

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. АЛЬ-ФАРАБИ

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ МОН РК
ИМ. Р.Б. СУЛЕЙМЕНОВА

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ КН МОН РК



1150 ЛЕТ
Юбилей Аль-Фараби

Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций

(взгляды на жизнь и философское наследие)

Алматы
«Қазақ университеті»
2020

УДК 37.013
ББК 74.00
Э 72

Рекомендовано Ученым советом КазНУ им. аль-Фараби
протокол №5 от 27.01.2020 г.

Главный редактор
Г.М. Мутанов

Авторский коллектив:

А. Касымжанов, Б. Гафуров, А. Дербисали, Ж. Алтаев, Г. Муканова, Ж. Иманбаева

Э 72 **Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций** (взгляды на жизнь и философское наследие)/ Гл. ред. Г.М. Мутанов; авт. колл.: А. Касымжанов, Б. Гафуров, А. Дербисали, Ж. Алтаев, Г. Муканова, Ж. Иманбаева. – Алматы: «Қазақ университеті», 2020. – 368 с., илл. 10 с.

ISBN 978-601-04-4466-9

Данное издание посвящено 1150-летию Абу Насра аль-Фараби – Великого Учителя, уроженца г. Отрара, видного представителя классической средневековой исламской философии. В книге суммируются сведения о философских взглядах Учителя, при жизни названного Аристотелем Востока, его последователях и вехах возвращения на Родину богатейшего наследия философа. Особенности эпохи становления пути Мыслителя, его универсальные взгляды на жизнь и вклад Гения в развитие мировой и степной цивилизации, вклад в прогресс образования и науки – гарантия преемственности Учения аль-Фараби и нравственных канонов добродетельности в современном мире.

Издание будет полезно молодежи XXI века и всем, кто интересуется интеллектуальной историей Великой Степи.

УДК 37.013
ББК 74.00

ISBN 978-601-04-4466-9

© Коллектив авторов, 2020
© КазНУ им. аль-Фараби, 2020

ПРЕДИСЛОВИЕ

1150-летие гения Востока, тюркского средневекового философа аль-Фараби, торжественно отмечаемое в 2020 году под эгидой ЮНЕСКО в Республике Казахстан, настраивает на новое прочтение биографии и трудов Мыслителя, в контексте богатейшего культурного наследия Великой Степи.

Президент страны К.-Ж.К. Токаев подчеркнул важность обращения к научному и духовному наследию аль-Фараби и Абая в контексте процессов социально-политической модернизации Казахстана и при формировании ценностных ориентиров подрастающего поколения.

Мировая антология философии в лице Фараби обрела стройную пластичную методологию, при том, что аль-Фараби никогда не скрывал своего степного происхождения – из Турана, напротив, гордился им. Именно Степь, ее просторы и многокрасочная палитра различных верований и этнокультур питали воображение и придали размышлениям выходца из Фараба особую утонченность.

Созвучно надписям стел в честь тюркских каганов Тоньюкука и Культегина звучит в веках Мудрое Слово, драгоценное наследие аль-Фараби, прозорливо призывавшего к миру, единению и нравственному совершенству, наряду с постижением наук о человеке, цивилизации и Вселенной.

Фарабиеведение имеет свои истоки и этапы развития, поскольку актуален метод аль-Фараби, создавшего ряд совершенных трактатов и непреходяща ценность изложенных им истин. В разные периоды суть учения Учителя преподносилась в соответствии с идеологическими предпочтениями и установками, не всегда была доступна широкой аудитории.

Данное уникальное в своем роде академическое издание, плод коллективного труда казахстанских исследователей, философов, филологов, историков и культурологов, представляет собой концентрированный синтез имеющихся на сегодня сведений о философских взглядах Учителя, при жизни названного Аристотелем Востока, его последователях и вехах возвращения на Родину богатейшего наследия уроженца Отрара.

Фараби – непревзойденный Учитель для Востока, закодированный ключ к восточной ментальности, по-своему загадочный и притягательный. Услышанные молодой порослью Алаш, на рубеже 19-20 веков заветы аль-Фараби навечно вошли в гражданскую лирику Магжана Жумабаева, вписаны в учеб-

ники Миржакыпа Дулатова и публицистику Мустафы Шокая. Лучшие сыны казахов боролись за право вернуть его имя в анналы истории Великой Степи.

