

# Пайдейя и та'диб: западный и исламский теории образования (сравнительный анализ)

Ш. Ибжарова, доцент Казахского национального аграрного университета, к.ф.н.

Данная статья является частью работы, направленной на проведение сравнительного анализа феномена образования западных и исламских образовательных концепций в историко-философской перспективе с целью построения концептуальной модели *духовно-универсального Человека*, тождественного *целостному человеку* как выражение *целостного бытия*, тем самым служащей основанием *конструктивно-проективной модели* философского образования.

Философская антропология, философия образования и сравнительная философия с XX в. существуют как самостоятельные направления. Возможно, в них есть скрытые парадигмы, могущие изменить видение мира современного человека. Философия всегда стремилась не только осмыслить существующую систему образования, но и сформулировать новые ценности и идеалы образовательной системы будущего.

## Современная компаративистика: проблемы и перспективы

Прежде хотелось бы остановиться на том, что представляет собой компаративная философия в методологических особенностях пространства ее проблемных исследований, поскольку она будет главным методологическим принципом в исследовании двух образовательных теорий или культурных феноменов: *пайдейя* и *та'диб*.

Традиция компаративистской философии, зародившись на Западе, достигла определенной уровня в постсоветском пространстве, в российской ориенталистике и философии. Если философская компаративистика в прошлом делала акцент на противопоставление философских традиций Востока и Запада, то сейчас – на поиске диалога и синтеза. Проблемы сравнительной философии занимали важное место на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, Великобритания, 1988 г.), где были проведены ряд круглых столов по актуальным проблемам современной компаративистики. Первая конференция философов «Восток-Запад» прошла в Гонолулу при Гавайском университете и сохранила традицию регулярного проведения раз в десять лет (годы проведения: с 1939 по 1969 гг.; в малом формате: с 1971 по 1984 гг.; и с 1989 по 2000 гг. вновь в глобальном масштабе).

В последние два-три десятилетия философская компаративистика демонстрирует понимание происходящих в мире перемен. Столкновение между западной и исламской цивилизациями, предвосхищенное Самюэлем Хантингтоном, оказалось неизбежным и, как он считает: «проистекают из самой природы двух религий и основывающихся на них цивилизаций»; «различий... между мусульманской концепцией ислама как образа жизни, выходящего за пределы религии и политики и одновременно их объединяющего, и концепцией западного христианства, гласящей, что Богу Богово, а кесарю кесарево»; «обусловлен и схожими их чертами... обе монотеистические религии имеют универсалистский характер, претендуют на роль единственной истинной веры; являются миссионерскими по своему духу, возлагая на последователей обязанность прозелитизма; придерживаются телеологического взгляда на историю...» [1].

Сценарий будущего развития человечества можно условно разделить на два: модернистский (в сторону все большей интеграции и глобализации) и постмодернистский (в сторону разобщенности и разъединенности).

Существуют скептические точки зрения на возможность диалога между Западом и Востоком в поиске единого пути развития и единой универсальной человеческой морали (В.М. Межуев, А. Макинтайр, крайний релятивизм Р. Рорти). В.М. Межуев считает, что диалог предполагает отказ от претензии на обладание истиной; условием диалога является наличие политической и духовной свободы; наличие рационального языка, оперирующего общими для всех значениями и смыслами. Следовательно, «сценарий будущего, построенного на диалоге цивилизаций, между которыми нет ничего общего, которые рассматриваются как взаимоисключающие миры, вряд ли возможен. Даже если каждая из цивилизаций откажется от претензии на универсальность, на каком языке она будет говорить с другой цивилизацией? Но ведь и столкновение цивилизаций нельзя допустить. Где же выход?» [2]. Или же утверждение полной «несоизмеримости» ценностей Востока и Запада, а потому невозможности какого-либо их синтеза. Но все же диалог возможен посредством стремления к взаимопониманию на основе изучения истории развития культур, с одной стороны, и продолжения, эволюции и трансформаций традиций, учитывающей опыт иной культуры, с другой стороны (А. Макинтайр). И, наконец, «пророк нового прагматизма» Р. Рорти, следуя антикантианской позиции, призывает отказаться от идеи абсолютного, «чистого» морального закона и апеллировать к интересам, а не к верованиям и убеждениям (гегелевско-марксово понимание морали) [3].

