

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə İnstitutu
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi**

**Национальная Академия Наук Азербайджана
Институт философии
Отдел: “Современные проблемы философии”**

**Azerbaijan National Academy of Sciences
Institute of Philosophy
Department: “Modern Problems of Philosophy”**

MİLLİ FƏLSƏFƏ

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

THE NATIONAL PHILOSOPHY



BAKI - BAKU - BAKU - 2019

M08(19)

Məqalələr toplusu AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Müasir fəlsəfə problemləri şöbəsinin 3 iyun 2019-cu il tarixli iclasında müzakirə edilmiş (6 sayılı protokol), AMEA Fəlsəfə İnstitutu Elmi şurasının 27 iyun 2019-cu il tarixli qərarı ilə (6 sayılı protokol) çapa məsləhət görülmüşdür.

Elmi redaktorlar:

Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
Rusiya Pyotr Akademiyasının müxbir üzvü

Nəşr üzrə menecer:

Mətləb Mahmudov fəlsəfə doktoru, dosent

Redaksiya heyəti:

Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Aydın Şirinov - professor
Rauf Məmmədov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Məsul katib:

Mahrux Abbas - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

M08(19) Milli fəlsəfə. - Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2019. -
904 səh.

M $\frac{4804000000 - 008(2019)}{M670(07) - 2019}$ Sifarişlə

ISBN 9952-33-023-5

© “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2019.

Conceptual issues in the quest for social order and national integration. Dakar: CODESRIA. pp.5-56

Ujomu Philip Ogo. 2009. Nigeria's national security problematic and the re-invention of social order: some aesthetic considerations. *The Constitution*. Vol.9. no.1. March. Pp.21-37.

Ujomu P.O. and Michael Paul Kehinde. 2012. "The Nigerian Youths, Social Order and a Career-Talent Approach To Human Development: Towards a Philosophy of Youth Security and Securitisation." *Africa: Journal of Contemporary Issues*. Ladoke Akintola University of Technology, Ogbomoso. Volume 10. Number 10. pp. 67 – 90.

Van Der Bogert Frans (1983) "The cultural context of philosophic criticism" *Metaphilosophy*. Vol.14. no.1. Pp.75- 83.

West, Cornel (1985) "The Politics of American Neo-Pragmatism" in J. Rajchman et al edited. *Post-Analytic Philosophy*. New York: Colombia University Press. Pp. 259-275.

Whitehead, Alfred North (1964) "The Aim of Philosophy" Bronstein, Daniel, Krikorian, Yervant, Wiener, Philip *Basic Problems of Philosophy 3rd edition* (ed.) New Jersey: Prentice –Hall, inc. pp. 619-621.

Wilson, Catherine (1998) "The History of Modern Philosophy" in Oliver Leaman *The Future of Philosophy: Towards the Twenty-first century*. (edited) London: Routledge pp. 25-40.

Михаил Якубович, Виталий Щепанский

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ: КЛЮЧЕВЫЕ ВЕХИ И ИДЕИ

Каждая философская традиция, независимо от ее мировоззренческого содержания (религиозного, агностического, политического, сциентистского), проявляется в двух главных процессах. Во-первых, существует устойчивый механизм генезиса философского знания, который представляет и передает следующим поколениям определенная группа личностей. Именно эта трансляция и определяет сущность философии как определенной традиции. Во-вторых, в отличие от знания мифологического или религиозного, которое содержит значительную долю «закрытых» для толкования, устоявшихся принципов и норм, философское знание открывается во все новых и новых смыслах, рефлектируя над собственными истоками. Таким образом формируется автохтонное и индивидуальное самосознание традиции (13, с. 106-113). Несмотря на достаточно общий характер этих двух процессов, можно утверждать, что именно они позволяют философии сохранить определенную долю субстанциальности, оставляя открытой перспективу всеобщности концептов (3, с. 254).

Рассматривая философскую мысль как формально определенную факторами науки, необходимо, прежде всего, выяснить, что именно должно составлять предмет анализа для арабской философии. Конечно, можно выбрать самую простую позицию, выработанную постмодернистской гуманитаристикой - рассмотреть арабскую философскую традицию как «текст», составленные из самых «знаков». Методологически такой исследовательский проект будет иметь все черты философской герменевтики, в общем направленной, несмотря на всю многозначность термина, на достижение адекватного понимания «текстов» и их интерпретацию (20, с. 7-11). Сходство философских «референтов» (то есть конкретных концепций) очевидно в условиях «буквального» прочтения традиций. Можно констатировать лишь общие сходства, которые будут свидетельствовать не столько о «общности» или «равенстве», сколько о «параллельности» традиций.