С огромной признательностью мы называем имена известных советских ученых-востоковедов: Б. Гафурова, С. Григоряна, А. Сагадеева, А. Машани, внесших неоценимый вклад в изучение наследия аль-Фараби. Машанов Акжан Жаксыбекулы (аль-Машани) всю свою жизнь посвятил беззаветному служению исследованию наследия Учителя, ученого-энциклопедиста, научные интересы которого касались не только естественных, но и общественных наук. Благодаря глубоким знаниям, богатой научной эрудиции, Машани не только сумел оценить наследие Гения Востока, но и успешно продвигать его в научной и педагогической деятельности.

Казахстанская школа фарабиеведения во главе с А.Х. Касымжановым вела системную работу по переводу и изданию трудов Учителя на казахском и русском языках. В 1975 году одновременно увидели свет научный сборник статей под редакцией А.Х. Касымжанова, монография Б.Г. Гафурова и А.Х. Касымжанова «Аль-Фараби в истории культуры». В том же году была напечатана, однако не дошла до читателей (тираж был изъят и уничтожен) книга А. Касымжанова, М. Ауэзова, Б. Тайжанова «Возвращение Учителя. О жизни и творчестве аль-Фараби». В 1981 году вышел полюбившийся читателям роман известного казахского прозаика и общественного деятеля А. Алимжанова «Возвращение Учителя». В 1982 году в Москве впервые на русском языке вышла книга А. Касымжанова «Аль-Фараби».

К 1100-летию юбилею аль-Фараби впервые под эгидой ЮНЕСКО были проведены тематические международные конференции в Москве, Алма-Ате и Багдаде. То было высокой оценкой заслуг складывавшейся в республике научной школы фарабиеведения.

Триумфальное возвращение Учителя к жителям добродетельной Степи в полной мере состоялось в Независимом Казахстане. В статье Елбасы Н.А. Назарбаева «Семь граней Великой Степи» подчеркнута: «...средневековый город Отрар дал человечеству одного из величайших умов мировой цивилизации – Абу Насра аль-Фараби. Убежден, у народа, который помнит, ценит, гордится своей историей, – великое будущее».

В рамках реализации Государственной программы «Рухани жаңғыру» выход новых книг об аль-Фараби безусловно способствует развитию научно-инновационного сотрудничества с международными образовательными и научно-исследовательскими центрами, повышению туристической привлекательности страны и в целом формированию благоприятного имиджа Казахстана на международной арене.

Коллектив Казахского национального университета, который с 1991 года носит имя великого мыслителя Абу Насыр ибн аль-Фараби, высокой честью и почетной миссией считает продвижение научного и этического наследия Учителя во всем мире. С 1993 года на базе Университета под

руководством профессора А.Х. Касымжанова был открыт и ныне действует научно-исследовательский Центр имени аль-Фараби, на базе которого проводятся республиканские и международные конференции, функционирует Музей аль-Фараби, здесь можно познакомиться с обширной библиографией и фильмографией темы.

В контексте идеи Альянса цивилизаций реализуется концепция продвижения гуманистического учения Мыслителя на базе зарубежных центров КазНУ. На сегодня таковые действуют на базе крупных университетов мира в Германии, Египте, Иордании, Иране, Италии, КНР, Пакистане, Российской Федерации, Турции, Японии. Открыты и функционируют Дома аль-Фараби в Стамбуле (Турция) и Нью-Дели (Индия). В этих Домах представлены: скульптурная композиция, исторические артефакты, труды Фараби и книги о Мыслителе, внесшем фундаментальный вклад во многие области человеческого знания.

Интеллектуальное наследие аль-Фараби охватывает такие направления науки, как: математика, филология, химия, биология, астрономия, философия, медицина, логика, социология, политология, юриспруденция, этика и другие. Принадлежащая Фараби классификация и систематизация наук оказала мощное влияние на последующее развитие цивилизаций.

Творческая деятельность аль-Фараби пришлась на эпоху Ренессанса средневековой исламской культуры и стала связующим духовным мостом между Западом и Востоком. Сегодня, в XXI-ом столетии, популяризация наследия Фараби равнозначна продвижению духовно-культурных ценностей казахского народа, истории и языка тюрков в мировом информационном пространстве.