Несмотря на пессимизм некоторых мыслителей, мы думаем, что философия не должна изменять цели своей деятельности — поиска истины во имя духовного единения человечества. В конечном счете, философия должна не просто рефлексировать, а дать истинное отражение реальности. Философия должна служить созданию духовных предпосылок выживания людей в виду опасности нарастания в их сознании тенденций к самоотрицанию. Как сохранить целостного человека для будущего? Вопрос важный для образования в современном мире.

На наш взгляд, перспективы и человечества, и компаративной философии, философии образования тесно связаны, происходят из одной задачи – показать единство человеческого духа. Мы согласны с гипотезой современного социолога Р. Инглгарта о том, что в постиндустриальном обществе духовные ценности выйдут на первый план, и человек с постматериалистическим мировоззрением будет ориентирован на статус и качество жизни. Следуя этой гипотезе, можно представить формирующийся образ современного западного человека: в отличие от своего предшественника-материалиста, он больше готов к культурным преобразованиям; более подвержен к экспериментам в выборе нормы поведения, при этом он не теряет изначальных культурных норм и стремится к внутренней гармонии, соответствующей повседневному опыту, поскольку

ку в общении с людьми и символами, в процессе коммуникации и обработки информации он производит инновации и знания [4]. Даже можно предположить, что становление постиндустриального общества и в дальнейшем активизирует эволюцию космологического представления человека, но все это — только в том случае, если человек как культурное, разумное, духовное и космическое существо осознает свою целостность в самом себе и целостное единство с миром, которому он предназначен, а не наоборот. Более реальной задачи для философии не существует.

Восток и Запад в содержательном плане различаются. Сравнивая их, мы не исключаем эту данность, и понимаем компаративизм как различие процедуры формирования смыслов сравниваемых учений, теорий, систем и понятий в сочетании с анализом исторического развертывания проблемы. Сравнительное исследование философских традиций, сводящееся к различию процедуры формирования смысла, на наш взгляд, приоритетнее, чем различие их содержаний, поскольку многие содержательные различия можно объяснить через различие процедур, но не наоборот. Также мы должны учесть, что язык не является нейтральным и инертным инструментом, выражающим «мысль», которая уже будто оформляется до перехода в языковую структуру. Необходимо учесть, что в реальности мыслитель исходит от определенного и конкретного состояния языка, на котором мыслит и говорит и порой бессознательно следует тому его уровню, который имеет хождение в его культурной среде. Поскольку метаинтуитивистский поиск не входит в задачу нашего исследования, мы будем акцентировать внимание на содержательных и контекстуальных особенностях тех или иных понятийных выражений.

#### Современные интерпретации пайдейи

«Пайдейя»\* в переводе с греческого означает «культура», «образование», «воспитание». В современный философский язык этот термин ввел немецкий философ В. Йегер в своем исследовании «Пайдейя. Воспитание античного грека», ставшее классическим. Сегодня это понятие является основополагающим в развитии философии образования и в совершенствовании культуры в современном мире. Пайдейя была девизом и главной темой XX Всемирного философского конгресса (август 1998 г., Бостон, США). В январе 2002 г. этой же теме была посвящена Международная конференция «Пайдейя для XXI века», состоявшаяся в Вене (Австрия)\*\*.

В материалах конгрессов были представлены современные концептуальные интерпретации пайдейи. И. Кучуради акцентирует внимание на этическом или нравственном аспекте пайдейи и понимает ее «в качестве философского образования в широком смысле, которое также составляет необходимое субъективное условие для борьбы против социальной несправедливости и за осуществление прав человека в целом»: «образование, которое не стре-

мится быть вне-культуры»; «обучение, которое показывает обучаемому, куда смотреть, а не что он видит»; «которое подводит обучаемого к пониманию проблем, как теоретических, так и практических»; «обучение, направленное на развитие этических способностей, предназначенное помочь обучаемому понять человеческую идентичность» [5].

