

Рациональность религиозной веры как потенциальный источник интеллектуальной добродетели: опыт философской интерпретации мусульманского вероучения

И. С. Мавляутдинов¹, Л. Ш. Шафигуллина²

¹кандидат социологических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет. Россия, Казань. E-mail: ildarmav@yandex.ru

²кандидат педагогических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет. Россия, Казань. E-mail: liliyashamilovna@mail.ru

Аннотация. В статье осуществляется опыт современной герменевтической интерпретации мусульманского вероучения в аспекте присущей ему рациональности. Современную герменевтическую интерпретацию мусульманского вероучения следует расценивать в качестве необходимой составляющей осуществляемого сегодня проекта по обновлению философии. Проект, инициированный Джонардоном Ганери, получивший название «Манифест вновь нарождающейся философии», направлен на осуществление рождения «философии плюралистического реализма».

Предлагается авторское толкование понятий «мусульманское вероучение» и «рациональность мусульманского вероучения». Рациональность как характеристика мусульманского вероучения, его отражающая, над ним рефлексирующая и участвующая одновременно в реконструкции его понимания, рассматривается с позиций надления ее в структурах постнеклассической научной картины мира свойствами «гибкости», «открытости», «закрытости». Благодаря наличию атрибутов закрытого и открытого типов рациональности, обозначается диалектичность мусульманского вероучения, а значит, и плодотворность его рациональности.

Акцентируется внимание на обусловленности специфики рациональности мусульманского вероучения гибкостью смыслового содержания Корана. Отмечается, что гибкость обеспечивается диалектическим единством, когерентностью Мекканских и Мединских сур Корана, критический синтез которых осуществил Махмуд Мохаммед Таха.

Обосновывается, что именно миропонимание, а не мировоззрение, является основой теории интеллектуальных добродетелей (ТИД), благодаря чему допускается рассмотрение мусульманского вероучения с присущим ему рефлексивным миропониманием в качестве формообразующей основы теории интеллектуальных добродетелей. Подчеркивается, что рационально обусловленная приверженность середине в мусульманском вероучении и его интеллектуальная автономность должны рассматриваться как одни из основных его добродетелей. Делается вывод о том, что умеренная (в смысле «ограниченная мерой») рациональность ислама предполагает этико-правовую систему, обеспечивающую разумные действия, благодаря чему ислам обладает потенциалом к сохранению основ традиционных семьи/общества, подрываемых сегодня.

Ключевые слова: рациональность религиозной веры, эпистемология добродетелей, герменевтика религиозной сферы, мусульманское вероучение, рациональность мусульманского вероучения, Махмуд Мохаммед Таха, интеллектуальная добродетель, теория интеллектуальной добродетели (ТИД), понимание.

Постановка проблемы. Современным этапом генезиса аналитической философии является эпистемология добродетелей. Согласно познавательной парадигме эпистемологии добродетелей, «артикуляция ценностных интуиций в процессе познания» суть «индивидуальные ментальные состояния» [7, с. 6]. Относящаяся к разряду индивидуальных ментальных состояний рационально истолковываемая религиозная вера, следовательно, может дискутироваться в качестве объектно-предметного наполнения эпистемологии добродетелей.

Аномия, «сопровождающая» современное социокультурное развитие, актуализирует (в том числе) пересмотр идей и обнаружение новых, аутентичных и актуальных качеств религиозной веры, необходимость ее философски-аналитического переосмысления. Рациональность техно-научного свойства демонстрирует «безучастность науки в деле “морального улучшения человечества”» [15, с. 54], между тем как «после начала пандемии, по крайней мере, неуместно продолжать высказываться так, как это делалось до» [12, с. 3]. Сегодня все научные и философские исследования в той или иной степени подчинены новым – пандеми-

ческим реалиям. Любая научная (философская) концепция должна быть релевантной любой исторической эпохе – каждая историческая эпоха «должна» принимать действенные меры по сохранению научно-философских традиций, выработанных временем. В этом смысле рациональность религиозной веры, отрефлексированная в диалогическом контексте – постнеклассического этапа общенаучного развития и мусульманского вероучения, – способна явить пример важной результативности.

Диалогичность как атрибут постнеклассической научной парадигмы (как то: диалог науки/философии и религии/веры) способна обуславливать ее эволюцию, если не сказать более – революцию. Взаимодополнительность, когерентность иррационального и рационального, присущая религиозной вере, может являть собой важную аналитическую составляющую обозначенной диалогичности.