Читательская аудитория, обратившись к жизнеописанию и очеркам о научных взглядах Фараби, получит исчерпывающие ответы на искомые вопросы. В издании, особенностью которого является междисциплинарный характер, приводятся мнения специалистов смежных областей гуманитарного знания на разных хронологических этапах фарабиеведения. Ведь с обнаружением новых источников, с новых методологических позиций, расширяется сам предмет исследования и высвечиваются новые грани темы, которую есть смысл емко обозначить как Путь к Фараби, Восхождение к Учителю.

Уверен, это издание послужит добротным подспорьем и путеводной нитью новым поколениям казахстанцев, учащейся молодежи и всем тем, кто проявляет интерес к интеллектуальной истории Великой Степи, неординарным личностям, кристаллам степной идентичности, кто готов внести посильный вклад в прогресс образования и науки.

*Ректор КазНУ им. аль-Фараби
академик Галым Мутанов*

ГЛАВА 1

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ АЛЬ-ФАРАБИ

Касымжанов А.Х.,

*доктор философских наук,
профессор, член-корреспондент НАН РК*

Основное, что мы должны учесть при воссоздании биографии Абу-Насра Аль-Фараби, – это включенность его в различные пересекающиеся культурные традиции и взаимовлияния.

Аль-Фараби родился в 870 г. в районе Фараба, у впадения р. Арысь в Сырдарью (что соответствует Шаульдерскому району Южно-Казахстанской области современного Казахстана). Он – выходец из привилегированных слоев тюрков, о чем свидетельствует слово «тархан» в составе его полного имени: Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Турки.

Историками культуры прослежены некоторые особенности региона, выходцем из которого был аль-Фараби. В культурном и этническом отношении он находился на границе оседло-земледельческой культуры Средней Азии и кочевой скотоводческой культуры центрально-казахстанских степей, в нем обитали различные племена и народности (кипчаки, канглы, огузы, карлуки, согдийцы, чигили, ягма) с разным уровнем культуры и традиций, с различными религиозными верованиями (шаманизм, зороастризм, несторианство, манихейство, буддизм). В тюркской среде получила распространение своя письменность. До арабских завоеваний на Сырдарье оформляется культурный оазис с центром в Тарбанде (по-иному, в Отраре, позднее переименованному в Фараб). В VIII в. Южный Казахстан входит в состав халифата, здесь насаждается ислам, создаются медресе. Центробежные силы – рост этнического самосознания и движение покоренных народов за свою независимость – подрывают власть халифа и его наместников. Утрачивают свое прежнее значение арабские племенные ополчения, и им на смену приходит конная гвардия тюркского происхождения.

Абу-Наср родился в семье одного из таких представителей конной гвардии в округе Фараб, в городке Васидж, где и прошло его детство. Стремясь

удовлетворить свои разносторонние культурные запросы, аль-Фараби покидает родные места. По одним сведениям, он ушел в юности, по другим – в возрасте около сорока лет. Аль-Фараби направляется в города, насыщенные богатой интеллектуальной жизнью. Он побывал в Багдаде, Харране, Каире, Дамаске, Алеппо и других городах Арабского халифата. Многого узнал, многое пережил и, главное, многое переосмыслил.

В пределах Арабского халифата и протекала большая часть жизни и творчества аль-Фараби. Начальный период Арабского халифата знаменуется возникновением и становлением ислама и завоеванием Сирии, Палестины, Ирака, Ирана, Египта. Становление Арабского халифата связано с двумя династиями халифов. Династия Омейядов (661–750) налаживала политическую и экономическую жизнь Арабской империи. При династии Аббасидов (750–1262) произошло дальнейшее развитие экономики и культуры. Столицей Аббасидского халифата был Багдад. Это был центр интенсивной культурной жизни, в нем зарождались все духовные течения, получившие распространение в халифате. Каждая более или менее значительная мечеть Багдада имела библиотеку. Хранение книг сочеталось с обучением и обеспечением содержания студентов и ученых. Именно в Багдаде пересечения различных культурных традиций, взаимообогащавших друг друга, сказались с наибольшей силой – языческие верования, иудаизм, христианство (через христиан несториан и монофизитов), ислам. Культуры разных народов создавали идеологическую основу для столкновения умов, их шлифовки, возвышения над локально-этнической узостью. Именно к Багдаду относится то, что аль-Фараби говорит о коллективном городе. Этот город – самый «восхитительный и счастливый из невежественных городов и своим внешним видом напоминает цветастое и красочное одеяние и в силу этого оказывается любимым кровом каждого, ибо любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления. Потому-то народ стекается [в этот город] и оседает там. Его размеры безмерно увеличиваются. В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида, здесь рождаются дети самого разного рода, воспитания и происхождения. Этот город состоит из многообразных, входящих друг в друга объединений с отличными друг от друга частями, в которых чужеземец не выделяется из местного населения и в которых объединяются все желания и все действия. Поэтому очень возможно, что с течением времени в нем могут вырасти самые достойные [люди]. Там могут существовать мудрецы, ораторы, поэты всех видов».

