

Экзистенциально-онтологические аспекты коранического понятия Всеединства (Tawhid)

Л. Н. Латыпов

кандидат филологических наук, доцент, проректор по внешним связям,
Казанский (Приволжский) федеральный университет.
Россия, г. Казань. ORCID: 0000-0002-3525-6087. E-mail: latypov_1955@bk.ru

Аннотация: Статья посвящена осмыслению понятия целого в его предельно абстрактной форме – всеединству бытия. В качестве подобной рефлексивной модели в настоящем исследовании выступает Священный Коран – религиозно-философская попытка мышления бытия как неразрывного единства и связи всех элементов, подчиняющихся универсальному закону. Бытие не является всего лишь абстракцией, порожденной спекулятивным мышлением, напротив, само бытие рассматривается через призму онто-экзистенциального подхода, который помогает понять сам смысл универсального закона. Единой всеобъемлющей силой бытия, задающей ему не только качества неразрывности, целостности, но и наполняющей его метафизическим единством через феномен присутствия, согласно вероучению Корана, является Творец. Исламская философия развивает античные представления о космосе и логосе, но артикулирует его через категорию Tawhid – всеединство, которое наполнено экзистенциальным содержанием: каждый человек представляет собой не только абстрактное бытие, но имеет определенную цель своего наличного бытия – смысл своей жизни. Целью (начальной и конечной) наполнено все бытие, таким образом, в исламской философии достигается понимание бытия как целого, наполненного экзистенциальным смыслом. В результате абстрактное Tawhid, при осознании человеком себя как неотъемлемой части мироздания, через трансцендентальное единство с Творцом посредством веры, становится конкретным Diin – осознанным исполнением своей личной миссии. Отсюда происходит формирование личной ответственности и морали человека не только как конкретного носителя и исполнителя божественной воли, согласно философии ислама, но и как уникального существа, неповторимого и особенного. Экзистенциальная мысль не только проходит через всю исламскую философию, но и является ее гордиевым узлом – ключом к ее пониманию.

Ключевые слова: единство, Diin, личность, ислам, логос.

Ключевой вопрос философии и, в частности, экзистенциально-онтологической философии – вопрос сущностно-бытийного Всеединства [30, с. 443]. К классическим представителям экзистенциально-онтологической философии необходимо отнести, в первую очередь, С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, А. Камю, также М. Хайдеггера, К. Ясперса и других. Представители данного философского направления провозглашают уникальность и ценность человеческого бытия, определяя его как иррациональное, а значит, невозможное к рациональному осмыслению. Экзистенциалисты фокусируют свое внимание на вопросах широкого теоретического характера. Практически все вопросы философского мышления и, в частности, поиска ответа на ту или иную проблему экзистенциально-онтологического свойства неизбежно приводят к необходимости осмысления феномена целостности пространства мироздания. «Принцип всеединства... является принципом философской классики вообще» [16, с. 119]. Западные экзистенциалисты лишь частично касались в своих рассуждениях вопросов анализа религии, рассматривая данный феномен исключительно в ключе обращения к личной человеческой экзистенции и ее содержанию. В статье будет сделана попытка показать понимание вопроса всеединства, всеобщности с точки зрения вероучения ислама, основополагающей книгой которого является Священный Коран. С опорой на принципы, провозглашенные представителями экзистенциально-онтологического философского направления, мы предпримем попытку анализа основных положений исламской религии, раскрывающих сущностные аспекты бытия человека в мире, его всеединстве с окружающим пространством. В отечественной и зарубежной научной литературе на настоящий момент нет исследований, посвященных данному вопросу, в связи с чем работа представляется крайне актуальной с позиции научного сообщества.

Известно, что классическая философия имеет своим началом философию древнегреческого мыслителя Фалеса Милетского, который первым поставил вопрос о Едином с философской точки зрения [13, с. 37]. Впоследствии Гераклит обозначил дальнейший путь осмысле-

ния понятия Всеединства, указав на единство Разума и Мироздания [26, с. 199]. Безусловно, древнегреческая философия заложила основы философского мышления (промысливания) проблемы Всеединства. «В греческой философии единое рассматривалось не только и не столько как нечто наличное, сколько в качестве своего рода высшего принципа – всеобъемлющего и всеохватывающего» [14, с. 36].

Учение древних греков о единстве, части и целом, природе и человеке, «Космосе» и «Логосе» нашло продолжение в философии ислама – в осмыслении вопроса Всеединства (“Tawhid”) уже в строго монотеистическом контексте ниспосланного Единым Всевышним священного писания – Корана. Краеугольным камнем учения Священного Корана является философия Всеединства (“Tawhid”), которая является действенным инструментом для экзистенциального философского осознания истинного места человека в мироздании и так называемого «смысла жизни» человека. С экзистенциально-онтологической точки зрения исламское вероучение о “Tawhid” конечной целью имеет формирование в сознании человека стойкого знания о едином Всевышнем и заданной Господом к выполнению отдельным человеком его личной «миссии» в жизни, когерентной единому пространству исполнения мириад «миссий» объектов мироздания.

Согласно вероучению ислама когерентность качественных и содержательных черт осознанного мировоззрения и образа жизни (актов экзистенциализации бытия согласно указанию Всевышнего) концентрируется в точке единого акта исполнения воли и закона Единого Всевышнего в едином пространстве мироздания. «Вопрос Единства Божественного Принципа и соответственно единства Природы имеет особую важность в Исламе, где идея Единства (al-tawhid) превалирует над всеми остальными и остается на всех уровнях Исламской цивилизации самым базовым принципом, от которого зависят все остальные» [37, р. 4].