Моримиши Като (Morimishi Kato) (Университет г. Тохоку, Япония)\*\*\* акцентирует свое внимание на диалогическом понимании пайдейи. Во-первых, в диалоге важны открытость, слушание (обязательно с активным вопрошанием) к сообщению другого как проявление собственной скромности и ограниченности в отношении своего Я и восхищение перед превосходящими нас. В основе пайдейи лежит идея воздвигания человека духовного и нравственного, поэтому речь идет о понятии «человеческое достоинство», восходящем к платоновской идее о человеческой душе, связанной с царством идей. Философская традиция о диалогическом смысле пайдейи связана с именами Сократа, Н. Кузанского, Г. Гадамера и не является исключительно западным достоянием, поскольку сходно с ним и конфуцианское понятие «обучение» (*xue*). Като убежден, что диалогический подход к пайдейе перспективен, поскольку предполагает одновременно и глубокое признание человеческой и культурной ограниченности, и веру в общее основание различных культур и верований, который возможен только благодаря совместному поиску. Пайдейя делает людей более открытыми другим голосам, одновременно слушателями и учителями.

По Биллеру (Biller K)\*\*\*\* в основе пайдейи лежат следующие положения: 1. Бытийствование человека подчиняется телеологическому принципу жизни во имя добра, столь необходимому не только отдельному человеку, но всему его роду. 2. Для решения этических задач, вытекающих из взаимоотношения с миром, человек нуждается в тренировке, обучении и подготовке. 3. «Общее дело» способно диалектически увязать себялюбие и самоотверженность, поэтому человек может и должен действовать из собственной выгоды или карьеры. 4. Пайдейю можно и должно применять повсюду в мире, конечно, учитывая культурные особенности. В этом смысле пайдейя должна быть интегральной — подходящей для всех людей, охватывающей все знания, традиции Востока и Запада и т.д.

Пол Грош (Paul D. Grosch) (Университетский колледж св. Марка и Джона, Великобритания)\*\*\*\*\* считает, что призвание философии — формирование человека через его духовность. Духовность — это способ жить, быть материальным существом или телом, отличающий живого от мертвого. Дуализм термина отражен в греческих понятиях «псюхе» и «пневма». «Псюхе» — это жизненный принцип, оживляющий безжизненные материальные тела. Позднее у греков его называли жизненной силой, приводящей в движение саму Вселенную, а у латинян *anima* или душа. В платоновской полурелигиозной концепции бессмертная

\* По мнению Шibaевой М.М., греки понимали пайдейю как посредника между Космосом и человеком. Космос трактовался как макрокосм, где все совершенно и безупречно, и человек — частица этого Космоса, микрокосм, который в единичном варианте воплощает свойства, присущие макрокосмосу. Пайдейя играет роль посредника между Космосом и человеком, «шлифует», воспитывая и образовывая его. Этимологически «пай» обозначает состояние детства (то же самое в слове «пайдагос» — «ведущий детей», «присматривающий за детьми»), пайдейя — доводка, шлифовка, совершенствование, воспитание ребенка (См. Шibaева М.М. Введение в философию культуры. // lib.userline.ru/462?page=6).

По мнению В. Йегера, слово пайдейя впервые появляется в Вв., имело простое значение «уход за детьми» и далеко от высшего своего дальнейшего предназначения. В то же время понятие «арете» как сила, способность осуществлять какие-либо действия, как выражение его совершенства, приближена к пайдейе в первоначальном понимании (См. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Изд-во «Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина». М., 2001. Т.1. С.31).

\*\* Олсон А., Тууль И. Международная философская конференция «Пайдейя для XXI века» // Вестник Рос. филос. об-ва. М., 2002. №.1(2). С.60-64.