Поскольку пониманию каждого «текста» предшествует «сигнификация», то есть процедура определения, конкретное содержание каждой философской традиции следует рассматривать именно в контексте генезиса ее смыслов, связанных с множеством самых разнообразных факторов. Несмотря на видимую близость к философской герменевтике, этот подход требует методологической конкретизации, ведь процесс определения непосредственно не связан с пониманием или интерпретацией; смещение акцентов от знаков к смыслам выводит упомянутый метод и за пределы классической семиотики.

Учитывая это, особенности различных философских традиций можно условно разделить на логически-смысловые и содержательно-концептуальные. Если в первых раскрывается специфика подхода к формированию, определению и решению философских проблем, а также главных смысловых ориентиров категориального тезауруса, то вторые конституируют содержание философского знания, конкретные системы взглядов, их культурное (локальное) и метакультурное (всеобщее) значения.

Изучение философского наследия исламского мира характеризуется несколькими этапами развития европейской историко-философской и востоковедческой науки. Ее представители рассматривали указанную философскую традицию в достаточно разных ракурсах - от эклектичного («арабская философия» как «комментарий» к аристотелизму и неоплатонизму) до авторитетного («исламская философия» как оригинальное и независимое явление восточной культуры). Более продуктивным оказался синтез двух подходов, сущность которого заключалась в пространственно-временном изучении философской мысли исламского мира - лишь отдельные направления (фальсафа - восточный перипатетизм и неоплатонизм) рассматривались как арабоязычное переосмысление греко-римского рационализма, который повлиял и на другие течения (калям - рационализированное богосло-

вие, батинизм - символично-эзотерический гнозис ислама). В то время как суфизм, ишракизм и традиционализм (религиозно-правовая мысль, которая апеллировала к первоисточникам исламского вероучения) воспринимали эллиноцентричный рационализм критически, производя собственные способы решения философских проблем.

Если мы говорим вообще об исламской интеллектуальной традиции, то нужно понимать что она исторически неоднородна. Первый период с VIII века, когда начались первые интеллектуальные движения, и приблизительно до XIII-XIV веков, когда произошли значительные изменения в обществе, в частности прекратил существование Аббасинский халифат, под натиском золотоордынского нашествия. Хотя это достаточно проблемная тема в истории ислама. Позже Золотая Орда и сама исламизируется, принимает философскую традицию и это так называемый постклассический период, который завершается временем вступления Наполеона в Египет в 1798 году.

Если мы посмотрим на развитие постклассической философии периода с XIII по XVIII века, то у нас чуть ли не единственным примером существенной интеллектуальной традиции остается Персия времен династии Сефевидов, когда возродился так называемый ишракизм и другие направления. В этот период существовал даже больший интерес к Аристотелю и Платону, чем, например, в схоластике. Под влиянием Ибн Сины, в частности, началось возрождение логики. Сейчас известные западные исследователи называют этот период исламским ренессансом. Давайте посмотрим на Османскую империю, в том числе на Крым, где тоже появлялись образцы качественного интеллектуального продукта, которые в какой-то мере не уступали европейским образцам того времени, а по некоторым показателям и превосходили их. Возьмем, к примеру, известную энциклопедию Дидро - ее мы хорошо знаем. Но если мы возьмем крымского автора, сына муфтия Кафы (современной Феодосии) Абу ль-Бака аль-Кафауви, который написал замечательную книгу «Куллийят», куда включил около трех тысяч определений понятий, к сожалению, о ней мало кто знает. А это произведение по сути философский словарь, являющийся уникальным в истории исламского образования, которым пользуются не только мусульманские апологеты, но и востоковеды.

Если говорить о современной мусульманской философии, то возникает один вопрос. Как быть если средневековая мусульманская философия, прежде всего определялась арабским языком, потому что он был языком культуры, религии, науки, а позже и в современный период, мы встречаемся с национальными исламскими философскими традициями, например, с турецкой философской мыслью?