Отправной точкой дидактического «разъяснительного» дискурса Корана является обучение человека целостному восприятию мироздания. «Мир есть целое, единство всего: просто все взятое в целом, без исключения» [2, с. 37]. Кораническая дидактика «уроков» познания мира и места человека в нем холистична, поскольку «преподаваемый предмет» целостен по своей разумной сути. Отметим, что междисциплинарный характер современной науки, а ранее науки исламского мира, таков именно в силу непреклонной истины синергетической целостности (холистичности) изучаемого объекта.

Исламская парадигма постижения понятия Всеединства включает несколько тесно переплетенных между собой когнитивных принципиальных моментов:

- Единый Бог.
- Единый сущностно-бытийный закон Всевышнего.
- Единое созданное Всевышним мироздание.
- Целостность человека-личности как исполнителя воли Всевышнего.

Понятие «Бог» самое всеобъемлющее понятие в вероучении ислама. Реальность Всевышнего принимается за аксиому, поскольку, несмотря на трансцендентность Всевышнего, его можно промыслить разумом, раскрывая истину «знамений» Всевышнего. «Согласно платоническому и неоплатоническому реализму, чем более универсальна идея, тем больше ее реальность, тем больше ее причинная сила, и тем больше ее ценность» [34, р. 301]. Не случайно в исламе понятие Всевышнего Господа передается словом “Rabb” – «всеобъемлющий термин, означающий Создателя, Кормильца, Опору, Защитника и Ментора» [33, р. 1]. В Коране понятие Творца и Законодателя существования мироздания передается словосочетанием «Rabb- “Alaamiin”. При этом обращает на себя внимание, что слова “Alaamiin” (сотворенное Господом мироздание) и “Ilm” (знание) являются однокорневыми (корень “Alama”), что указывает на «Всевышний Разум» как абсолютное соединяющее, цементирующее в единое целое весь тварный мир. В вероучении ислама именно понятие «Всевышний Разум» является ключом к пониманию мира.

Если понятие «Всевышнего Разума» в классической философии обозначается словом «Логос», то в вероучении ислама оно гетерогенно и передается различными сигнификативными оттенками нескольких коранических слов: ‘Аклъ, Хакк, ‘Илм, Калам, – а также отражено в «Прекрасных именах Аллаха»: «Аль-‘Алиму» (Всезнающий), «Аль-Хакиму» (Мудрый), «Аль-Хакку» (Истинный), «Аль-Хабиру» (сведущий), «Ар-Рашиду» (Направляющий на Прямой путь). Отметим, что при экзистенциально-онтологическом анализе выявляется богатая семантическая глубина коранического вокабуляра, отражающаяся в полиморфизме номинации ключевых понятий вероучения. Наглядным примером является попытка передать суть Все-

вышнего в аятах («знамениях») Священного Корана. Так, сущностно-бытийные проявления воли Всевышнего в процессе экзистенции мироздания вербализируются в виде девяноста девяти “Asma Allah ul Husna”. Так называемые «Прекрасные имена Аллаха» (“Asma Allah ul Husna”) представляют собой антропоморфную попытку передать суть Всевышнего.

«У Аллаха – самые прекрасные имена. Посему взывайте к Нему посредством их» (Коран, 7: 180, пер. Кулиев).

В силу трансцендентности Бога каждое из девяноста девяти сущностных определений Всевышнего метафизично и антропно лишь вербально. «Атрибуты Божьи у фалсафа сочетают в себе качества коранического Бога, аристотелевского Перводвигателя и неоплатоновского Единого» [9, с. 399].

В определенном смысле “Asma Allah ul Husna” является для человека, ищущего единственно верный путь жизни, также и аксиологическим маяком для верной экзистенциализации бытия. Человек, максимально верно исполняющий свою жизнь согласно указанию Всевышнего, зовется “Muhsin”. Слово muhsin однокорневое со словом husna, входящим в кораническое сочетание “Asma Allah ul Husna”. Таким образом, целостность является модальным качеством Мухсина. Людей, достигших духовного совершенства, также именуют «святыми». Это немногочисленные представители человеческого рода, достигшие интеллектуальными и духовными практиками максимально возможного слияния с Божьей духовной тотальностью. Люди, сущностно и экзистенциально ставшие частью этой тотальности, исполняя волю Творца, проникаются истиной слова Божьего («Логосом»), обретают Божественного свойства свободу, к чему и призывал столь почитаемый в исламе Иисус Христос. По словам древнеиндийского мыслителя Шанкара, «освобождения можно добиться только посредством осознания тождества индивидуального духа со всемирным Духом» [28, с. 16]. Любое экзистенциальное тождество возможно лишь в гармоничном взаимоотношении части и целого.

Экзистенциально-онтологическая цель учения Корана – создать в сознании человека сущностный контент понимания себя как неотъемлемой части единого мироздания, созданного единым Творцом и существующего согласно единому закону мироздания, созданному Господом. В традиционной терминологии вероучения ислама это и составляет ядро понятия “Diin” («Вера»). Слово “Diin” богато в полисемантических сигнификациях. С точки зрения экзистенциально-онтологического анализа понятия “Tawhid”, автор книги «Пролегомены к метафизике ислама» профессор Аль-Аттас редуцирует значения слова “Diin” до четырех сигнификаций: 1) долг (indebtedness), 2) покорность (submissiveness), 3) законодательная сила (judicious power), 4) естественная склонность (natural inclination) [32, р. 42]. Собственно, существование человека в едином пространстве “Tawhid”, его религиозное сознание и соответствующие действия можно обозначить как “Diin”: осознанное исполнение в пространстве единого мироздания экзистенциальной «миссии», возложенной Всевышним на человека.