\*\*\* Kato M. Greek *paideia* and its contemporary significans // <http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educocotu.htm>

\*\*\*\* Biller K. "Paideia": An introduction a contribution to the education of humanity // <http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educocotu.htm>

\*\*\*\*\* Grosch P.D. Paideia: Philosophy educating humanity through spirituality // <http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educocotu.htm>

душа имела высший статус по отношению к телу. Обладание жизнью и духом подразумевает нечто глубоко мистическое, к коим относятся человеческие существа, Бог, мораль и искусство. По Грошу, быть духовным – это жить в соответствии с встроеным телосом, выражающим богатую и мистическую сторону человеческого существа, разделяющего пространство жизни с другими живыми человеческими существами. Филон Александрийский суммировал следующие духовные упражнения четырех основных школ античности (платонизма, аристотелизма, стоицизма и эпикуреизма): изучение (*zetesis*), исследование (*skepsis*), чтение (*anagnosis*), слушание (*akroasis*), внимание (*prosoche*), самообладание (*enkrateia*), безразличие к безразличным вещам, медитация (*meletai*), терапия страстей, воспоминание о хороших вещах и выполнении долга. Из коих П. Грош вывел следующие синтезирующие принципы пайдейи: учиться жить, учиться умирать, учиться вести диалог и учиться читать. Философия, связав практические и теоретические формы духовности, может воспитывать человечество в широком смысле слова.

Таким образом, современные интерпретации райдеиб подтверждают ее воспитательную, культурную и этическую направленности. В классическом смысле *Пайдейя* – это *Философия*, которая в содержательном плане интегрировала функциональные назначения культуры (как осознанного идеала человеческого совершенства), воспитания (как средства человеческого сообщества для телесного и духовного продолжения своего рода) и образования (как создания идеального типа человека, обладающего внутренней цельностью и особым складом).

#### Пайдейя: сущность и содержание

В древнегреческой философии существовало три основных понимания пайдейи, которые связаны с пониманием истины и возможностью ее познания. *Авторитарное* понимание было сформулировано досократиками: Парменидом и Гераклитом. Досократики, придерживавшихся эзотерического взгляда считали, что абсолютная истина доступна интуитивному пониманию и выражению в словах небольшому количеству мудрецов. Парменид полагал, что как бытие отделено от мира видимости, так и мудрый человек, способный усматривать бытие, отделен от толпы, неспособной продвинуться дальше видимого мира. Гераклит говорил, что только лишь мудрый человек способен услышать вечный Логос, скрытый за постоянно меняющимся потоком внешних событий. Истинному мудрецу предназначено вещать истину с кафедры (*ex cathedra*).

*Релятивистское*, «демократичное» понимание пайдейи присуще софистам: Протагору и Горгию. Целью пайдейи становится преподавание истин, выгодных или могущих быть выгодными ученикам и тем сообществам, к которым они принадлежат. Хотя профессия софистов («политическое τῆσιπῶν») обучала политическому арете (техническое не в современном понимании), но имела гуманистическую направленность, поскольку речь идет о человеческом образовании в целом. Принципом софистического образования и воспитания является формализация человеческого ума: сообщение энциклопедического знания и формальное развитие ума в разных областях. Хотя именно Протагор обращал внимание на формирование души с помощью поэзии и музыки. В этом смысле возникает следующий принцип софистического воспитания — социально-обусловленное умственное воспитание. Софистическое воспитание привело к рационализации политического вос-

питания, к рационализации всей жизни в целом. Они же, как наиболее ярко выраженные индивидуальности, заложили основы века индивидуализма, имеющего столь продолжительное существование. «Благодаря им райдеиб вошла в мир в смысле осознанной идеи и теории образования и была поставлена на рациональный фундамент» [6].