В рамках аналитической философии – одной из доминант современной философской мысли – философия религии характеризуется как герменевтика религиозной сферы, особенностью которой, по мнению В. К. Шохина, становится «не только экзегеза текстов, но и экзегеза самой экзегезы» [18, с. 104], то есть аналитическая интерпретация, толкование уже интерпретированного, истолкованного. В этой связи становится явственным недостаток аналитики рациональности, присущей мусульманскому вероучению, который зачастую путают (осознанно или не осознанно) с недостатком теоретического материала, что приводит к видимости рациональности, к ее плохому подобию – псевдорациональности, или, следуя терминологии Платона, к симулякру как копии копий. Стремление псевдорационализма¹ [3, с. 138] верховодить в современном российском обществе есть, помимо прочего, и свидетельство пока еще главенствующего положения в общественном сознании понимания религиозности как арефлексивной веры. В данной связи использование метафоры фронта как подвижной границы понятий звучит как требование оформления *pro publico bono* понятийных границ рефлексивной рациональной религиозной веры. В нашем случае будут обозначены интерпретационные авторские понятийные границы для мусульманского вероучения и присущей ему рациональности.

«Гибкость» является атрибутом постнеклассической научной рациональности. Сам термин «гибкая» рациональность употребил В. Н. Порус, давая свою оценку и интерпретируя разработки Стивена Тулмина в области философии науки и решения проблемы рациональности [10]. У Ст. Тулмина рациональность есть атрибутивное свойство человеческих действий и инициатив, при которых понятия и суждения, в них распространенные, подвержены критике и, соответственно, они сменяемы [14, с. 141]. Ведущей характеристикой при этом призвано выступать *понимание*, ибо «человек познаёт, но он также и осознаёт то, что он познаёт» [14, с. 23]. Понимание обуславливается некими стандартами, которые диктует конкретная социокультурная ситуация, что способствует его улучшению. Таким образом, допустима включенность как индивидуального, так и коллективного субъекта в познавательный процесс, что меняет суть рациональности, характеризуя ее как гибкий познавательный процесс.

Сущность «гибкой» рациональности заключается в раскрытии соотношения рационального и иррационального в познавательном процессе, а, значит, и в возможности предопределять *эволюцию в понимании религиозного вероучения в общем и мусульманского вероучения в частности*. Рассуждая в общем, следует особо отметить, что религиозный вариант ответов на актуальные социокультурные вопросы обладает уникальным, эксклюзивным достоинством: установкой на безусловное наступление ответственности за последствия собственного выбора. Частный ход рассуждений предполагает авторское истолкование конкретных понятий – «мусульманское вероучение» и «рациональность мусульманского вероучения». *Мусульманское вероучение* нами определяется как основанное на кораническом (теологическом/креационистском) толковании, предлагаемое исламом своим приверженцам, базис его – Коран и Сунна, постулирующие принципы вероубеждения (*акыйда*), нравственности (*ахляк*), законодательства (*шариат*). Шариат основывается на принципе поклонения Всевышнему и регламентирует отношения политического, социального и экономического характера между людьми. Важнейшими рациональными характеристиками человека, согласно мусульманскому вероучению, следует считать *веру* (или отношение к вере), *свободу* и *знание*.

¹ Псевдорационализм – попытка применить рациональную методологию к случайным фактам, к произвольному основанию, критически не осмысленным ситуациям при неспособности выявить действительные движущие силы, определяющие ход вещей социальных процессов.

Следуя герменевтической сути современных социогуманитарных наук, в качестве интерпретативной основы процесса формирования понятия «рациональность мусульманского вероучения» принимаем доводы К. Хюбнера и его ученика Г. Ленка², а также определение рациональности, предложенное Н. Решером. Представитель американской аналитической философии определяет существо рациональности следующим образом: это «разумное стремление к адекватным решениям – с использованием релевантной информации и убедительных принципов рассуждения при решении отвлеченных и практических проблем» [11, с. 38]. Как отмечает В. Н. Порус, критерии «успешности, практической полезности» у Н. Решера «являются как бы метакритериями рациональности» [9, с. 478].

Итак, *рациональность мусульманского вероучения* есть разумное стремление к адекватным решениям практических проблем с использованием убедительных принципов рассуждения, основанное на фикхе³ как кодексе глубокого понимания знания в исламе и обусловленное конкретной ситуацией, в которой находится человек/общество. Нами утверждается, что рациональность мусульманского вероучения и научно-философская рациональность идентичны, их критерии сопоставимы.

Концептуальной идеей системы мировоззрения в философии ислама постепенно стало такое понимание веры, при котором она основывается на рациональных доводах, знаниях, опыте и на аргументах, указывающих на истинность положений пусть и на уровне определенной вероятности. Такое рациональное понимание веры как с точки зрения общего теистического критического рационализма, так и с точки зрения исламской мысли, выраженной взглядами матуридитов, представляется достаточно обоснованным, соотносящимся с призывами основного первоисточника ислама – Корана – к размышлению и анализу, и соответствует общим подходам философии ислама и калама, разработанным в исламской истории и культуре.