Абсолютный разум Всевышнего и Божественная идеология развития («логистика») пронизывают все мироздание. «Идея, обладающая бытием, есть природа» [5, с. 424]. Вера, основанная на осознании естественной «правды жизни», именуется в исламе “Diin al-Fitra”: «Обрати же свой лик к религии с верностью (lid-Diini haniifa. – Л. Н.) по установлению Аллаха, которое он предписал людям (fitratallahillatii fataran-naasa. – Л. Н.)» (Коран, 30:30, пер. Османов).

Поскольку кораническое послание адресовано людям с различным уровнем развития мышления, структура объяснений в Священном Коране проста и основывается на очевидных фактах жизни мироздания. Понятие “fitr” в своей полисемантике имеет одним из основных значений индигенное внутреннее ощущение единства человека с мирозданием и Всевышним [36, р. 45].

В этом плане Священный Коран является уникальной, последовательной «инструкцией» по формированию естественного (fitr) холистического сознания человека для постижения, предначертанного Всевышним «верного пути» (Siraat al-Mustakiim), ведущего к выполнению возложенной Всевышним для человека индивидуальной «миссии»: «Коран – истинное руководство для людей, разъяснение прямого пути и различение (между истиной и ложью. – Л. Н.)» (2:185, пер. Османов)

По словам Пьера Тейяра де Шардена, «ткань универсума соответствует одному облику – структурно она образует целое», тем самым возможно «открыть в исключительном всеобщем» [23, с. 47]. Согласно вероучению ислама, человек должен осознанно строить свою жизнь как неотъемлемую часть жизни всего мироздания, которое задумано Творцом как единое взаимосвязанное целое.

Великий исламский мыслитель Мавлана Джалал ад-Дин Руми отмечает приоритетную необходимость познания «Разума Всеобщего», сравнивая Всевышнего и мироздание с рисовальщиком и рисунком [21, с. 167]. В гармонии экзистенции мироздания отражается творческий разумный замысел Творца Всевышнего, вызывающий у человека, познающего благоговейный трепет, счастье познания Божественной истины осмысленности Мироздания, а не страх перед Всевышним. Вселенная – «некое сингулярное единство, обладающее присущим ей смыслом-логосом (logos)» [18, с. 142]. Соответственно, познание мироздания возможно и умозрительно, используя логические методы мышления. Так, указывающая на эквивалентность массы и энергии формула Альберта Эйнштейна $E = MC^2$ «была выведена чисто логическими построениями» [31, с. 699].

Любое умозаключение в своей чистоте логики формы и содержания универсально, поскольку, при безукоризненной безошибочности логических рассуждений, неизбежно должно привести к истине «Логоса». Экзистенциальная философия ислама является естественной частью общечеловеческой философии. Классическая философия представляет собой сочетание индуктивного и дедуктивного методов умозаключений. «С одной стороны, чистая дедукция дает систему метафизических определений, представляющих общие способы понимания вещей; с другой стороны, индукция, идя своим путем, дает фактический материал» [29, с. 212]. Следуя дедуктивной логике, от общего к частностям, Священный Коран, возвещая всемогущество Творца, помещает человека, как единицу-индивида и «Божью тварь», в пространство задуманного и созданного Всевышним мироздания. Чтобы человек мог осмыслить свое положение в мире, Всевышний в своем кораническом послании описывает индуктивно, от частного к общему, экзистенциальные элементы синергии взаимодействий по исполнению всеми «Божьими тварями» единой воли единого Всевышнего. Тем самым, как «метод раскрытия знания», понятие “Tawhid” в вероучении ислама используется в единстве эмпирических и умозрительных, индуктивных и дедуктивных, а также других методов поиска истины [32, р. 3]. «Таухид» – «Божественное единство», «полная реализация понятия единственности Бога (таухид), которая предполагает духовное или субстанциональное единство всего сущего», «осознание им (человеком. – Л. Н.) Божественной единственности (таухид) и неразделенности человеческого и Божественного начал» [12, с. 71].

Исламский принцип Всеединства “Tawhid” можно охарактеризовать, говоря современным языком философии, синергетическим принципом. Указанный Всевышним модус «экзистенциализация бытия в реальную жизнь» основывается на определенном (Законом Всевышнего) качественном и содержательном контенте сознания, воспринимающем мир и индивидуальную жизнь человека как единое целое. Целостность как модус существования мироздания задан Разумом Всевышнего.

Экзистенциально-онтологический коранический фокус – «Аллах указывает на прямой путь...» – в синергетическом контексте вышеуказанной суры «Пчелы» однозначно имеет заповедь следовать данным Всевышним холистическим наставлениям следования единому «Прямому пути» (“Siraat al-Mustakiim”). В силу этого направление сосредоточения исламского мировоззрения – формирование осмысленного навыка целостного познания мира для целевой («миссионерской») локализации человека в целостном мироздании. Поскольку абсолют единства – Всевышний, то только знание, ниспосланное Всевышним, может быть целенаправленно целостным. Обыденное знание дискретно по своей форме и фрагментарно по содержанию. Воспринятое и экзистенциально освоенное Божественное по содержанию и качеству знание трансформирует сознание человека в прогрессии объективно более высоких и универсальных степеней духовности («эволюция – возрастание сознания» [23, с. 193]. Обыденное знание аккумулирует лишь ограниченный объем рудиментарных навыков и знаний профанического характера, минимально необходимых для исполнения элементарных жизненных функций. Согласимся с Джоном Локком, что «большинство людей далеко не достигают того, чего они могли бы достигнуть в иной для них мере, вследствие небрежного отношения к своему разуму» [15, с. 204]. В Священном Коране на это обращается особое внимание: «Истина – от твоего Господа. Посему не будь в числе сомневающихся» (Коран, 2:147, пер. Кулиев); «Поминай Аллаха с покорностью... и не будь одним из беспечных невежд» (Коран, 7:205, пер. Кулиев).