Арабский язык перестал быть языком философии, языком интеллекту-

альной жизни. Состоялась интересная трансформация арабского языка: начала создаваться западная семантика под влиянием французского и английского языка. Возьмем джихадиста Абу Мухаммад Аль-Макдиси, который написал «Демократия - это религия». Антизападный текст - написан в западном стиле, с использованием западных понятий. То есть на самом деле он не может считаться в полной мере антизападным. Например, Наср Абу-Зеида, написавший известную книгу «Критика религиозного дискурса», был выдворен из Египта и закончил свою жизнь на Западе. Мохамед Абида аль-Джабер, марокканский мыслитель, написал замечательную работу «Строение арабского ума», которую до сих пор изучают в университетах, но со стороны ученых-традиционалистов, к сожалению, он подвергся жесткой критике из-за своих тезисов, касающихся Корана, его интерпретаций и понимания. Хотя сам стал автором нового толкования Корана, которое было уже не аналитическим, а тематическим. Можно вспоминать арабских экзистенциалистов, последователей Хайдеггера и даже Маркса, представителей лингвистической философии. Но в любом случае мы видим, что большинство их работ не являются интересными для западного читателя, подобно трудам средневековых авторов. Для сравнения возьмем Ибн Сину - Авиценну, или Ибн Рушда - Аверроса. Запад увлекался Авиценной, учился на его книгах не только научных, но и философских. То же самое касается Ибн Рушда. Возникло целое направление средневековой философии - аверроизм, который был представлен даже в Украине.

В пределах обозначенной статье мы сконцентрируем свое внимание на одном определяющем аспекте арабской философии и попробуем провести параллели между некоторыми направлениями философии исламского мира, а именно на реконструкции особенности сочетания эпистемологической и праксеологической проблематики, выраженной в отношении «ильм – амаль» («знание - действие»). По нашему мнению, это соотношение является ключевым для понимания арабской философской традиции. Исследование этой проблемы позволит глубже понять мировоззренческую основу исламской философской мысли, в частности арабоязычного перипатетизма, традиционализма и суфизма. Изучение связи между религиозными текстами и философским наследием мусульманского средневековья поможет определить роль откровения (Вахи), ума ('акль) и веры ('иман) в соотношении знания и действия, которое до сих пор продолжает определять философскую и религиозно-правовую мысль исламского мира.

Выделение парадигмальных особенностей философской мысли исламского мира требует не только непосредственного изучения философского наследия, но и исследования тех предпосылок, которые в значительной мере способствовали развитию философского знания. Такими предпосылками являются исходные положения сакрального текста (Корана) и сакральной

традиции (Сунна как комплекс ахадис у суннитов, ахбар у шиитов). Тексты откровения (нак) в своем мировоззренческом смысле касаются как проблем знания ('ильм, маърифа), так и проблем действия ('амаль, афъаль). Эти категории вписываются в сложную систему взаимодействия, фигурирующих в отношениях Загира-Батин («внутреннее - внешнее») и 'асль-фаръа («корень - ветвь») (2, с. 106-110). Дихотомия проявлений внутренней («знание») и внешней («действие») активности, релевантная указанным отношениям, формирует характерные особенности практически всех направлений философии исламского мира.

Следует заметить, что указанные смыслообразующие схемы имплицитно присутствуют уже в текстах Корана и Сунны. Поэтому, прежде чем перейти к анализу проблемы «знание - действие» в философии исламского мира, рассмотрим тексты коранического откровения и их комментарии, как в дискурсе модернизированного богословия, так и традиционной экзегезы.

Типичной коранической фигурой идентификации сторонников единобожия является характерная конструкция, составленная из внутренних и внешних признаков (сифат) - «веры» ('иман) и «действия» ('амаль). Например, уже в одной из хронологически первых мекканских сур (аль-'Аср - «Сумерки») эта фигура выражена следующей формулой, вписанной в контекст противопоставление: «Клянусь сумерками поистине, человек потеряет все! Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела ... ». Выражение «уверовали и творили добрые дела (салихат)» неоднократно повторяется еще и в других местах Корана (см. Коран, 2: 277, 4: 122, 5: 9, 5: 69 и др.). Синтез веры и добрых дел является типичным как для ислама, так и для других авраамических религий. Однако в арабской философской мысли понятие «вера» достаточно часто фигурировало как своеобразная метапознавательная категория («Иман обозначает знания, признание (икрар) и другие виды послушания» (6, т. 1, с. 120), «Иман - это знание о Всевышнем Аллахе, покорность Ему, любовь к Нему и признание того, что Он - Единый» (7, с. 139)); практически все мутазилиты определяли веру через понятие «знание» (маърифа) (7, с. 82-138). Среди некоторых джагмитов (секта (фирка, связанная с именем Джагма ибн Сафван (начало 9 в.) бытовало мнение, что «вера - это только знание о Всевышнем Аллахе, а неверие - это лишь незнание о Нем» (7, с. 145). Сам Джагм ибн Сафван якобы считал, что «вера - это отвлеченное познание Бога» (16, с. 188). Даже классические, «ортодоксальные» дефиниции имана включали в себя такие компоненты, как маърифа («знание»), тасдик («убеждения») и икрар («признание») (так, в частности, считал Абу Ханифа ибн Нуъман (5, т. 1, с. 246). Само понятие «религия» (дин) включает в себя веру и поступки (5, т. 1, с. 246). Но понятие действия (филь, амаль) выступало в качестве комплементарного элемента веры. Если, например, хариджиты (хауваридж) считали, что тяжелые