*Диалогическое* понимание Сократа появилось как выражение релятивизму софистов и описано в ранних и средних диалогах Платона. Сократовская пайдейя состоит в совместном поиске истины, недоступной во всей ее полноте пониманию человека, но к которой он, тем не менее, может приблизиться. Сократ вносит существенное дополнение в понимание пайдейи: воспитание – это не только развитие способностей и передача знания, а предоставление возможности человеку достичь высшей цели в жизни. Основные формы беседы Сократа-учителя: увещание и испытание направлены на воспитание и заботу о душе. Воспитание сограждан для Сократа равноценно служению Богу. По Сократу, душа – это божественное в человеке и тождественна мыслящему духу и нравственному разуму. Забота о ней есть забота о ценностях и истине. Служение душе или «псюхе», по Сократу, есть богослужение. Сократовский религиозный оттенок понимания души не совпадает с идеями христианских мыслителей. Он не считает, что духовное начало присутствует исключительно только в человеке. Оно присуще любому творению. «Всякое творение, обладающее разумом, подобным человеческому (ἰονησζ), в принципе должно быть способно и к обладанию душой; но в то время как благодаря существованию тела и души – различных частей человеческой «природы» — тело человека одухотворяется, душа принимает на себя отражение телесной природы (ἰουσιζ). Духовным оком она воспринимается как нечто осязаемое и постольку способная подчиниться форме и порядку. Как и тело, она является частью космоса, более того, она сама по себе – космос, хотя для восприятия грека оба они суть едины. Эта аналогия души и тела распространялась и на то, что грек обозначал словом «добродетель» (αρετε), которую так почитали в греческом полисе. Это слово обозначало и храбрость, и рассудительность, и справедливость, и праведность. Все эти совершенства свойственны душе, так же как телу присущи здоровье, сила и красота [7].

«*Пайдейя*» понимаемая как «*культура*» подразумевает формирование человека соответственно осознанному идеалу, то есть человеческое формирование есть «воздвигание духа». Отсюда «*образование*» есть сознательный процесс формирования, отражающий сущность воспитания в платоновском смысле, понимаемое им как соответствие эстетической идее или норме, внутренне присущей художнику. Гений греков, оставивших в наследство европейскому миру свой совокупный творческий результат как синтезированное выражение судьбы их общественного и духовного развития, заключается в глубоком философском обосновании воспитания. Пайдейя подразумевает стремление человека к формированию общего мировоззрения, чему посвящена вся человеческая жизнь. Пайдейя – есть внутренняя жизнь, духовность и культура.

#### Человек адаба и та'адиб

Философское понимание терминов *адаб* и *та'адиб* передают значение греческого слова *пайдейя*. *Адиб* означает человека, который обладает *пайдейя*. Этот человек *пайдейимос*, а отсутствие *адаб* делает его *анапайдейимос*. Воп-

рос о соотношении *пайдеи* и *адаб* весьма интересен, поскольку Ван Дауд\* утверждает, что *адаб* у ал-Аттаса имеет больше религиозную и духовную нагрузки [8].

Семантическое поле исследования термина *адаб*, имеющего широкий диапазон понимания, представлено в работе Ф. Роузенталя «Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе». В традиции мусульманской философии «знание» имеет большую значимость по сравнению с какой-либо общественной ценностью. Связь между знанием, образованием и действием в исламе характеризуется сочетанием терминов *'илм*, *'амал*, *адаб*. Сочетание *'илм* и *адаб*, с одной стороны, и *та'лим* – «научение», *та'ллум* – «изучение», «обучение», с другой, формировало понимание знания как результата изучения и научения практическим вещам. Сам термин *адаб* имеет широкий диапазон понимания. Например, форма *адиб* означала «образованный» человек. В комбинации *'илм* и *адаб*, *адиб* и *'илм*, термин *адаб* имеет широкое значение, включает в себя, помимо значения «учение», этику, мораль, поведение, обычаи. Таким образом, это один из древних терминов, выполнявший определенную культурную функцию в исламской Аравии [9]. Далее с развитием религии *адаб* и *'илм* стали использоваться вместе. По мнению Ф. Роузенталя, на протяжении всей мусульманской истории в большинстве работ именно по религиозному образованию содержались философские взгляды на идеалы образования и пути их достижения [10]. Собственно философский подход к образованию проник в ислам в связи с греко-арабской переводческой деятельностью в IX в – начале X вв. Слияние с общей этикой в дальнейшем способствовало сохранению данного значения.

Философия воспитания и концепция образования *та'диб* современного мусульманского мыслителя *ал-Аммаса* (*Syed Muhammad Naquib bin Ali bin Abdullah bin Muhsin al-Attas*)\* представляет собой всестороннюю концепцию исламского воспитания. *Та'диб* ал-Аттаса сохраняет преемственность взглядам суфиев, которые первыми в истории мусульманской мысли применили этот термин в значении «воспитания» как становления индивидуальности в единстве развития чувств, разума и нравственности.