Вероучение ислама включает в себя наставления для обеих ипостасей человеческой экзистенции. Более того, коранические наставления опираются изначально на логику очевидных фактов, как, например, явлений природы. «Путь к знанию неизвестного лежит только

через известное, но даже при помощи этого известного невозможно постичь искомое неизвестное, если не установить путь, который смог бы привести к этому искомому» [10, с. 206]. Путь к достижению искомого лежит в понимании «мира как целого» (см., напр., [22]).

Каждая «Божья тварь», включая каждого человека, экзистенциализирует Богом данное бытие в мире индивидуально, в индивидуальном существовании. Основоположением единства может быть только то, что неделимо, а таковым является только «бытие». Экзистенциализация бытия – «обналичивание» бытия в конкретную жизнь отдельных субъектов. Но все они, даже в противоположностях, в своей сути диалектически едины, поскольку едина субстанция экзистенциализирующегося бытия и сущностно-бытийный закон Всевышнего, согласно которому (определение каждой «твари» своей экзистенциальной «миссии») это происходит. Всеединство мира постигается отчасти эмпирическим опытом, а в большей части умозрачительно, разумом человека, и тогда «понятие “вселенная в целом” приобретает новое качество, когда собственно физическое и умопостижаемое дополняют друг друга в целостном образе вселенной» [18, с. 14].

Коран не анализирует экзистенцию составных частей мироздания, а показывает их взаимную связанность и дополняемость, и что мироздание не только бытийно (основой), но и экзистенциально едино. Экзистенциальное разнообразие «тварей Божьих» обусловлено необходимостью достижения и сохранения общего целостного единства. Для этого, согласно Корану, у каждой «Божьей твари» есть свое индивидуальное «задание». «Когерентность, которую стремится сохранить система, есть открытие того, что процесс или сращение (conrescence) какой-либо актуальной сущности влечет за собой другую из имеющихся актуальных сущностей. Таким путем очевидное единство мира получает свое объяснение» [24, с. 278].

На Бога указывают не субъективные мысли человека о Боге, а объективные проявления Духа Божьего в мироздании и самом человеке в виде переплетения экзистенций всех объектов мироздания и единой, необусловленной причинностью внешнего мира – Нравственности (необусловленных Любви, Добра, Милосердия, Терпения, Прощения и т. д.). Коран, тем самым, указывает путь к максимально возможной полноте свободы (истинного Счастья) человека – в осознанном принятии (“aslama”) к исполнению Богом данной «миссии» как содержания жизни и ниспосланного Всевышним нравственного закона как качества исполнения. «Существование мира... имеет ценность лишь постольку, поскольку разумные существа соответствуют в нем конечной цели своего бытия» [11, с. 209].

Коранический призыв «Задумайся!» нацелен на создание первичной интенции, перерастающей в «интенциальную детерминанту» осознания себя частью мироздания. Человек (личность) – модальная часть целостной экзистенции мироздания. Экзистенциальная модальность жизни человека заключается в императиве исполнения воли Всевышнего, его «задания», как части общего «задания» от Всевышнего всему мирозданию. Если каждый объект мироздания (от травинки, до планет Вселенной и каждого человека) верно исполняет «задание» Всевышнего Творца, создается общая гармония. Хаос, войны, деструкция – следствие неисполнения или отклонения воли («задания») от Всевышнего.

Рене Генон верно заметил, что в исламе вселенная рассматривается как символическая книга, и «буквы в этой книге все одновременно и нераздельно начертаны “божественным пером” (El-Qualamul-llahi); эти “трансцендентные письмена” суть вечные сущности или божественные идеи... (которые. – Л. Н.) божественным дыханием перенесены на нижние уровни, составили и сформировали, образовали проявленную Вселенную» [7, с. 76]. Всевышний, через ниспосланный Коран, расчищает сознание и душу человека от привязанности к ничтожности мира, от прихотей тела (обыденного сознания), как поле очищается от сорняков для прорастания благотворных семян – Божественной Истины. «Все, что вам даровано, является всего лишь преходящим благом мирской жизни и ее украшением, а у Аллаха – нечто более прекрасное и долговечное. Неужели вы не разумеете?» (Коран, 28:60, пер. Кулиев). В расчищенное от обыденных ценностей поле сознания ниспосланное слово Всевышнего («Логос») сажает семена единственного истинного знания – всеобъемлющего и целостного, основанного на принципах “Tawhid”.

Как отметил Гегель, «лишь единое истинно, все остальное неистинно» [4, с. 285]. Отметим, единое, по Гегелю, есть Абсолютная идея, Мировой разум – Бог. Веками ранее эта мысль была озвучена в Коране:

«Он – Тот, Кто сотворил небеса и землю во истине (bi-haqq. – Л. Н.)» (Коран, 6:73, пер. Кулиев).

В данном случае невозможно утверждать, что смысловая нагрузка выражения Гегеля идентична послы Корана, однако здесь и в других цитатах мы отмечаем схожесть философского осмысления проблемы всеединства бытия и пересечение смысловых коннотаций в выводах западноевропейских философов и в положениях Корана.

Согласно Аль-Газзали, есть четыре уровня экзистенциального осмысления понятия "Tawhid". Первый – принятие веры в Бога; второй – осмысление единственности Бога; третий – наполнение разума и души Божественной истинной всеединства воли Всевышнего как первопричины мироздания; и четвертое, осознание тотального всеединства творения и закона Всевышнего, и человека, как неотъемлемой части единого процесса экзистенциализации бытия согласно воле Всевышнего [38, p. 128].