грехи (кабаъир) выводят человека за пределы ислама (6, с. 156-197), то традиционалисты рассматривали такого человека как верующего (муъмин), но без «абсолютной веры». В любом случае в понятии иман сочетаются как эпистемологические, так и праксеологические элементы («Вера - это слово и дело» (18, т. 7, с. 193)), то есть вера может рассматриваться как манифестация исходного взаимодействия знания и действия; с другой стороны, в модернизированном имане сочетается как собственно вера («убеждения» - тасдик; в логике это понятие означает «подтверждение» (19, с. 43, 44)), так и знания (маърифа).

Однако маърифа не всегда тождественна перипатетическому представлению: «ильм (рациональное знание или познание; в арабской философской мысли субстанциальный и процессуальный аспекты действия тождественны, а потому само действие и его результат рассматриваются как единое целое) как о «постижения вещей такими, какими они есть» (11, с. 136). Маърифа выступает в качестве интуитивно-экзистенциального познания, метаантропологической активности человека, направленной на Божественное (илагийя) маърифа - это полученные от Бога улум аль-ладунийя (3, с. 64-66). Отдельные исследователи отождествляют маърифу в арабской философской культуре с так называемым «сердечным знанием», а «ильм - с рациональным (23, с. 97). Необходимо, впрочем, отметить, что в Коране ильм категориально взаимодействует с иман: «Бог повышает место тех из вас, которые уверовали и тех, которым даровано знание» (Коран, 58:11). Выдающийся представитель Каляма Фахр ад-Дин ар-Рази (1149 - 1209 гг.) комментарии к этому аяту пишет, что «Бог поднял верующих ... а знающих среди них - еще и на особую ступень... Сказал аль-Кади [Абу Бакр ибн'Араби]: «Знание того, кто знает, является необходимым условием для его послушания» (24, т. 29, с. 271). В Сунне Пророка телеологическая перспектива действий определяется характером интенций: «Все поступки - только [согласно] с намерениями, и каждый человек получит только по намерениям...» (4, с. 9). В «дофилософской» (в частности, богословской и правовой мысли) «правильное знание» и «правильное действие» эксплицитно сочетались в понятии «мудрость» (Хикма, именно глагол I-й породы хакама имеет значение «управлять», «выносить решения», «быть мудрым», хукм - знание», «понимание», «справедливое суждение» (1, с. 216)). Уже первые муфассиры (толкователи сакрального текста) понимали Хикма в Коране (например, «... учить их Писанию и мудрости» (Коран, 2: 129)) как «знание и действие; человек не станет мудрым, пока не соединит их» (8, т. 1, с. 160); «[Посланник] учит их добру - тому, как делать его и как бояться зла» (14, т. 2, с. 97-98). В традиционной экзегезе Хикма отождествлялась с Сунной (25, т. 3, с. 86-87; 8, т. 1, с. 160; 14, т. 2, с. 97); то же самое делает основатель шафиитского мазхаба Мухаммад бин Идрис аш-Шафи'и в своем

«Послании» (начало IX в) (31, с. 32). Историк и экзегет Абу Джаьфар ибн Джарир ат-Табари пишет: «Мы считаем правильными по Хикма слова о том, что она - знания о законах (ахкам) Божьих, которые нельзя познать, как через разъяснение от Посланника, мир ему и благословение Бога ...» (25, т. 3, с. 87). Этим «разъяснением» и является Сунна, которая состоит из слов Пророка (акуаль), его поступков (афьяль), а также согласия с определенными действиями (совет - «то, что одобрено ним»). Итак, Хикма рядом с Сунной в указанной интерпретации означает гармонию в «словах» и «действиях», которая является не только практическим выражением веры (иман), но и необходимой составляющей.