В центре внимания философии воспитания ал-Аттаса человек, обладающий *адабом* (*инсан адабий*) — «... тот, кто искренне осознает ответственность перед Богом, кто знает свой долг и строго выполняет его по отношению к себе и другим, или *та'диб* — кто постоянно борется за самосовершенствование». *Та'диб* есть привитие человеку *адаба*. А «*адаб* – это признание и утверждение иерархической упорядоченности знания и существования, а также должного места каждого из существующих» [11].

Идеал Совершенного человека является основой, на которой строится управление и организация образования

в исламской системе воспитания. Образцом идеала Совершенного или Универсального человека (*ал-инсан ал-куллий*) – то есть человеком *адаба* является сам Пророк.

По ал-Аттасу, *адаб* по-разному проявляет себя на разных ступенях человеческого существования. В собственной человеческой природе, которая, по сути, двойственна, *адаб* означает поиск истинного места, что соответствует справедливости по отношению к себе. В человеческих взаимоотношениях *адаб* — это соблюдение этических норм, соответствующих кораническим ценностям: знанию, разуму и добродетели. Человек ищет опять-таки истинное место среди людей, проявляя к каждому уважение, заботу и милосердие. В мире знания *адаб* означает духовный порядок. Само знание имеет иерархию: основанные на откровении; основанные на разуме; *фард 'айн* (ответственность перед самим собой); *фард кафайа* (ответственность перед обществом); руководство (*хидайа*) к жизни; знания, приносящие практическую пользу. В мире природы *адаб* означает устройство порядка практическим разумом в соответствии с порядком природы. В мире языка *адаб* означает «признание» и «утверждение» правильного порядка слов в предложении, поскольку через литературу (*адабийат*) человек приобщается к культуре и становится культурным человеком (*инсан адабий*). В духовном мире *адаб* означает «признание» и «утверждение» духовного порядка: в мире духов (*дараджат келухуран*); духовных стоянок (*макам круханийан*); подчинение физического и животного духовному и рациональному. Значение термина *адаб* тождественно *мари'фа* – особому виду знания, предохраняющего человека от ошибок. *Адаб* есть проявление справедливости (*'адл*) и отражение Мудрости (*хикма*).

В целом *адаб* включает следующие значения:

- 1) побуждение к дисциплине мнения и души;
- 2) приобретение хороших качеств и признаков мнения и души;
- 3) выполнение правильных и надлежащих действий в противоположность ошибочным и неправильным;
- 4) знание, которое предохраняет человека от ошибок в суждении и от позора;
- 5) признание и подтверждение права надлежащего места;
- 6) метод познания, который является условием правильного и надлежащего места реализации;
- 7) зрелище (*мешхед*) правосудия (*'адл*) как отражения мудрости (*хикма*) [12, 141].

В целом, концепция *та'диб* ал-Аттаса как выражение тождества понятий «знание» и *адаб* есть проявление «исламского воспитания», направленного на «признание» и «утверждение» того, что у каждой вещи – свое место, установленное в соответствии с порядком творения, ведет к «признанию» и «утверждению» Бога [13].

\* Ван Моуд Нор Ван Дауд «тем не менее, в положениях концепции *paideia* отсутствует существенный духовный элемент. Надо отметить, что христианская философия воспитания имеет четкие духовные корни в отличие от нерелигиозных наук. Современные ученые нашли лучший способ интеграции религиозных и так называемых светских наук в рамках мусульманской концепции и практики *адаба*. Более того, некоторые ученые утверждают, что благодаря преимуществу *адаба* вполне возможно решение некоторых кризисных ситуаций в современном воспитании». См.: Та'диб ал-Аттаса как истинное и комплексное образование в исламе / Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. М.: Вост. Лит., 2004. 319с. / Отв. ред. М.Т. Степанянц. С.270.; Wan Mohd Nor Wan Daud. The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization. ISTAC, Kuala Lumpur, 1995.

\*\* См. о нем: Ибжарова Ш.А. Философия образования Ислама // Вестник КазНУ. Серия. Философия. Культурология. Политология. 2006. №1(25). С.28-31.