Для осознания мира как единства дискурс Корана раскрывает гомологическую парадигму Всеединства ("Tawhid"): Единый Творец мироздания, единый замысел Всевышнего и единый закон экзистенциализации бытия мироздания, и то, что, соответственно, сотворенный Господом человек является частью этого единого пространства: "Tawhid" подразумевает создание всего мироздания единым Творцом в логически безукоризненной (в необходимых взаимосвязях) гармоничной структуре мира в терминологии классической философии согласно единому Божьему разумному закону – «Логосу». Не подвергается сомнению «логическая гармония, содержащаяся в целостности события» [24, с. 84]. Под понятием «Логос» нами понимается «Божественный разум; творческий замысел или план Вселенной; слово Бога» [35, p. xxiv].

Поскольку Истина Всевышнего («Логос») является предопределенным императивом модуса экзистенциализации бытия мироздания, первые ученые исламского мира изначально взяли на вооружение в поисках умообразной истины инструментарий древнегреческой логики. «В результате переводческой деятельности в IX в. греческая логика стала основой всей мусульманской эпистемологии. С тех пор она и оставалась единственной систематической научной структурой, служившей мусульманским ученым инструментом интеллектуального самовыражения» [20, с. 194]. В вероучении ислама логика – путь («логистика») продвижения человеческого разума к раскрытию сути Логики Всевышнего. Логика – система кровеносных сосудов к сердцу Божественной Истины, единого замысла и закона Всевышнего, согласно которому существует и развивается мироздание, включая человека как неотъемлемую часть мира. «Логика... является той наукой, в которой раскрывается, как непознанное познается через познанное, что является истиной, что ближе к истине, что ложно» [10, с. 70]. Доказательная логика Корана на этом и строится. Логика объяснений в Коране фокусируется на экзистенциально-онтологическом доказательстве Всеединства, в частности что мироздание – разумное и осмысленное создание Всевышнего и сам процесс экзистенциализации бытия мироздания осуществляется согласно единому закону Творца. Сказано в Коране: «Аллаху принадлежат восток и запад. Куда бы вы ни повернулись, там будет Лик Аллаха. Воистину, Аллах – Объемлющий, Знающий» (Коран, 2:115, пер. Кулиев).

Сказано об этом же и в Библии: «В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти... У Него премудрость и сила; Его совет и разум» (Книга Иова, 12:10, 13).

Логика релевантна только в пространстве экзистенциализации единого разумного плана Всевышнего – «Логоса». Логика – априорно Божественный, интеллектуальный инструмент, данный Богом человеку специально для раскрытия Божественной Истины – «Логоса». «Филон (Александрийский. – Л. Н.) считал, что Логос существовал еще до человека, до земли, и, если уж на то пошло, до появления материи. Перед тем как создать вселенную, Бог сформулировал Логос так, как архитектор разрабатывает проект или программист – алгоритм» [19, с. 234]. Филон пишет: «Подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего все это» [25, с. 54]. Успех основывается на отточенном до совершенства состоянии инструмента логики и умении его логически верно использовать при осознании мира как импликации Логоса Всевышнего. В Коране звучит призыв от Всевышнего следовать Прямому пути («Логосу»), который предопределен только самим Всевышним, как единственная верная «логистика» пути исполнения жизни.

«Архетипической печатью, которую мы определяем как умопостигаемый мир, должен быть сам Логос Бога» [25, с. 55]. При этом сквозь все кораническое послание, в качестве суммирования каждого смыслового профетического сегмента аятов (знамений Всевышнего), звучит призыв «осмыслить» ниспосланное, а не просто вызубрить наизусть или принять на веру. Путь к Абсолютному Разуму может лежать только через разумом указанное.

Гераклит сущностью судьбы полагал разум (логос), пронизывающий субстанцию Вселенной... Разум (логос), творящий вещи через «бег-в-противоположные-стороны» [26, с. 201]. Последнее относится к гераклитовской диалектической философии, весьма сходной с философией и законом единства и борьбы противоположностей. «Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (логос) – общ, большинство живет так, как если бы у них был особенный рассудок» [26, с. 198].

«Коран – верное руководство для людей, ясные доказательства верного руководства и различие» (Коран, 2:185, пер. Кулиев).

В вероучении ислама ясно проступает различие между человеком-индивидом и человеком-личностью. По словам Бердяева, «личность есть Божья идея, замысел и задача» [1, с. 48]. Высокий гуманизм коранического учения заключается в возвеличивании человека через разум от индивида как просто объекта мироздания до сознательной, обладающей развитым мышлением и сознанием Личности, которой Всевышний доверил быть Его «наместником» в мире – “Al-Khalif”.

Для верного мышления в осознании своего «пути» («миссии», «задания») Всевышний даровал человеку разум, интеллект – как способность осознать Божественный «Логос» – и необходимые знания для точного промышления и прокладывания экзистенциальной «логистики» достижения этого, что, согласно аллегории Корана, недоступно даже «ангелам».

Личность – осознанный исполнитель воли Всевышнего. Каждому человеку Всевышний назначает личную «миссию» на земле. Миссия, которую человеку следует осуществить, должна быть осознанна сполна. «Мудрость разумного человека – понимание пути своего» (Библия, Притчи Соломона, гл. 14). Верное исполнение Богом предначертанной «миссии» (будь то ученого, учителя, воина, ремесленника, крестьянина и т. д.) есть его вклад в общую среду экзистенции мироздания. Ключевую роль в этом играет разум, обеспечивающий необходимую степень развития интеллекта, что определяет судьбу человека.

Сказанное переключается со взглядами академика В. И. Вернадского, указавшего, что человек, наделенный высшим уровнем разума и знания, будучи в состоянии единого целого с миром, начинает влиять на биосферу земли, создавая тем самым ноосферу [3, с. 280] – пространство жизни человека разумного. Человек несет ответственность перед Всевышним за свои действия по трансформации среды своего обитания, неизбежно затрагивающей биосферу мироздания.

