогда как на Западе позиция, характерная для Тертуллиана, находила своих приверженцев в философии еще очень длительное время, вплоть до XX в.

References

- 1 Grigoryan S.N. *Progressive philosophical thought in the countries of the Middle East of the IX–XIV centuries* // The Chosen works of thinkers of the countries of the Middle East by the IX–XIV centuries, Moscow: Sotsekgiz, 1961, p. 3–36.
- 2 Foma Akvinsky // *Anthology of world philosophy*, In 4 t., Vol. 1, Antiquity and Middle Ages philosophy, p. 2, Moscow: Mysl, 1969, p. 824.
- 3 Feuerbach L. *Lectures about essence of religion* // The Chosen philosophical works, Vol. II, Moscow: Politizdat, 1955, p. 755.
- 4 Lock John. *Experience about human understanding*. The book of IV // *Compositions in 3 t.*, Vol. 2, Moscow: Mysl, 1985, p. 3–201.
- 5 Leibniz G.V. *Experiences about God's clemency, freedom of the person and the evil beginning* // *Compositions in 4 t.*, Vol. 4, Moscow: Mysl, 1989, p. 75.
- 6 Stepanyants M.T. *East philosophy*. Introduction course. The chosen texts, Moscow: Prod. East Literature firm of the Russian Academy of Nauka, 1997, p. 71.
- 7 Rouzentel F. *Knowledge celebration. The knowledge concept in medieval Islam*, Moscow: Nauka, 1978, p. 372.

- 8 Al-Kindi. *About the first philosophy* // The Chosen works of thinkers of the countries of the Middle East by the IX–XIV centuries, Moscow: Sotsekgiz, 1961, p. 60.
- 9 Al-Farabi. *About word meanings reason* // Al-Farabi. About reason and science, Alma-Ata: Nauka, 1975, p. 22,23.
- 10 Ibn Hsing. *Danish us (Knowledge book)*, Stalinabad: Tadjhikgosizdat, 1957, p. 280.
- 11 Ibn Hsing. *The chosen works*, Vol. 1, Dushanbe: Irfon, 1980, p. 58.
- 12 *"Brothers of purity". Fragments from "Messages"* // The Chosen works of thinkers of the countries of the Middle East by the IX–XIV centuries, Moscow: Sotsekgiz, 1961, p. 133–160.
- 13 Frolova E.A. *Belief and knowledge problem in the Arab philosophy*, Moscow: Nauka, 1983, p. 72.
- 14 Gurevich A.Ya. *Problems of medieval national culture*, Moscow: Art, 1981, p. 359.
- 15 Frolova E.A. *The relation of the Arab philosophers to a problem of knowledge and belief, science and religion* // Philosophy and religion in the foreign East, Moscow: Nauka, 1985, p. 166.

Ж.И.Дауылбаева, З.Б.Малғараева

Басты философиялық дәстүрлердегі сенім және білімнің арақатынасының негізгі парадигмалары

Мақала білім мен сенімнің сәйкестілігі жөніндегі негізгі парадигмаларды қарастыруға арналған. Білім мен сенімнің әр түрлі сәйкестілігі заманның тарихи-мәдени ерекшеліктерімен байланысты болатыны көрсетілді. Әр заманның өкілдері сенім және білім арақатынасының тақырыбына өз түсінігін берген және сол арқылы әлемнің рухани дамуына өз әсерін тигізген. Сенім және білім арақатынасының өзектілігі қазіргі әлеуметтік ортадағы өзгеріс үрдістердің аталмыш әлеуметтік кеңістіктің, жаңа эпистемологиялық парадигмалар қалыптасуларының жаңашыл әдіснамалық қамтуларын қажет етеді. Авторлар қоғамдық қатынастар үйлесімділігі мәселелері, қажетті амбициялық мақсаттардағы продуктивті когнитивті технологияларды шешу керектігі жайлы айтты.

Zh.I.Daulbayeva, Z.B.Malgarayeva

The main paradigms of a ratio of belief and knowledge in leading philosophical traditions

This article is devoted to the theme of correlation of faith and knowledge. It is a global and eternal theme, taking place on every stage of history. Every new generation carried there own understanding in the specific of this problem, and it influenced on the spiritual atmosphere of that time. The ratio of belief and knowledge is very actual also because modern transformational processes in the social environment demand search of new methodologies of comprehension of this social space, formation of a new epistemological paradigm. The solution of this problem will allow to choose the most productive cognitive technologies for achievement of the ambitious purposes, solutions of problems of harmonization of the public relations.