Но, несмотря на кажущуюся благоприятную обстановку коллективного города, аль-Фараби отнес его не к добродетельному городу, а к «невежественным» городам, ибо в нем контрасты добра и зла проявлялись сильнее,

чем где бы то ни было. В следующих сочинениях авторов средневекового периода, содержащих биографии ученых и философов, встречается и биография аль-Фараби: «Источники сведения о классах врачей», принадлежащее Ибн-Аби-Усайбиа (ум. в 1269 г.), «Сообщения об ученых и мудрецах», автором которого является аль-Кифти (ум. в 1248 г.), «Даты кончин знаменитых людей и сведения о сынах времени» Ибн-Халликана (ум. в 1242 г.).

Мы приводим краткий пересказ биографии аль-Фараби по Ибн-Халликану.

Известно, что аль-Фараби до приезда в Багдад владел тюркским языком и некоторыми другими, но не знал арабского. Надо отметить, что он много времени уделял изучению языков и в этом достиг поразительных результатов: в конце жизни он владел более чем семьдесятю языками. Живя в Багдаде, аль-Фараби в короткий срок в совершенстве овладевает арабским языком и начинает заниматься различными науками, прежде всего логикой. В это время в Багдаде наиболее популярным мыслителем и философом-наставником был Абу-Бишр Матта бен-Йунис, который приобрел всеобщую известность не только в Багдаде, но и, пожалуй, во всех культурных центрах Арабского халифата как крупный комментатор логического наследия Аристотеля. Ряды его учеников пополнил аль-Фараби, который прилежно записал со слов Абу-Бишр Матта комментарии к трудам Аристотеля по логике. Влияние багдадского учителя на аль-Фараби, по свидетельствам современников, было весьма значительным, ибо Абу-Бишр Матта обладал изумительной четкостью стиля, тонкой культурой комментирования логического наследия Стагирита: он удачно избегал сверхсложных конструкций, умело сочетая глубину с простотой изложения. Все эти достоинства стиля Абу-Бишр Матта были целиком усвоены его достойным учеником.

В период жизни в Багдаде аль-Фараби совершает поездку в г. Харран со специальной целью обучиться некоторым особым приемам логики у мыслителя-христианина Йуханны бен-Хайлана, которыми тот прославился в мусульманском мире. Вернувшись в Багдад, аль-Фараби углубляется в изучение наследия Аристотеля, он обретает легкость восприятия идей и совокупности задач и проблем, поставленных великим греком. О трудоемкости усвоения наследия Аристотеля арабоязычными мыслителями говорит хотя бы та фраза, которая была написана аль-Фараби на копии аристотелевского трактата «О душе»: «Я прочел этот трактат двести раз». Дело, по-видимому, заключается не в терпеливости («Он обладал, должно быть, очень хорошим желудком», – не преминул язвительно заметить Гегель), которую проявили арабоязычные мыслители в изучении античного наследия, а в специфике, которую приобрело философское творчество в этот период, преимущественно выражаясь в детальном комментировании всех трудов античных авторов,

что требовало буквального знания и запоминания текста. Ясно, что в этой фразе содержится призыв к постоянному, многократному возвращению к одним и тем же источникам, и в этом, по-видимому, состоит один из важнейших принципов обучения философии того времени.

Результатом разносторонних научных изысканий аль-Фараби явился трактат «О классификации наук», в котором в строгом порядке были перечислены науки того времени, определен предмет исследования каждой. По свидетельствам современников, «ничего подобного никто ранее не писал и подобного плана не придерживался, и она незаменима для изучающих науки».