По словам математика и философа академика А. Д. Александрова, «в конечном счете, через всеобщую связь явлений человек становится так или иначе, в большей или меньшей степени, причастным ко всему, что происходит в мире, и если он может хоть как-то повлиять на те или иные события, то отвечает за них» [8, с. 111]. Человек-личность, обладающий Божественным по качеству и содержанию сознанием, самостоятельно, не вмешиваясь в дела другого, исполняет свою «миссию», будучи напрямую подотчетен за точность исполнения данного ему экзистенциального «задания» самому Всевышнему.

«Ни одна душа не понесет чужого бремени, и, если обремененная душа взмолится о том, чтобы ей помогли понести ее ношу, ничто не будет взято из нее, даже если просящий окажется близким родственником» (Коран, 35:18, пер. Кулиев).

Разум и сознание человека являются частью живой логической структуры единого мироздания. Личность – это индивид, в полной мере осознающий логику своего предназначения от Всевышнего, человек, который в течение своей жизни исполняет «задание» от Всевышнего. В этом проявляется экзистенциальный гуманизм ислама не только как веры, но и как образа жизни, нацеленного на поддержание мира и гармонии во всем мироздании. Только целостная личность в сознательной эволюции высших устремлений может быть гармоничной частью эволюционного процесса целостного мира. По словам Хайдеггера, «личность... дана как совершитель интенциональных актов, связанных единством смысла» [27, с. 66]. Не случайно в вероучении ислама приводятся слова Пророка Мухаммада, указавшего на приоритетное значение интенции (“niyat”) в поступках: «Поистине, дела (оцениваются) по намерениям и, поистине, каждому человеку (достанется) только то, что он намеревался (обрести)» (Аль-Бухари, I). В этом же хадисе указывается, что устремляющийся в своих намерениях разума и души к истине Всевышнего получит искомое Высшее духовное. Человек же, думающий только об обыденном, получит лишь обыденные земные блага.

Коран подчеркивает «значение человеческого разума как отражения Разума, который, будучи здоровым и сбалансированным, естественно приводит к Tawhid» [37, р. 7]. Согласно вероучению ислама, истинное счастье целостно, целостность же обретается в осознанном повиновении воле единого Всевышнего.

Будучи частью мироздания, человек потенциально целостен. Эволюция сознания человека имеет вектором развития формирование целостного мировоззрения и целостной Личности. Цель и указанный Всевышним модус (путь) достижения мобилизуют интеллектуальные и душевные силы человека.

Сформированная личность – это целостный человек, вовлеченный гармонично (ибо исполняется модус Божий) в единый экзистенциальный акт в едином поле мироздания. Вспомним о предложенной Альбертом Эйнштейном теории единого поля, являющейся «последней реальностью, определяющей и геометрию мира, и структуру материальных тел» [6, с. 94]. Нет такого человека, который бы из индивида с обыденным сознанием не мог бы усилиями собственной воли и разума достичь высшей духовности, тем самым, уровня Личности – “Al-Khalif”-а. В едином пространстве мироздания Коран не различает материально бедных и богатых. Даже нищий – личность, если он осознанно следует Божьей воле и исполняет, как может, но честно и сполна, свой предписанный Всевышним долг. «Только личность может участвовать в Божественной полноте бытия и приобщаться к таким абсолютным ценностям, как Истина, Добро, Красота» [17, с. 208], поскольку личность является Al-Khalif Всевышнего, наделенная высшим, по сравнению с другими объектами мироздания, Божественного качества и содержания сознанием и духовностью.

Парадигма понятия “Tawhid” вбирает в себя как экзистенциально-онтологические элементы, такие как бытие, экзистенция, логика, Логос Всевышнего, так и аксиологические элементы, такие как красота разума и качества души, Божественная категория Нравственности. Названные элементы парадигмы соединяются в единую Истину в сознании Личности. Осознавшая великую истину Всеединства личность (“al-Khalif”) – структурный элемент экзистенциальной логики сущностно-бытийного Логоса Всевышнего в его экзистенциальной аппликации.

Мерилом целостности личности является уровень осознания Всеединства в акте исполнения предназначенной Всевышним индивидуальной экзистенциальной «миссии» в едином экзистенциальном пространстве мироздания и, соответственно, стабильность ощущения человеком Счастья жизни.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. М. : Флинта, 199. 312 с.
2. Библихин В. Мир. Язык философии. СПб. : Азбука, 2016. 448 с.
3. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружение. М. : Наука. 1965. 374 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб. : Наука, 349 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1975. 452 с.
6. Гейзенберг В. Теория единого поля // Эйнштейновский сборник. 1969–1970. М. : Наука, 1970.
7. Генон Р. Символы священной науки. М. : Беловодье, 1997. 494 с.
8. Гессен М. Совершенная строгость. Григорий Перельман: гений и задача тысячелетия: документальная проза / пер. с англ. М. : Астрель : CORPUS, 2011. 272 с.
9. Ефремова Н. В. Атрибуты Бога согласно фалясифе // Ишрак : ежегодник исламской философии. 2011. № 2. М. : Вост. лит., 2011. 719 с.
10. Ибн Сина, Абу Али. Избранные произведения. Т. 1. Душанбе : Ирфон, 1980. 420 с.
11. Кант И. Статьи // Собр. соч. : в 8 т. Т. 8. М. : Чоро, 1994. 718 с.
12. Кыш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романов. СПб. : Изд-во «ДИЛЯ», 2004. 464 с.
13. Коллстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. I. / пер. с англ. Ю. А. Алакина. М. : ЗАО Центр-полиграф, 2003. 335 с.
14. Кузнецов В. Ю. Единство мира в постнеклассической перспективе. Изд. 2-е, испр. М. : ИОИ, 2018. 288 с.
15. Локк Дж. Об управлении разумом / Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Т. 2 / пер. с англ. М. : Мысль, 1985. 560 с.
16. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М. : Прогресс, 1990. 720 с.
17. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : ТЕРРА – Книжный клуб : Республика, 1999. 408 с.
18. Нестерук А. В. Фундаментальные философские проблемы современной космологии: Экзистенциально-феноменологический анализ. М. : ЛЕНАНД, 2018. 424 с.
19. Райт Р. Эволюция Бога. Бог глазами Библии, Корана и науки / пер. с англ. 2-е изд. М. : Эксмо, 2017. 608 с.
20. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. С. А. Хомутова ; предисл. и примеч. А. В. Сагадеева. М. : Гл. ред. восточ. лит. изд-ва «Наука», 1978. 372 с.
21. Руми Д. М. Маснави-йи ма’нави (Поэма о скрытом смысле), 1-3 дафтары / пер. с перс. М. : Вече, 2013. 816 с.