В условиях современной обстановки глобализации/глобализма и информационного профицита общий вектор развития исламского мира должен быть направлен на приобретение знаний посредством *рационального понимания религиозных истин, изложенных в Коране.*

Рациональность мусульманского вероучения: от гибкости к глубокому пониманию как основе теории интеллектуальной добродетели (ТИД)

Аналитические способности, присущие человеку (субъекту), проявляются в способности осуществлять селекцию информации с точки зрения ее актуальности, тем самым человеческий интеллект можно сравнить с компьютерными алгоритмами, с одной основополагающей разницей между ними – специфическим человеческим качеством является *понимание*.

Становление гибкой рациональности, характеризующееся как процесс вероятностный, формируется с учетом целесообразности получения знания и проявляется *посредством эволюции понимания*. Таким образом, гибкое представление о рациональности направлено на более глубокое понимание возможностей познания, чем в случае простого соблюдения законов и правил логического мышления. Так как базой правил в исламе являются взаимосвязи Бог – Человек, а толкование предполагают взаимосвязи Бог – Вселенная и Человек – Вселенная, Коран может быть охарактеризован с позиции содержания в нем гибкой рациональности, наполнения его смыслом: 16 Мекканская Сура Ан-Нахль (араб. Пчелы) гласит: «Мы ниспослали тебе Писание для разъяснения всякой вещи» (Коран, 16:89), «А тебе Мы ниспослали Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано» (Коран, 16:44).

Рассмотрение вопросов соотношения разума и веры в исламе позволяет сделать вывод *о вариативном, относительном характере его рациональности.* Компильтивно-энциклопедическая направленность мусульманской науки ярко проявляется в форме многочисленных обобщений, комментариев и интерпретаций трудов Аристотеля, Порфирия, Птолемея и других античных авторов, осуществленных мусульманскими мыслителями. Как следствие, само понятие «знание» в рамках исламской культуры приобрело, во-первых, большую утилитарно-практическую, нежели теоретическую направленность, а во-вторых, для такого знания более

² Рациональность не может ограничиваться лишь сферой науки, она шире ее; необходимо не абсолютизировать рациональность, а расширять ее, перенося на другие области (миф и религию), не признавать правила и стандарты рациональности исторически неизменными.

³ Фикх (арабск., тур. «мусульманский кодекс; глубокое понимание, знание») – доктрина в исламе о правилах поведения мусульман, мусульманское право.

характерна. По этой причине для исламской философии характерно достаточно жесткое разделение наук на теоретические и практические: теоретические науки исследуют сущее в его автономности (объективной независимости) от человека, их целью выступает прямое постижение истины, которая всегда есть дочь своего времени (Ф. Бэкон). Практические же науки исследуют саму человеческую деятельность, направленную на сущее, их целью является достижение благ. В современной эпистемологии подобное разделение наук оформлено в *теорию интеллектуальных добродетелей (ТИД)* [6], восходящую корнями к этике Аристотеля, выделившего три подхода к обозначению добродетели – дианоэтическую добродетель (*добродетель ума*), *phronesis* (*практическую мудрость*) и *pous* (*понимание*). Именно *миропонимание*, а не *мировоззрение*, является основой ТИД, данное обстоятельство допускает рассмотрение мусульманского вероучения в качестве формирующей основы соответствующей теории интеллектуальных добродетелей. Важно отметить, что термин «миропонимание» в контексте мусульманского вероучения представляет собой не просто синоним рационализированного понятия «мировоззрение», в его основе находится религиозно-философская рефлексия.

Этика в качестве философского учения о морали нравственности оперирует понятием «правильная норма» поведения, норма эта обусловлена социальными особенностями, а значит, не может претендовать на всеобщность. «Добродетель» по Аристотелю, это «добротность», «дельность» и функциональная пригодность [4]. Книга VI «Никомаховой этики» посвящена интеллектуальным добродетелям. Сущность дианоэтической добродетели заключена в правильной деятельности теоретического разума, цель же правильной деятельности (или *итждихад* в понятийных формулировках мусульманского вероучения) может быть как теоретической, то есть отыскание истины ради нее самой, так и практической как установление нормы поведения. Аристотель в «Никомаховой этике» объясняет, что речь идет о совершенно особой сфере, при этом основной принцип остается тем же: «Следует избирать середину, избегая излишеств и недостатков. Середина соответствует правильному порядку» (Eth. Nic. 1106a22). Сущность интеллектуальной добродетели – в правильном сочетании желания и разума, рациональной и иррациональной частей души. Счастье – это и есть энергия, движение, действие, сила осуществления, «деятельность души по осуществлению добродетели». Таким образом, благодаря умеренности как атрибутивной черте мусульманского вероучения, оно может быть рассмотрено с позиций формирующей составляющей ТИД (в аристотелевском смысле формы как воплощенной сути).