Особенно актуальным становится отношение «знание» - «действие» в суфизме. Уже Джунайд аль-Багдади в своем послании «О различии между искренностью и правдивостью» рассматривает правдивость (сидк) в парадигме единства между знанием ('ильм) и «верным стремлением» к Богу в «самом начале действия» (9, с. 52). Поступательное развитие волевой по природе Сидки способствует появлению «признаков» (сифат) искренности (Ихляс) как своеобразной манифестации «убеждения» ('иттикадат) и «намерений» (ниййат) в виде действий и поступков (афьяль уа' Амаль). Итак, «внутреннее состояние» (Батин), характерное для Ихляс, гармонично сочетается с состоянием «внешним» (Загира), т.е. характерным для Сидки (9, с. 52, 53). Это взаимодействие не обязательно имеет вид иерархического подчинения «внутреннего» «внешнему» или наоборот; конечная цель соответствия Загира и Батин, ильм и Амаль - истинное поклонение Богу, «ведь нет в поклонении ('убудийя) цели, превышающей искренность» (9, с. 53). Ибн Араби, хотя и рассматривает как «остановка» на мистическом пути или «искренность» раньше «правдивости», определяет Ихляс в рамках «слов» (акуаль) и «действий» ('Амаль) (12, л. 4). Соотношение «знания» - «действие» характерно и для посвященного суфизму труда Ибн Хальдуна, в котором он описывает мистический опыт, выстраивая его этапы в целостную систему взаимодействия. «Нормативное содержание (фикху) шарийа делится на два вида. Первым из них является фикху внешний, сущность которого составляет знание законов, связанных непосредственно с действиями органов тела... Второй вид - это фикху внутренний, сущность которого составляет знание законов, связанных с действиями сердца» (20, с. 44). Аль-Газали в своей работе «Весы деяний» рассматривает соотношение ильм - Амаль в парадигме этики ('ильм аль-ахляк): «Нет пути к счастью, кроме как через знание и действие ('Амаль)». Для «Доказательства ислама» (титул аль-Газали) это отношение имеет универсальный характер (31, с. 194-197), выступая в качестве первоосновы религиозного, социального, культурного и политического бытия (10, с. 123-138). В целом это представление соответствовало традиционалистской парадигме осмысления внут-

ренней и внешней активности, критерием («мерилом» - Мизан) которой был ум и откровения. Стоит заметить, что первоначальное значение понятия акль («разум») в арабском языке имеет мало нравственное содержание, означая «путы», «оковы», то есть нечто, противопоставленное несдержанной воли - «страсти». В частности, ханбалиты, так Абу ль-Фарадж ибн аль-Джаузи (1117-1201 гг.) в своем труде «Власть разума над страстью» отмечал, что «'акль - это врожденное качество (Гаризим) и является светом познания в сердце (13, л. 1)»; именно ум «видит конечные стремление, обстоятельства и их последствия» (13, л. 3), то есть «акль» сдерживает», а «страсть» - «отклоняет», даже противостоит душевном началу (нафс). Поэтому, по мнению ибн аль-Джаузи, цель ума заключается в познании Творца через Его творения, а также в принятии Его закона (шариа), номотетичность которого благодаря системе запретов и норм будет отвечать внутренний сдерживающий силе акль. В этой же парадигме ум осмысливает традиционалист Ахмад Абу ль -'Аббас ибн Таймийя (1268-1332 гг.), рассматривая его как сосредоточение внутренней и внешней активности: «'Акль в языке арабов содержит в себе знания и действие согласно этим знаниям; отдельные представители модернизированного богословия (калям) превратили его в понятие, которое означает лишь определенный вид знаний. Некоторые люди подразумевают под этим понятием лишь действие согласно знаниям, как сказал об этом Абу ль-Баракат. В целом под акль понимается естественная человеческая способность, по которой становится возможным знания и действие согласно с этим знанием. «Об этом говорили наши предшественники, в частности Ахмад и аль-Харис аль-Мухасиб и другие, а именно о том, что акль является этой естественной способностью» (17, т. 2, с. 257). Так, ссылаясь на своих предшественников - критика аристотелизма Абу ль-Баракат аль-Багдади (1080-1165 гг.), традиционалиста Ахмада ибн Ханбала (780-855 гг.) и суфия аль-Хариса аль-Мухасиб (781-857 гг.), ибн Таймийя рассматривал акль в религиозной парадигме, уравнивая связь между умом и откровением с помощью отношения «знание - действие».