22. Страхов Н. Н. Мир как целое. М. : Айрис-пресс : Айрис-Дидактика, 2007. 576 с.
23. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.
24. Уайтхед Ф. Избранные работы по философии / пер. с англ., сост. И. Т. Касавин. М. : Прогресс, 1990. 717 с.
25. Филон Александрийский. Толкования Ветхого завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. 455 с.
26. Фрагменты ранних греческих философов. М. : Наука, 1989. Ч. I. 576 с.
27. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
28. Хаксли О. Вечная философия / пер. с англ. М. : «Рефл-бук» ; К. : «Ваклер», 1997. 336 с.
29. Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. Изд. 2-е. М. : ЛЕНАНД, 2017. 376 с.
30. Шеллинг Ф. Н. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб. : Наука, 2000. 669 с.
31. Эллиот Л., Уилкоккс У. Физика / пер. с англ. Изд. 3-е. М. : Наука, 1967. 736 с.
32. Al-Attas S. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Lahore : Suhail Academy, 2001. 358 p.
33. Ali Muhammad Mohar. A Word for Word Meaning of the Qur'an. Suffiolk : Ipswich, 2003.
34. Encyclopedia of Religion / ed. V. Ferm. N. Y. : The Philosophical library, 1981. 844 p.
35. Masterpieces of World Philosophy / ed. by Frank N. Magill. N. Y. : Harper & Row Publishers, 1961. 1166 p.
36. Murata S. The Vision of Islam. St. Paul : Paragon Press, 1994. 368 p.
37. Nasr S. H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Boulder : Shambala, 1978. 318 p.
38. Umar-Ud-Din M. The ethical philosophy of Al-Ghazalli. Lahore : Sh.Muhammad Ashraf publishers, 1991. 331 p.

Existential-ontological aspects of the Quranic concept of Unity (Tawhid)

L. N. Latypov

PhD of philological sciences, associate professor, Vice-rector for external relations,
Kazan (Volga) Federal University. Russia, Kazan.
ORCID: 0000-0002-3525-6087. E-mail: latypov_1955@bk.ru

Abstract: The article is devoted to understanding the concept of the whole in its ultimately abstract form – the all-unity of being. As a reflective model in the present study, the Holy Quran appears as a religious-philosophical attempt to think of being as an inseparable unity and connection of all elements that obey the universal law. Being is not just an abstraction generated by speculative thinking; on the contrary, being itself is seen through the prism of an ontological-existential approach that helps to understand the very meaning of the universal law. A single all-encompassing force of being that ascribes to him not only the quality of continuity, wholeness, but also filling it with metaphysical unity through the phenomenon of presence, according to the creed of the Koran, is the Creator. Islamic philosophy develops ancient ideas about the cosmos and logos, but articulates it through the category of Tawhid – unity, which is filled with existential content: each person is not only an abstract being, but has a definite goal of his existing being – the meaning of his life. The goal (initial and final) is filled with all being, thus in Islamic philosophy an understanding of being as a whole, filled with existential meaning, is achieved. As a result, the abstract Tawhid, when a person realizes himself as an integral part of the universe, through transcendental unity with the Creator through faith, becomes a concrete Diin – conscious fulfillment of his personal mission. Hence the formation of personal responsibility and human morality, not only as a concrete carrier and executor of the divine will, according to the philosophy of Islam, but also as a unique being, unique and special. Existential thought not only passes through all Islamic philosophy, but also is its gordian knot – the key to its understanding.

Keywords: Unity, Diin, Personality, Islam, Logos.

References

1. Berdyaev N. A. *O cheloveke, ego svobode i duhovnosti: Izbrannye trudy*. [About a man, his freedom and spirituality: Selected works]. M. Flinta. 199. 312 p.
2. Bibihin V. Mir. *Yazyk filosofii* [The World. Language of philosophy]. SPb. Azbuka. 2016. 448 p.
3. Vernadskij V. I. *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i eyo okruzhenie* [Chemical structure of the Earth's biosphere and its environment]. M. Nauka. 1965. 374 p.
4. Hegel G. W. F. *Lekcii po istorii filosofii* [Lecture on the history of philosophy. Book I]. SPb. Nauka. 349 p.
5. Hegel G. W. F. *EHnciklopediya filosofskih nauk. T. 1. Nauka logiki* [Encyclopedia of philosophical sciences. Vol.1. Science of logic]. M. Mysl. 1975. 452 p.
6. Heisenberg V. *Teoriya edinogo polya* [Unified field theory] // *EHjnshtejnovskij sbornik* – Einstein's collection. 1969–1970. M. Nauka. 1970.