Триада В. Дильтея, состоящая из *переживания – выражения – понимания*, распространенная на мусульманское вероучение, способна привести к тому, что *герменевтическая рациональность окажется атрибутом богословского мышления*, «в основании которого лежит этос⁴ религиозного переживания»; теология – это вообще не что иное, как особая форма рациональности. Как отмечает К. М. Антонов, отсюда проистекает и возможность введения понятия «диалектическая теология» в структуру эволюционирующей эпистемологии религиозной веры [2].

ТИД незаслуженно мало дискутируется в структурах отечественного социогуманитарного знания, однако она позволяет дать новое определение знания с акцентированием внимания на роли и заслуге субъекта в процессе познания. В англо-американской научной традиции ТИД выражена термином *virtue epistemology* (добродетельная эпистемология) [21].

Зададимся вопросом: что есть главная интеллектуальная добродетель? Возможно, это интеллектуальная автономность. Отвечающее современным требованиям исследование такой идеологической доктрины, как ислам, как раз и демонстрирует потенциал ее интеллектуальной автономности как публичной формы общественного сознания, обладающей собственной мировоззренческой базой и глубоко рациональной по своей сути, иначе говоря, мощной социальной доктрины. В этом своем качестве ислам способен интегрироваться в любое мультикультурное и поликонфессиональное пространство, стоять на страже традиционных семейных ценностей, отличаясь гибкостью и открытостью к реформам и переменам.

Рациональность, понимаемая как характеристика мусульманского вероучения, его отражающая, над ним рефлексирующая и участвующая одновременно в реконструкции его понимания, должна рассматриваться с позиций надления ее свойствами «открытости». Принимая во внимание специфику *рациональности* мусульманского вероучения, обусловленную

⁴ Этос – система ценностей и норм религии.

чрезвычайной гибкостью смыслового содержания Корана, следует констатировать наличие у него атрибутов неклассической, или открытой рациональности. Ведь один вектор учения направлен внутрь пространства своих возможностей, второй направлен вовне и предполагает специальную работу по взаимодействию с отличными от своей установками, а также с возможными взглядами на себя извне. Однако другие характеристики выдают в этом вероучении закрытый тип рациональности: закрытая рациональность в отличие от открытой «движется» в заданной системе целеориентиров и не способна к усовершенствованию и пересмотру своих исходных установок. *Таким образом, следует обозначить диалектичность мусульманского вероучения, а значит, и плодотворность его рациональности.* Плодотворность рациональности как раз и заключается в способности выхода за рамки закрытого рационального сознания, ограниченного лишь предпосылками соответствующей концепции, так обеспечивается максимальная развертываемость потенциала собственной позиции.

Интеллектуальному развитию, имманентному духовному совершенствованию личности может быть присуще как теистическое мышление, так и атеистическое («мышление, исходящее из желаний» – wishful thinking, как определяет его А. Плантинга) [18, с. 74]. При этом философское самоуглубление может становиться путем к религии, а может служить и стимулом к углублению самой религиозной жизни [2, с. 124]. Развитость отдельно взятого человека либо же народа в целом определяется приверженностью середине между двумя крайностями (как то: атеизм и теизм), сам же факт подобной приверженности благодаря этике, разработанной Аристотелем, стал атрибутом практического разума [18, с. 75]. Важно вспомнить, что П. Адо уповал на то, что современный человек может открыть для себя определенную этическую модель, предложенную античными философами, посредством «духовных упражнений» – термин, который применяет П. Адо для обозначения особой поведенческой культуры человека. Именно эта рационально обусловленная приверженность середине являет собой пример интеллектуальной добродетели, присущей человеку/обществу, которому не чужда «культура себя» (la culture de sua), то есть забота о себе посредством исправления, самопонимания/само-рефлексии, самопроверки⁵ [16].

Рациональность ислама как раз и заключена в его умеренности, в его осознании меры. Предписывая не сторониться мирского и отрицая аскетизм, благочестие ислам видит в умеренности, призывая человека преобразовать свое существование, руководствуясь принципами нравственности. Чтобы преуспеть, человеку нужно объединить моральное и материальное, а не становиться аскетом. Умеренность – важнейшая и необходимая функция регулирования доли рассудочного в разумном, ведь разум в отличие от рассудка касается не только отношения человека с миром (метафизика), но и отношения человека с человеком (этика, право). Рациональное действие – это действие, предварительно продуманное и основанное на расчете, но не обязательно учитывающее все возможные этико-правовые последствия. Разумное действие – это рациональное действие, учитывающее все возможные последствия и интересы других людей. Умеренная (в смысле «ограниченная мерой») рациональность ислама как раз и предполагает этико-правовую систему, обеспечивающую разумные действия.