Развитие парепатической традиции в философии исламского мира отличалось новым вкладом, как в логику построения философских проблем, так и переосмыслением классических путей их решения. Отношение «знание» - «действие» центрируется вокруг понятия «истина» (хакк), тогда как само содержание истины смещается из форм констатации религиозного знания в сторону восприятия «вещей» (то есть всего, что существует в действительности (би ль-филь) и в возможности (би ль-каува)), «такими, какие они есть» ('ала ю гийя). Этот взгляд характерен уже для первого «философа арабов», Йаькуба Абу Йусуфа аль-Кинди (800-870 гг.). Понятие «действие» он осмысливает в контексте онтологической проблематики, рас-

смаатривая его содержание в пределах двух категорий - собственно «действия» (филь) как «воздействия на предмет, который воспринимает это влияние; движения, что вытекает из самой сущности того, что движется» (22, с. 166). А также «поступка» ('Амаль - от глагола I-й породы Амалья («работать», «действовать», «выполнять»)) как «действия, связанного с мнением» (22, с. 166). Если первый вид праксиса (филь) имеет онтологический смысл, воплощенный в понятии Первопричины (аль-'илля аль-'аууваля), то «поступок» является проявлением воли (Ирада), телеологически центрованным процессом «исполнение» (Исти амаль) (22, с. 8). Отличие между филь и Амаль позволяет утверждать, что только Бог является настоящим Творцом всех действий (фаиль аль-хакк), тогда как все сущее лишь пассивно воспринимает действие (мунфааль), выступая создателем только «метафорически» (маджаз-ан): «Создатель действий, который сам родом из этого пассивно воспринимающего [сущего], не может быть настоящим творцом» (22, с. 182-184). Творческая деятельность человека (аль-Кинди приводит пример резьбы и строительства) выступает лишь в качестве пассивного восприятия Первопричины (континуум «Бог - человек - материя - придание формы»), может быть обозначена именно как Амаль («труд»), а не филь («действие») (22, с. 184). Аристотелист Абу Сулайман Логик (ум. 1000) отмечал, что филь в целом имеет более широкое значение, чем Амаль, «которым обозначают влияние, остается в сущностях после окончания движения» (26, с. 280). Следующий аспект указанной дихотомии - ильм - в позднем арабском перипатетизме, представителем которого является ибн Рушд, рассматривается как «познание вещей, исходя из их действующих причин», а Хикма («мудрость») - «познание конечных причин» (15, с. 193). Признавая причинность, человек открывает для себя путь к познанию Бога, ведь «каждое действие присуще тому, кто действует» (15, с. 193). Итак, знание действия ведет к знанию «того, кто действует».

Иерархической предпосылкой человеческого действия в трудах аль-Кинди выступает «мнение» (Фикр), которое является составной частью знания ('ильм). Сущностью знания как такового, согласно дефиниции аль-Кинди, является «ощущение истинной природы вещей» (22, с. 169). Именно в этом знании и заключается смысл философии: «Высшим и самым лучшим из человеческих искусств является искусство философии, определение которой - «знание истинной природы вещей, настолько, насколько на это способен человек». Ведь целью знаний философа является достижение истины, тогда как целью его поступков ('Амаль) является соответствие этих поступков истине» (22, с. 97). Можно утверждать, что, несмотря на в целом аристотелевское содержание взглядов аль-Кинди на философское знание (см., в частности, *Метафизика* 980b 25 - 983a 25 1003a 20 - 1005a 35), разделение активности на филь и амаль с включенностью последнего в кон-

текст «цели» (хард) философии, свидетельствует о значительном уровне переосмысления не только проблемы движения (ха), но и проблем создания мира; особенности креационизма (с которым связана концепция филь и амаль) во взглядах «философа арабов» позволяют отметить параллели с учениями рационалистов-мутазалитов.

К сожалению, нам практически неизвестны взгляды аль-Кинди на феномен религии (отдельные его послания, посвященные профетологии («О подтверждении миссии посланников, мир им») и монотеизма («О различия между религиями в единобожии, тогда какие они сошлись на этом единобожии, а каждая из них противоречит другой») не дошли до нашего времени (22, с. 54, 55)). Но, даже ограничиваясь сферой философского знания (онтологией и гносеологией), отношение ильм – амаль в трудах аль-Кинди приближается к уже упомянутой универсальной парадигмы мышления арабского мира. Формализация познавательной активности в виде науки ('ильм одновременно обозначает знания в общем смысле и знания научное) открывает путь к совершенствованию (истикмаль) действия. Осмысление в контексте античной философской традиции праксису исламоцентричного мировоззрения способствовало развитию этико-социальных учений, первым из которых можно считать концепцию «добродетельного города» (аль-Мадина аль-Фадила) Абу Насра аль-Фараби.