7. Genon R. *Simvol'y svyashchennoj nauki* [Symbols of sacred science]. M. Belovod'e. 1997. 494 p.
8. Gessen M. *Sovershennaya strogost'. Grigorij Perel'man: genij i zadacha tysyacheletiya: dokumental'naya proza* [Perfect rigor. Grigori Perelman: the genius and the challenge of the Millennium: documentary prose] / transl. from English. M. Astrel: CORPUS. 2011. 272 p.
9. Efremova N. V. *Atributy Boga soglasno falyasife* [Attributes of God according to falasifa] // *Ishrak : ezhegodnik islamskoj filosofii – Ishraq: Islamic philosophy yearbook*. 2011, No. 2. M. Vost. lit. 2011. 719 p.
10. Ibn Sina, Abu Ali. *Izbrannye proizvedeniya – Ibn Sina, Abu Ali. [Selected works]*. Vol.1. Dushanbe. Irfon. 1980. 420 p.
11. Kant I. *Stat'i* [Articles] // *Sobr. Soch.* - Coll. works: in 8 vol. Vol. 8. M. Choro. 1994. 718 p.
12. Knysh A. D. *Musul'manskij mistitsizm: kratkaya istoriya* [Muslim mysticism: a short history] / transl. from English by M. G. Romanov. SPb. Publishing house "DILYA". 2004. 464 p.
13. Cooplestone F. *Istoriya filosofii. Drevnyaya Grechiya i Drevnij Rim* [The history of philosophy. Ancient Greece and Ancient Rome. Vol. I.] / transl. from English by Y. A. Akakin. CJSC Center-polygraph. 2003. 335 p.
14. Kuznecov V. YU. *Edinstvo mira v postneklassicheskoy perspektive – The Unity of the world in the post-non-classical perspective*. Publ. 2, corr. M. IOI. 2018. 288 p.
15. Locke John. *Ob upravlenii razumom* [About the mind control] / *Locke John Sochineniya : v 3 t. T. 2* [Works : in 3 vol. Vol. 2] / transl. from English. M. Mysl'. 1985. 560 p.
16. Losev A. F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time]. M. Progress. 1990. 720 p.
17. Losskij N. O. *CHuvstvennaya, intellektual'naya i misticheskaya intuiciya* [Sensual, intellectual and mystical intuition]. M. TERRA – Book club: Republika. 1999. 408 p.
18. Nesteruk A. V. *Fundamental'nye filosofskie problemy sovremennoj kosmologii: EHkzistencial'no-fenomenologicheskij analiz* [Fundamental philosophical problems of modern cosmology: Existential-phenomenological analysis]. M. LENAND. 2018. 424 p.
19. Wright R. *EHvolyuciya Boga. Bog glazami Biblii, Korana i nauki* [The evolution of God. God through the eyes of the Bible, the Quran and science] / transl. from English. 2 publ. M. Eksmo. 2017. 608 p.
20. Rouzentel F. *Torzhestvo znaniya. Konceptiya znaniya v srednevekovom islam* [The triumph of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam] / transl. from English by S. A. Khomutov, preface and notes by A. V. Sagadeev. M. Chief ed. of Eastern. Lit. of Publishing house "Nauka". 1978. 372 p.
21. Rumi D. M. *Masnavi-ji ma'navi (Poehma o skrytom smysle), 1–3 daftary* [Masnavi-Yi ma' navi (Poem on hidden meaning), 1-3 daftary] / transl. from the Persian. M. Veche. 2013. 816 p.
22. Strahov N. N. *Mir kak celoe* [The world as whole]. M. Ayris-press, Ayris-Didaktika. 2007. 576 p.
23. Teilhard de Chardin P. *Fenomen cheloveka* [Phenomenon of man]. M. Nauka. 1987. 240 p.
24. Whitehead F. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected works in philosophy] / transl. from English., comp. I. T. Kasavin. M. Progress. 1990. 717 p.
25. Philo of Alexandria *Tolkovaniya Vethogo zaveta* [Interpretations of the Old Testament]. M. Greco-Latin Cabinet of Shichalin. 2000. 455 p.
26. *Fragmenty rannih grecheskih filosofov* – Fragments of early Greek philosophers. M. Nauka. 1989. Part I. 576 p.
27. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and time]. Kharkov. Folio. 2003. 503 p.
28. Huxley O. *Vechnaya filosofiya* [Perennial philosophy] / transl. from English. M. "Ref-Buk"; K. "Wackler". 1997. 336 p.
29. CHicherin B. N. *Osnovaniya logiki i metafiziki* [Bases of logic and metaphysics]. Publ. 2. M. LENAND. 2017. 376 p.
30. Schelling F. N. Th. [Philosophy of revelation. Vol.1]. SPb. Nauka. 2000. 669 p.
31. Elliot L., Wilcox W. [Physics] / transl. from English. Publ. 3. M. Nauka. 1967. 736 p.
32. Al-Attas S. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Lahore : Suhail Academy, 2001. 358 p.
33. Ali Muhammad Mohar. *A Word for Word Meaning of the Qur'an*. Suffiolk : Ipswich, 2003.
34. *Encyclopedia of Religion* / ed. V. Ferm. N. Y.: The Philosophical library, 1981. 844 p.
35. *Masterpieces of World Philosophy* / ed. by Frank N. Magill. N. Y.: Harper & Row Publishers, 1961. 1166 p.
36. Murata S. *The Vision of Islam*. St. Paul : Paragon Press, 1994. 368 p.
37. Nasr S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Boulder : Shambala, 1978. 318 p.
38. Umar-Ud-Din M. *The ethical philosophy of Al-Ghazalli*. Lahore : Sh.Muhammad Ashraf publishers, 1991. 331 p.