В. Н. Порус отмечает, что культура без рациональности или с недоразвитой рациональностью подобна умалишенному, культура же, в которой рациональность вытесняет и подменяет собой все или многие иные человеческие ценности, подобна умирающему от жажды [9]. Ровно так же чувства без работы разума малоэффективны, а разум без чувств зачастую становится бесчеловечен, то есть необходима приверженность середине. *Отчетливое понимание данного обстоятельства и последующая убежденность в нем сами по себе являются интеллектуальной добродетелью.* Причем важно не просто быть убежденным, недостаточно только верить в то, что знаешь, нужно действовать, переводя идеи в ценностный план. При любом процессе планирования, однако, не следует упускать из внимания теорему Томаса (определение дано Р. Мертоном). Суть этой теоремы в следующем: в человеческом поведении последствия определяются не реальностью, а мнением человека о ней. Или по точной формулировке У. А. Томас и Д. Томас – «если люди считают ситуации реальными, ситуации оказываются реальными по последствиям» [20]. Таким образом, согласно данной теореме, пророчества имеют свойства самоисполняться, они могут стать причинами происходящих событий.

⁵ М. Фуко не считал понятие «культура себя» завершенным и законченным, данное понятие имеет характеристики фронта – подвижной границы.

Махмуд Мохаммед Таха об интерпретировании и понимании («второе» послание Корана)

Диалектичность как один из главных аспектов гибкой рациональности в контексте философского анализа рациональности мусульманского вероучения проявляется когерентным соотношением иррационального и рационального содержания Корана – священного писания, фундаментализирующего это учение и предназначенного не отдельному человеку, а всем людям, а значит, имеющего общественное значение [8, с. 102].

Знаниям, как одной из важнейших характеристик человека, согласно мусульманскому вероучению, особую роль отводили и отводят мусульманские реформаторы-модернисты, в числе которых Махмуд Мохаммед Таха (1909–1985 гг.) – мыслитель и общественный деятель из Судана, вошедший в историю исламской мысли как виднейший представитель «левого крыла» в модернистской онтологии ислама, представляющего мир единым и социализированным. С нашей точки зрения, он осуществил *критический синтез диалектического комплекса* Мекканских и Мединских сур Корана [19]. М. Таха был казнен по причине вероотступничества, 18 января 2020 г. исполнилось 35 лет с момента этого события. Хотя сам М. Таха категорически не принимал джихад в его ортодоксальном понимании, его жизнь и смерть подтверждает известный хадит: «Наилучший джихад – это сказать тирану правду в лицо».

Деятельность исламских интеллектуалов, к числу которых, помимо М. Таха, можно для примера также причислить Мухаммада Икбала и аль-Алвани Таха Джабира была направлена на совмещение традиционных ценностей ислама с принципами и категориальными понятиями социокультурной действительности. Его научная деятельность и ученые труды важны еще и потому, что этот исламский мыслитель являлся сторонником рационального интерпретирования коранических знаний во имя достижения благих социокультурных и политических целей.

М. Таха делает акцент на умственных способностях человека, на возможности рассудка *интерпретировать и понимать* по-своему. Мединские суры Корана, которые М. Таха назвал «первое послание ислама», с его точки зрения, были приспособлены только под нужды мусульманских обществ (уммы) VII века и не имеют безвременной ценности. Их законы, нарушающие ценности равенства, человеческой свободы и достоинства, не актуальны в XX веке. Суры Мекканские – «второе послание ислама», по его мнению, должны стать основой законодательства современного общества, так как содержат именно основные религиозные принципы, актуальные и сегодня: идеи о правовом равенстве, равенстве полов и мусульман с немусульманами.

Появление своего обновленца-реформатора у каждого столетия есть константная установка ислама, изложенная в одном из хадисов пророка Мухаммеда – хадиса о муджаддиде: «Поистине, Аллах будет посылать для этой общины каждые сто лет того, кто будет возрождать для них их религию!» Ни в коей мере не претендуя на обозначение М. Таха как муджаддиде, приводим его жизнедеятельность в качестве примера заботы Всевышнего о перманентном прибавлении истинных служителей ислама для нужд своего народа и своего времени. Благословением свыше следует считать появление исламских интеллектуалов с присущей им миссией по переформатированию религиозных истин сообразно велениям времени при обязательном сохранении их глубинного содержания.