Семантический анализ понятий *та'диб*, *тарбия* (физический и эмоциональный аспекты воспитания) и *та'лим* (инструкция, обучение) выявил содержательное и смысловое преимущество *та'диба*.

Ал-Аттас отстаивает фундаментальные категории знания, характерные для исламской традиции, и применяет как фундаментальные в отношении практики современного образования. В традиционном исламском мировидении знание делится на два типа, на «открытое-законченное»: *фард кифайх* — знание, включающее природное, физическое и прикладные науки и *фард `айн* — знание абсолютной природы, относящееся к Богу, духовной сфере и моральным истинам. Знание *фард `айн* не статично, а динамично, поскольку возрастает в связи с духовными и интеллектуальными способностями как общества в целом, так и с профессиональной ответственностью личности. Исламский философ считает, что современному мусульманскому знанию необходимо освободиться от ее интерпретации, основывающейся на светской идеологии. Для этого необходимо «критическое осмысление методов современной науки; ее концепций, предположений и символов; ее эмпирических и рациональных аспектов, и вторжение их в мир ценностей и этики; ее интерпретаций начала (происхождения); ее теорий знания; ее предположений о существовании мира вне нас, о единообразии природы и разумности природных процессов; ее теорий универсума; ее классификаций наук; ее ограничения и междисциплинарности с другими науками и ее социальные отношения» [14].

Философия образования ал-Аттаса есть выражение систематического и последовательного определения цели и задач мусульманского образования, заключающегося в воспитании и образовании не просто хорошего гражданина и профессионала, а полноценного человека или глобального Гражданина. Целью философии и методологии образования ал-Аттаса является – исламизация разума, тела и души как в отношении отдельного индивида, так и коллектива в целом в мусульманском обществе, включая духовные и материальные стороны.

#### Образы человека: западный и мусульманский

Каковы образы человека западного и мусульманского, определяющие цели их образований? Известно, что традиционно образ западного человека – есть обожествленный, автономный, рациональный и самостоятельный человек Просвещения, идентифицировавший образовательные идеи и идеалы современного западного мира. Образ человека в Исламе — следующий Корану и покорно подчиняющийся Богу человек.

В основе образа человека любого общества лежит идеал, отражающий приближение к Абсолюту, и выражается в понятии «универсальный человек». Вспомним гуманистический идеал гармонично образованной личности Вильгельма фон Гумбольдта и идею либерального образова-

ния Джона Ньюмена с его образом джентльмена. Западное понятие универсального человека есть концептуальное выражение идеала, который в полной мере не был осуществлен ни в одной из исторических эпох: в античности, в религиозном средневековье, при Ренессансе и Просвещении.

Идеал греков – политический человек, отличительные свойства которого «человечность» и «гуманность». Будучи носителями духа нации, именно поэты, государственные деятели и мудрецы вносили коррективу в практическое формирование идеального образа человека. В этом смысле греческая пайдейя с образом гражданина государства-полиса сужает рамки Идеала и тем самым противостоит *та'дибу*, где человек в духовно заданных рамках религии осуществляет свое предназначение перед богом и обществом, следуя низменному и вечному образу Бога. И это есть естественная целесообразность. Человек *адаба* есть возможный вариант идеала для современного человека Ислама, поскольку он способен жить в мире, не будучи поглощенным им или убегая от этого. Путешествие человека в жизни направлено на самореализацию и его религиозное спасение на основе достижения ясного видения, этической ответственности, благородства в отношении к другим и искреннего поклонения Богу ради вечного счастья в этой и будущей жизни. Истинная пайдейя мусульманина есть интеграция всех уровней опыта, знания, характера, чувства и действий в гармоничную жизнь, ведущую к его благосостоянию в этом мире и приготовлению придти снова.

Греческое образование берет начало в греческой литературе, подобную параллель мы наблюдаем и в мусульманской концепции воспитания и образования *та'дибе*.