В Багдаде аль-Фараби основательно пополняет свои знания, входит в контакт с видными учеными и довольно быстро занимает первенствующее место среди них благодаря эрудиции, силе мысли и величию характера. Но в среде догматически настроенных богословов возникает неприязнь ко всему строю мышления аль-Фараби, нацеленному на открытие рационалистических путей познания и поиски достижения для людей счастья в земной жизни, а не в потустороннем мире. В конце концов аль-Фараби вынужден покинуть Багдад.

Он направляется в Дамаск, но не останавливается в нем, путь его лежит в Египет. В своей книге под названием «Гражданская политика» он упоминает, что начал ее в Багдаде, а закончил в Каире (Миср). После далекого путешествия аль-Фараби возвращается в Дамаск, где прожил до конца своих дней, ведя в нем уединенный образ жизни. Несмотря на покровительство правившего в те времена в Дамаске Сайф-ад-Дауля бен Хамдани, он избегает придворной жизни, редко присутствует на приемах. Обыкновенно большую часть дня он проводит на краю бассейна или в тенистом саду, где пишет книги и беседует с учениками. Свои сочинения он записывает на отдельных листах (поэтому почти все созданное им приняло форму отдельных глав и записок, некоторые из них сохранились лишь в фрагментах, многие не были закончены). Аль-Фараби был очень непритязательным человеком. Его жизненные потребности ограничивались суммой в четыре дирхема, которые он ежедневно получал из казны Сайф-ад-Дауля. Умер он в возрасте восьмидесяти лет и был погребен за стенами Дамаска у Малых ворот. Сообщают, что молитву по нему на четырех папирусах читал сам правитель.

Приведенная биография, хотя и не дает полного представления о жизни аль-Фараби, показывает черты характера, присущие истинным мыслителям: чувство собственного достоинства, бескорыстие, любовь к науке. Весьма ценным в облике аль-Фараби является его стремление практически претворить знания, в этой связи он говорит, что «мыслительная добродетель не может быть у него (у философа. – А. К.) без практической добродетели».

Наследие аль-Фараби, вобравшее в себя разнообразные культурные традиции, свидетельствует о несостоятельности европоцентризма и азиатизма, ибо в развитии между различными культурами имеет место не просто аналогия, а заимствования, влияния, преемственность, борьба и т.д. Контакты были не только многосторонними, но и – что важнее – взаимно стимулирующими, взаимно обогащающими. Если европоцентристски ориентированная литература пишет о восточном перипатетизме и конкретно об аль-Фараби, то речь обязательно идет о том, насколько он «освоил» Аристотеля (правильно, глубоко, неверно, поверхностно и т.д.) и насколько переданный им Аристотель мог (или не мог) оказать влияние на последующее развитие европейской философской мысли. Что античная культура испытала влияние предшествующих и современных ей культур Вавилона, Египта, Индии, это как-то исключается из рассуждений Э. Ренана, В. Виндельбанда, К. Форлендера, К. Ясперса. В европоцентристской литературе игнорируется то обстоятельство, что процесс «передачи» античного наследия был не только процессом «сохранения в целостности» или «искажений и напластований», но и элементом реального соприкосновения различных культур, рождения новых ценностей и ответом на новые исторические потребности.

Корни европоцентризма лежат в исторических обстоятельствах, превративших страны Востока в объект колониальной эксплуатации и породивших идеологическую надстройку, призванную оправдать и закрепить эту эксплуатацию. Рассмотрение культуры Востока с позиций превосходства, как в лучшем случае заслуживающей внимания своей экзотичностью, продолжает довлеть над умами буржуазных западных ориенталистов. «Мистичность» Востока и отсутствие в нем глубины рационально выраженной и развернутой мысли – таковы-де особенности «восточного мышления». Современные буржуазные идеологи не прочь пококетничать с «Востоком», но только для того, чтобы оживить средневековую мистику и провозгласить основой цивилизации томизм.