Согласно доводам М. Таха, мединский ислам есть конкретно-историческое приложение мекканского ислама – подлинного, с точки зрения этого мыслителя. Почему именно мекканский ислам – «второе послание ислама» – характеризуется качествами ислама подлинного? М. Таха говорит о том, что именно мекканский ислам характеризуется направленностью во все времена и адресован он всем народам и странам. Именно его установки являются эталонными с точки зрения вечности Корана.

В условиях глобализации, носящей в целом объективный естественный характер, и глобализма, искусственной по своей сути идеи «права силы», а не «силы права», навязывания ценностей социокультурного свойства и экономического властвования транскорпораций, ислам становится интегрирующей силой, активизирующей свое влияние на социально-политические и культурные процессы. Обладая способностью ассимилировать другие культуры, либо интегрироваться с ними, сохраняя при этом свою самобытность, ислам сохраняет структуру традиционного общества, а его идеология, базирующаяся на рационалистической концепции континуума Разума-Веры, является предпосылкой совершенствования, а также реформирования гражданских структур в обществах исламского мира.

Заключение. Резюмируя, отметим, что заключением любого процесса интерпретирования становится формирование некоего нового интерпретативного проблемного поля, пространства проблем, чем иллюстрируется перманентный характер познавательной деятельности и бесконечность интерпретации. Решение проблем подобной интерпретативной природы предполагает синтезирование смежных научных/когнитивных областей, а также объективацию неявного, личностного знания, обусловливаемого личным опытом субъекта познания, и транзит этого знания из подсознания субъекта в области личного и общественного сознания. Осуществление всего этого останется невозможным без рационального усилия, которому, по обоснованию К. Баффиони, в структурах исламской философии соответствует понятие итджихад [5, с. 7]. Дальнейшее же аналитическое развертывание рациональных усилий способствует оформлению исламской философии (сегодня пока еще имеющей статус, неподобающий ее потенциалу) в автономную мыслительную конструкцию.

Ислам может и должен рассматриваться сегодня как пример объединения философского и религиозного типов миропознания/миропонимания, представляя собой универсальную методологию раскрытия сути вещей и явления, поиска присутствия Бога. Уникальность ислама заключается в когерентности философского (рационального) и религиозного подходов, при котором откровение, данное в Коране, легко уточняется и конкретизируется как примерами из жизни пророка, так и последовательными умозрениями философов. Только при системном формировании полноты наших знаний, невозможной без существеннейшего пласта религиозной их составляющей, следует ожидать успехов в теоретическом осмыслении, методическом обеспечении и практической реализации гармоничных принципов социокультурного устойчивого развития. Благодаря диалектике открытости и закрытости рациональности ислама, *в мусульманской умме, в отличие от западного социума, проблема смысла жизни никогда не превращалась в личностную и общественную трагедию. Ислам обеспечивает устойчивость системы ценностных критериев, не допуская кризиса личности благодаря сочетанию изучения своих возможностей с анализом установок, отличных от своих.* Именно в этой устойчивости ислама многие новообращенные (в том числе и европейцы), принимающие ислам, видят выход из духовного кризиса. На фоне разрушения традиционных ценностей – распада института семьи, расширения практики однополых браков, экспансии гомосексуального стиля жизни – для многих слоев западного общества традиционные исламские нормы становятся все более понятными и привлекательными.

Безоговорочно согласимся с замыслом Д. Ганери: ближайшее будущее философии заключается в «освобождении от колониального интеллектуального рабства» (*читай: от доминирования западной философии*). Западная философия – «только лишь одна из философских традиций <...> философия должна включать в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира, чтобы обрести свой полноценный смысл» [13, с. 35, 38].

Список литературы

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. : Степной ветер, 2005. 448 с.
2. Антонов К. М. Этосы религии и формы рациональности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 95–135. URL: <http://www.religion.ganepa.ru/?q=ru/node/841> (дата обращения: 25.10.2021).
3. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 2. Теория и методология : словарь. Новосибирск, Сибирский хронограф, 1998. 600 с.
4. Гусейнов А. А. Никомахова этика // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ. науч. фонд; предс. науч.-ред. совета В. С. Стёпин, зам. предс. А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. М. : 2010. Т. 1–4. 2816 с. URL: http://enc.biblioclub.ru/Termin/173338_Aristotel (дата обращения: 09.10.2021).
5. Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. М. : Языки славянских культур, 2012. 128 с.
6. Каримов А. Р., Казакова В. А. Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2014. № 5. С. 155–162.
7. Касавин И. Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 6–19.
8. Насыров И. Р. Откровения в исламе // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 99–109.
9. Порус В. Н. Рациональность, наука, культура. М. : Ун-т российской академии образования, 2002. 352 с. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt> (дата обращения: 20.10.2021).