Гуманистическая и религиозная направленность двух теорий образования - пайдеи и *та'диба* – не имеют, на наш взгляд, принципиальных отличий в сущностном смысле, поскольку обе направлены на формирование Человека на основе совершенного идеала. Различие между ними в том, что пайдейя предполагает в этом пути поиска собственное прокладывание ее самим человеком, тем самым реализацию творческой свободы человека для воспитания гражданской добродетели, а *та'диб* – самосовершенствование безотносительно к государству, поиску Бога в самом себе с помощью следования порядку. Но в любом случае человек не просто творение Бога, он носитель животворящего начала Духа, поэтому рождение его предполагает воспитание души. В этом смысле сократовское и ал-Аттасовское понимание воспитания имеют точки соприкосновения.

#### Заключение

Философская компаративистика приобретает значение в связи с нарастанием критического отношения к различным аспектам современной техногенной цивилизации и поиском новых цивилизационных парадигм. Утилитарное образование техногенной культуры или эпохи постмодер-

низма, будучи детищем западного мировидения, свело живую сущность познания и знания как процесса творения, воображения и вдохновения к текстам, препятствующим становлению человека мыслящего и духовного. Необходимость преодоления тотального господства репродуктивно-ограниченного типа субъекта актуализирует сравнительное исследование проблемы определения цели образования в западных и исламских теориях образования с позиции философско-антропологического подхода и поиска единой модели образования.

Компаративистский анализ двух моделей теории образования: *пайдеи* и *та'дйба* в рамках данной статьи показал как точки соприкосновения, так и различия двух классических образовательных теорий или философий. Человек, обладающий *адабом*, – универсальный человек, способный успешно взаимодействовать с множественной вселенной без потери своей индивидуальности. Он имеет возможность достичь духовного и вечного состояния счастья как в этом, так и в том мире.

Антропоцентрическая и гуманистическая сущность греческой философии в своем развитии от идеи космоса к идее человека достигла вершины в творчестве Сократа, Платона и Аристотеля. Гуманизм, будучи духовным принципом греческой философии и воспитания, обращен не к отдельному индивиду, а к идее Человека в целом, «как общезначимому и обязывающему образцу своего вида» [13]. К сожалению, данная трактовка *пайдеи* утратила свою значимость уже в эпоху нового времени, видевшего в человеке отдельного индивида, автономного субъекта, что привело к потере им духовности в современной индивидуалистической цивилизации. И в западной, и в отечественной философской традиции проблема поиска целостной модели человека и разработка соответствующей ей модели образования, отвечающая современным реалиям, остается открытой.

#### Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка. Новая постиндустриальная волна на Западе / Антология под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С.528—556.
2. Межуев В.М. Судьба цивилизаций: конфронтация или диалог? // Личность. Культура. Общество. 2003. Вып. 3-4 (17-18). С.44-54.
3. Степанянец М.Т. Опыт компаративистского дискурса: конференция философов «Восток-Запад» / Сравнительная философия. РАН: Изд. «Восточная литература»; 2000. С.105—126.
4. Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. / Антология под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С.245—260.
5. Кучуради И. пайдеиб как субъективное условие ра-

зумного осуществления прав человека // Вопросы философии. 1999. №.8. С.29—35.

6. Йегер В. Пайдеи. Воспитание античного грека. М., Изд-во «Греко-Латинский кабинет Ю.А. Щичалина». 2001. Т.1. С. 347.
7. Йегер В. Там же.
8. Ван Дауд. Та'дйб ал-Аттаса как истинное и комплексное образование в исламе. Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. Отв. ред. М.Т. Степанянец. М.: Вост. Лит., 2004. С.262—273.
9. F. Gabrieli - El, s.v. adab. Цит. По Ф. Роузентал. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и примеч. А.В. Сагадсва. М.: Изд-ва «Наука», 1978. С. 246.
10. Ф. Роузентал. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и примеч. А.В. Сагадсва. М.: Изд-ва «Наука», 1978. С.276—277.
11. Wan Mohd Nor Wan Daud. The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization, ISTAC, Kuala Lumpur, 1995, p.131-132.
12. Там же. С.141.
13. Там же. С.138.
14. Sayed Muhammad Naquib Al-Attas. Prolegomena to the metaphysics of Islam: an exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam. International Institute of Islamic Thought and civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 2001, pp. 358. p.114.
15. Йегер В. Пайдеи. Указ. соч.