Процессы синтезирования культур имели место всегда, проявляясь то с большей, то с меньшей силой, иногда затухая, иногда давая яркие вспышки. Первая встреча греков с достижениями Востока состоялась при Ахемендах. Вторая волна синтеза культур в интересующем и близлежащих регионах связана с завоеваниями Александра Македонского и эпохой эллинизма, когда культурные традиции Индии, Ирана, Сирии, Армении, Грузии, Средней Азии, Ближнего Востока тесно переплелись между собой. Третья волна, близкая ко временам аль-Фараби, связана с переселением христиан, которые донесли греческую культуру и передали «иноверцам», те же, в свою очередь, оказались не только благодарными восприимчивыми, но и талантливыми продолжателями. Сначала сирийцы-несториане ознакомили с достижения-

ми греческого гения персов эпохи Сасанидов. Большую роль в этом сыграла Гундишапурская школа, в которой осуществлялись переводы с греческого трудов по логике, философии и медицине.

Греки еще в VI в. до н.э. через своих путешественников имели возможность познакомиться с достижениями культуры восточных народов. По этому поводу историк науки Дж. Сартон пишет: «Понимание античной науки часто искажалось двумя заблуждениями. Первое касалось восточной науки. Наивно предполагать, что наука началась в Греции; греческое «чудо» было подготовлено тысячелетней работой в Египте, Месопотамии и, возможна, в других регионах» (72, IX). В империи, созданной Александром, в греческую культуру проникают элементы культурных традиций Востока, происходит, по словам Дж. Сартона, слияние востока и Запада, «юго-восточная Европа, северо-восточная Африка, западная Азия никогда не прекращали быть более или менее вместе».

Поскольку философия в своем развитии обладает относительной самостоятельностью, мы должны взять в расчет помимо решающего социально-экономического и классового фундамента вторичные надстроечные явления – традиции, способ освоения наследия, многообразные идейные тенденции времени. В своих сочинениях аль-Фараби широко ссылается на греческих философов, прежде всего на Аристотеля, затем – на Платона, упоминает халдеев, сирийцев, ориентирован в различных умонастроениях и точках зрения своего времени. По его словам, философское знание, обнимавшее всю мудрость, все ее виды «в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем – к арабам».

Говоря об изменениях, которые претерпели знания греков в Арабском халифате, английский историк науки Дж. Бернал замечает, что сам интерес к античности больше является следствием, чем причиной бурного развития умственной деятельности. «Трансляцию» античного наследия на Восток в период Арабского халифата Дж. Бернал довольно метко характеризует как обратное возвращение.

Арабский халифат (почти все обширные владения которого аль-Фараби объездил), характеризовавшийся разнообразием социально-экономических укладов и этнической пестротой, способствовал слиянию культурных традиций, становлению центров городской жизни, выработке некоего «типа общемусульманской культуры». При этом следует учесть, что арабы столкнулись с народами, имевшими значительные культурные достижения, и если им удалось их покорить, то это результат стечения целого ряда обстоятельств, в том числе и такого, как истощенность наиболее крупных государств того времени – Византии и Ирана – в результате борьбы друг с другом.

Большую роль, подобную роли латыни в Европе, сыграл в синтезе культур арабский язык. Введение единого языка на громадной территории, включение народов, различных по уровню развития и складу жизни, в рамки религиозно-политического объединения, влияние богатой доисламской староарабской поэзии, проникнутой жизнерадостным настроением, – вот что явилось следствием арабского завоевания. При оценке состояния культуры Арабского халифата к моменту его политического расцвета (а это начало IX в.) надо особо отметить, что эта культура интегрировалась на основе традиций всех народов, входивших в халифат, в том числе и покоренных народов, плюс свежая струя, внесенная потоком античных культурных ценностей.

Своеобразное возрождение каких-то доисламских культурных традиций не должно заслонять от нас при рассмотрении эпохи, в которую жил аль-Фараби, тех социально-экономических, культурных и идеологических сдвигов, которые были связаны с образованием Арабского халифата и мировой религии ислама. Завоеваниям арабов и созданию империи предшествовал процесс феодализации, начавшийся в Египте, Палестине, Сирии, Закавказье, Иране, Средней Азии и вовлекший в свою орбиту завоевателей-арабов. Общему процессу феодализации, процессу складывания раннефеодального общества с сохранением рабовладельческого уклада у арабов при наличии уже сложившихся рядом монотеистических религий – христианства и иудаизма соответствовала и новая религия. И хотя в ней (как и во всякой религии) был силен элемент фанатизма, доходивший до пропаганды «священной войны против неверных», но исторически было так, что до середины IX в. в халифате повсеместно сохранялась веротерпимость. Инаковерующие, исповедовавшие христианство, иудейство, зороастризм, в известной мере имели статус как бы чужеземных государств внутри халифата. Проявление веротерпимости, с одной стороны, способствовало успеху арабских завоеваний, а с другой – вело к усвоению идей и культуры античности через предоставление политического убежища людям, гонимым из Византии по религиозным мотивам, что привело к созданию сравнительного богословия, в рамках которого таились элементы критического подхода к религиозности вообще.