10. Порус В. Н. Парадоксальная рациональность // Рациональность на перепутье : в 2-х кн. Кн. 1 / отв. ред. В. А. Лекторский. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. 368 с.
11. Решер Н. Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 35–54.
12. Словарь эпохи пандемии // Синий диван : философско-теоретический журнал / под ред. Е. Петровской. М. : ТРИ КВАДРАТА, 2020. Вып. 24. 328 с.
13. Степанянц М. Т. Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта // Философские науки. 2018. № 6. С. 33–51.
14. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М. : Прогресс, 1984. 328 с.
15. Тухватуллина Л. А. О мнимом противоречии в научной рациональности // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 51–55.
16. Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981–1982 уч. г. СПб. : Наука, 2007. 677 с.
17. Швырёв В. С. Рациональность в современной культуре // Общественные науки и современность. 1992. № 1. С. 106–115.
18. Шохин В. К. Философская теология: дизайнерские фасеты. М. : ИФ РАН, 2016. 147 с.
19. Abdullahi Ahmed An-Na'im Mahmud Muhammad Taha Second Message of Islam. Syracuse University Press, 1996. 190 p.
20. Merton Robert K. The Thomas Theorem and the Matthew Effect // Social Forces. 1995. December. Vol. 74. Is. 2. Pp. 379–424.
21. Sosa E. A virtue epistemology. Apt belief and reflective knowledge. Oxford : Clarendon Press, 2007. Vol. I. 164 p.

Rationality of Religious Faith as a potential source intellectual virtue: the experience of philosophical interpretation of the Muslim creed

I. S. Mavlyautdinov¹, L. S. Shafigullina²

¹PhD in Sociological Sciences, associate professor, Kazan (Volga Region) Federal University.
Russia, Kazan. E-mail: ildarmav@yandex.ru

²PhD in Pedagogical Sciences, associate professor, Kazan (Volga Region) Federal University.
Russia, Kazan. E-mail: liliyashamilovna@mail.ru

Abstract. The article presents the experience of modern hermeneutical interpretation of the Muslim creed in the aspect of its inherent rationality. The modern hermeneutical interpretation of the Muslim creed should be regarded as a necessary component of the ongoing project for the renewal of philosophy. The project initiated by Jonardon Ganeri, called the Manifesto of a Newly Emerging Philosophy, is aimed at realizing the birth of the "philosophy of pluralistic realism".

The author's interpretation of the concepts of "Muslim doctrine" and "rationality of Muslim doctrine" is proposed. Rationality as a characteristic of the Muslim creed, reflecting it, reflecting on it and participating simultaneously in the reconstruction of its understanding, is considered from the standpoint of endowing it with the properties of "flexibility", "openness", "closeness" in the structures of the post-non-classical scientific picture of the world. Due to the presence of attributes of closed and open types of rationality, the dialectic of the Muslim creed is indicated, and, therefore, the fruitfulness of its rationality.

Attention is focused on the conditionality of the specifics of the rationality of the Muslim creed by the flexibility of the semantic content of the Koran. It is noted that flexibility is provided by dialectical unity, coherence of the Meccan and Medina surahs of the Quran, the critical synthesis of which was carried out by Mahmoud Mohammed Taha.

It is proved that it is the worldview, and not the worldview, that is the basis of the theory of intellectual virtues (TIV), which makes it possible to consider the Muslim creed with its inherent reflexive worldview as the formative basis of the theory of intellectual virtues. It is emphasized that rationally conditioned adherence to the middle in the Muslim creed and its intellectual autonomy should be considered as one of its main virtues. It is concluded that the moderate (in the sense of "limited measure") rationality of Islam presupposes an ethical and legal system that ensures reasonable actions, thanks to which Islam has the potential to preserve the foundations of the traditional family/society that are being undermined today.

Keywords: rationality of religious faith, epistemology of virtues, hermeneutics of the religious sphere, Muslim doctrine, rationality of Muslim doctrine, Mahmoud Mohammed Taha, intellectual virtue, theory of intellectual virtue (TIV), understanding.