Понятие ильм и амаль в философии аль-Фараби обозначают всю сложность отношений между отдельными философскими дисциплинами. Определяя «знания» в рамках логических категорий «представление» и «подтверждение» (тасаввур) и (тасдик), «Второй учитель» рассматривает 'ильм в контексте гносеологической проблематики (21, с. 387). Но любое знание имеет этический смысл: «Знание, которое является добродетелью ума (Низари), заключается в том, что душа получает уверенность в существовании сущего...» (21, с. 387). Философское же знания воплощается в познавательной философской рефлексии, целью которой является «уподобление Творцу настолько, насколько на это способен человек» (21, с. 392). Такое определение философии было известно уже аль-Кинди (22, с. 172). Необходимо отметить, что именно этическая направленность философского знания аль-Фараби (даже логика для «Второго учителя» была одним из «путей к счастью», ведь именно благодаря ей можно было получить «силу различия» (30, с. 225-226)) позволила ему рассмотреть религию в своеобразной парадигме синтеза античного философского наследия и традиционных исламских представлений о сущности религии.

«Религия (Милля) - это взгляды и действия, предписанные (мукаддара) и определенные (мукайада) теми условиями, которые завещал общине ее первый руководитель» (28, с. 41). Эти слова аль-Фараби из его труда «Книга религии», созданного после известных книг «Благотворительный город»

и «Гражданская политика» (30, с. 36-37), выступающих в качестве своеобразной методологической основы для определения самого понятия Милля (30, с. 37). Вместе с тем, «взгляды» и «действия» в качестве аспектов социального бытия характерны для каждого из городов-обществ (27, с. 129-130). Так, милла выступает регулятивной силой, которая функционально и субстанциально направляет «поступки... которые достигаются через конкретные, определенные и установленные в качестве обязательных формы (гйат) и навыки» (28, с. 101). «Взгляды» как эпистемологическо-гносеологическая составляющая общественных идеологий определяются степенью осмыслением счастья и уровнем выполнения определенных действий, соответствующих средствам достижения счастья, которое «должно быть конечной целью человека» (30, с. 88). Познавательные особенности философского мировоззрения выше мировоззрения религиозного (которое воспринимает только образы истины вместо самой истины), однако этически праксис философии и религии тождественны.

Исследование отношения «знание - действие» в философском наследии исламского мира позволяет утверждать, что эпистемология и праксиология суфизма, перипатетизма и традиционалистской мысли выступали в качестве взаимосвязанных отраслей познания. В рамках дихотомии «ильм-амаль» конечной задачей выступала истина, провозглашенная как в религиозном откровении, так и в естественном созерцании. «Действие» в качестве практического критерия знания позволяло уравновесить соотношение между разумом и учениями сакральных текстов, эксплицитно воплощаясь в категорию «вера» (иман). Исламских мыслителей эпохи средневековья - как «философов», так и представителей мистики и апологетики - интересовала проблема констатации знания в качестве исходного элемента практики, направленной на пользу индивида и общества. Если для последователей аристотелизма и неоплатонизма это знание раскрывалось в рационалистической метафизике и онтологии (см., например, «истинное учение», изложенное аль-Фараби в «Книге о взглядах жителей добродетельного города» (27, с. 25-112)). Для суфиев - в мистическом опыте, а для традиционалистов-юристов - нормативных постановлениях шариата, источником праксиса выступала осмысленная, принятая свободой воли религиозная этика. Нравственное учение религии теряло свое значение лишь в антиноминалистичных (ибаха) течениях суфизма и батинизма, где преимущество получало эзотерическое «знание», в то время как все отношения «ильм-амаль» интерпретировалось в иерархическом русле.

Литература:

1. Гиргас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – М.: Диля, 2006. – 914 с.