References

1. Ado P. *Duhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual exercises and ancient philosophy]. M.; SPb. Stepnoy veter (Steppe Wind). 2005. 448 p.
2. Antonov K. M. *Etosy religii i formy racional'nosti* [Ethos of religion and forms of rationality] // *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* – State, religion, church in Russia and abroad. 2015. No. 1 (33). Pp. 95–135. Available at: <http://www.religion.ranepa.ru/?q=ru/node/841> (date accessed: 10/25/2021).
3. Ahiezer A. S. *Rossiya: kritika istoricheskogo opyta (sociokul'turnaya dinamika Rossii). T. 2. Teoriya i metodologiya : slovar'* [Russia: criticism of historical experience (socio-cultural dynamics of Russia). Vol. 2. Theory and methodology : dictionary]. Novosibirsk. Siberian Chronograph. 1998. 600 p.
4. Gusejnov A. A. *Nikomahova etika* [Nikomakh ethics] // *Novaya filosofskaya enciklopediya* – New Philosophical Encyclopedia / Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; National Societies. scientific foundation; pres. scientific-ed. council V. S. Stepin, deputy chairman A. A. Huseynov, G. Yu. Semigin, scient. secr. A. P. Ogurtsov. M. 2010. Vol. 1-4. 2816 p. Available at: http://enc.biblioclub.ru/Termin/173338_Aristotel (date accessed: 09.10.2021).
5. *Islamskaya filosofiya i filosofskoe islamovedenie: Perspektivy razvitiya* – Islamic philosophy and Philosophical Islamic studies: Prospects for development. M. Languages of Slavic Cultures. 2012. 128 p.
6. Karimov A. R., Kazakova V. A. *Teoriya intellektual'nyh dobrodetelej i sovremennoe obrazovanie* [Theory of intellectual virtues and modern education] // *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* – Herald of Nizhny Novgorod University n. a. N. I. Lobachevsky. 2014. No. 5. Pp. 155–162.
7. Kasavin I. T. *Epistemologiya dobrodetelej: k sorokaletiyu povorota v analiticheskoy filosofii* [Epistemology of virtues: towards the fortieth anniversary of the turn in analytical philosophy] // *Epistemologiya i filosofiya nauki* – Epistemology and Philosophy of Science. 2019. Vol. 56. No. 3. Pp. 6–19.
8. Nasyrov I. R. *Otkroveniye v islame* [Revelations in Islam] // *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* – Philosophy of Religion: analytical studies. 2018. Vol. 2. No. 2. Pp. 99–109.
9. Porus V. N. *Racional'nost', nauka, kul'tura*. [Rationality, science, culture]. M. Unstitute of the Russian Academy of Education. 2002. 352 p. Available at: <http://lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt> (date accessed: 10/20/2021).
10. Porus V. N. *Paradoksal'naya racional'nost'* [Paradoxical rationality] // *Racional'nost' na pereput'e : v 2-h kn. Kn. 1* – Rationality at the crossroads : in 2 books. Book 1 / rel. ed. V. A. Lektorsky. M. Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN). 1999. 368 p.
11. Resher N. *Granicy kognitivnogo relyativizma* [The boundaries of cognitive relativism] // *Voprosy filosofii* – Questions of philosophy. 1997. No. 7. Pp. 35–54.
12. *Slovar' epohi pandemii* – Dictionary of the pandemic era // *Blue sofa : philosophical and theoretical journal* / edited by E. Petrovskaya. M. TRI KVADRATA (THREE SQUARES). 2020. Is. 24. 328 p.
13. Stepanyanc M. T. *Atlas racional'nosti: problemy i metody realizacii proekta* [Atlas of rationality: problems and methods of project implementation] // *Filosofskie nauki* – Philosophical Sciences. 2018. No. 6. Pp. 33–51.
14. Tulmin St. *CHelovecheskoe ponimanie* [Human understanding]. M. Progress. 1984. 328 p.
15. Tuhvatullina L. A. *O mnimom protivorechii v nauchnoj racional'nosti* [On the imaginary contradiction in scientific rationality] // *Epistemologiya i filosofiya nauki* – Epistemology and philosophy of science. 2019. Vol. 56. No. 3. Pp. 51–55.
16. Foucault M. *Germenevtika sub'ekta : kurs lekcij, pročitannyh v Kolledzh de Frans v 1981–1982 uch. g.* [Hermeneutics of the subject : a course of lectures delivered at the College de France in 1981-1982]. SPb. Nauka (Science). 2007. 677 p.
17. Shvyryov V. S. *Racional'nost' v sovremennoj kul'ture* [Rationality in modern culture] // *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* – Social sciences and modernity. 1992. No. 1. Pp. 106–115.
18. Shohin V. K. *Filosofskaya teologiya: dizajnerskie fasety* [Philosophical theology: design facets]. M. IF RAS. 2016. 147 p.
19. Abdullahi Ahmed An-Na'im Mahmud Muhammad Taha *Second Message of Islam*. Syracuse University Press, 1996. 190 p.
20. Merton Robert K. The Thomas Theorem and the Matthew Effect // *Social Forces*. 1995. December. Vol. 74. Is. 2. Pp. 379–424.
21. Sosa E. *A virtue epistemology. Apt belief and reflective knowledge*. Oxford : Clarendon Press, 2007. Vol. I. 164 p.