2. Смирнов А.В. История классической арабской философии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – No. 1 (42). – 2006. – С. 106-113.
3. Смысли Преславногo Корану українською мовою / Переклад М. Якубовича // Київська Русь. – Книга 9 (XVIII). – 7515. – С. 29-105.
4. Сорок хадісів ан-Нававі / Переклад з арабської, передмова та коментарі М. Якубовича. – Олександрія: Джамі'я табліг аль-іслям, 2006. – 32 с.
5. A History of Muslim Philosophy / Ed. M. Sharif. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. 1, 2.
6. Аль-'Аш'ари, Абу ль-Хасан. Макалят аль-іслямیین уа ихтіляф аль-мусаллін. – Аль-Кагіра: Мактаба ан-нагда аль-мисрійя, 1369/1950. – Т. 1, 2.
7. Аль-Багдади, Абу Мансур. Китаб аль-міяль уа н-нихаль. – Бейрут: Дар аль-Машрик, 1970. – 182 с.
8. Аль-Багавві, Мухи' с-Сунна. Му'аллім ат-Танзіл. – Ар-Рійад: Дар ат-Тайба, 1417/1997. – Т. 1-8.
9. Аль-Багдади, Джунайд. Раса'іл. – Аль-Кагіра: Бара'и уа Джада'и, 1988. – 88 с.
10. Аль-Газали, Абу Хамід. Мизан аль-'амаль. – Аль-Кагіра: Дар аль-ма'ариф бі-Миср, 1964. – 475 с.
11. Аль-Гауваміль уа ш-Шауваміль лі Абу Хайан ат-Тавхиди уа Мискавайг. – Аль-Кагіра: аль-Гійя аль-'амма лі-касур ас-сакафа, [Б. д.]. – 399 с.
12. Ибн 'Араби. Хилья аль-Абдаль уа ма йузгар 'ан-га аль-ма'риф уа ль-ахуаль / Рукопис Института вивчення східних культур Токийського університету. – Fol. 111r-112v. – 11 арк.
13. Ибн аль-Джаузи, Абу ль-Фарадж. Сауля аль-'акль 'аля ль-гаува / Рукопись библиотеки университета «аль-Азгар». – Mss. No. 3228/69928. – 11 арк.
14. Ибн Касир, Абу ль-Фида'. Тафсир аль-Кур'ан аль-'Азим. – Аль-Кагіра: Му'асаса Куртуба, 1421/2000. – Т. 1-15.
15. Ибн Рушд, Абу ль-Уалид. Аль-Кашф 'ан манагидж аль-адиля фі 'ака'ид аль-милля. – Бейрут: Марказ дарасат аль-вахда аль-'арабийя, 1998. – 217 с.
16. Ибн Таймийя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Китаб ар-радд 'аля ль-мантікийін. – Бейрут: Му'асаса ар-Рійат, 1426/2005. – 588 с.
17. Ибн Таймийя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Китаб ас-сафадийя. – [Б. м.], 1406. – Т. 1, 2.
18. Ибн Таймийя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Маджму' ль-Фатаува. – Бейрут: Дар аль-Уафа', 1426/2005. – Т. 1-37.

19. Ибн Сина, Абу 'Али. Китаб ан-Наджа. – Бейрут: Дар аль-'афак аль-джадида, 1982. – 343 с.
20. Ибн Хальдун. Шифа' ас-са'ил уа тагзиб аль-маса'ил. – Димашк: Дар аль-Фикр, 1996. – 232 с.
21. Аль Йасин, Джа'фар. Аль-Фараби фи худуд-ги уа русум-ги. – Бейрут: 'Алям аль-Кутуб, 1405/1985. – 687 с.
22. Аль-Кинди, Абу Йусуф. Раса'ил аль-фальсафийя // Тахкик Мухаммад 'Абд аль-Гади Абу Рида. – Аль-Кагира: Дар аль-фикр аль-'азми, 1369/1950. – Т.1. – 384 с.
23. Ан-Нашшар, Мустафа. Масадир аш-шаркийя ли ль-фальсафа аль-йунанийя. – Аль-Кагира: Дар Куба'а, 1998. – 224 с.
24. Ар-Рази, Фахр ад-Дин. Тафсир аль-Кабир. – Бейрут: Дар аль-Фикр, 1401/1981. – Т. 1-32.
25. Ат-Табари, Абу Джа'фар. Джами'у ль-байан 'ан таувиль аль-Кур'ан. – Аль-Кагира: Мактаба ибн Таймийя, [б. м.]. – Т. 1-16.
26. Ат-Таухиди, Абу Хайан. Мукаббасат. – Аль-Кувейт: Дар Са'ад Саббах, 1992. – 399 с.
27. Аль-Фараби, Абу Наср. Ара' агль аль-мадина аль-фадиля. – Бейрут: Дар аль-Машрик, 1995. – 167 с.
28. Аль-Фараби, Абу Наср. Китаб аль-милля уа нусус 'ухра. – Бейрут: Дар аль-Машрик, 1991. – 138 с.
29. Аль-Фараби, Абу Наср. Китаб тахсиль ас-са'ада. – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гиляль, 1995. – 101 с.
30. Аль-Фараби, Абу Наср. Рисала ат-танбиг 'аля сабил ас-са'ада. – 'Амман: Джами'а ль-Урдунийя, 1987. – 264 с.
31. Аль-Фауваль, Сяях Мустафа. Аль-Мадхаль ли-'ильм аль-иджтима' аль-ислями. – Аль-Кагира: Дар Гариб, 1420/2000. – 211 с.
32. Аш-Шафи'и, Мухаммад бин Идрис. Ар-Рисала. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийя, [Б. д.]. – 670 с.