Для понимания всех разноречий по поводу религии, в частности, относительно чудес, совершенных пророками, необходимо упомянуть книгу ар-Рази «Об обманах пророков» (ум. в 912), прочтение которой могло «сокрушить сердце», передать «по наследству ненависть к пророкам».

Зороастризм с его доведенной до высших, космических пределов антитезой добра и зла оказал влияние на мутазилитов, вначале занявшихся отношением аллаха к добру и злу во Вселенной, т.е. учением о предопределении.

У мутазилитов было стремление привлекать к рассмотрению противоположные точки зрения. Одного из них – аль-Джахиза А. Мец сравнивает с

Вольтером и называет свободным мыслителем ценнейшего типа (см. там же, 170), который логически сопоставлял доводы христиан и мусульман и доходил до издевок над хадисами (рассказами о поступках и изречениях Мухаммеда).

Образование халифата способствовало развитию феодальных отношений и феодальной собственности в виде государственной собственности на землю и воду, частной собственности (мульк) и условной (пожалованной) земельной собственности (икт). Но одновременно это означало усиление эксплуатации трудящихся, усиливавшейся для покоренных народов иноземным гнетом, что послужило основой для недовольства широких народных масс и привело к целому ряду крупных крестьянских выступлений. Причем эти выступления проходили под религиозной оболочкой, что было, как говорил Ф. Энгельс, вполне естественным в условиях подавляющего идеологического господства религии.

Использование сектантских и еретических направлений в исламе связано как с идейной пестротой ислама (составленного из элементов христианства, иудейства, ханифизма, пережитков до мусульманских культов природы), так и с популярностью иллюзорных лозунгов о равенстве и «братстве» всех мусульман (сыгравших свою роль в объединении арабских племен и в завоевательной политике), использовавшихся в демагогических целях. И шииты (первоначально), и хариджиты, и хуррамиты (развившиеся из секты маздакитов) выдвигали лозунги возврата к «первоначальному исламу», к общему владению землей и «всеобщему равенству». Под этими лозунгами проходили движения Абу-Муслима, Сумбада (755), Муканны (776–783). Они не прошли бесследно, приведя к некоторому улучшению положения крестьян, в частности, к исчезновению практики обязательного ношения крестьянами свинцовых бирок на шее, на которых записывалось место проживания крестьянина, дабы он не мог уклониться от уплаты податей.

Жесточайшая эксплуатация крестьян и ремесленников, протест народных масс в виде крестьянских движений, патриотически-освободительные выступления противоречиво сочетались с ростом производительных сил, техническими усовершенствованиями, подъемом культуры, которая вошла составной частью в мировую цивилизацию под условным названием «арабоязычная культура». Ее основное содержание составили идеи и достижения мыслителей и ученых различных народов, вошедших в состав Арабского халифата, большинство которых, отдавая дань времени, писали на арабском языке, исповедовали ислам. Создавая философские системы, делая научные открытия, они руководствовались идеалами прогресса культуры и науки, самосознания человеческой личности. Низовые социальные движения, в особенности карматское движение, были подспудной основой, оказавшей

влияние на формирование прогрессивных философских концепций. Внешней обрядности, авторитарности, догматичности официальной религии карматы противопоставили разум. Карматское движение объединяло крестьян, кочевников бедуинов и отчасти ремесленников, с конца IX в. карматы поднимали антифеодальные восстания против халифата Аббасидов, требуя общинной собственности на землю, всеобщего равенства.

Последователи аль-Фараби – Бируни и Ибн-Сина – сочувствовали карматам. О прямом влиянии карматства на аль-Фараби судить трудно, но можно говорить об идейных созвучиях, а именно в толковании религии: по своей первоначальной сути религия должна быть регулятором нравственного устройства жизни людей, а не средством порабощения.

Ранний исмаилизм выступил как идеология карматского антифеодального движения трудящихся масс и нашел себе философское обоснование в энциклопедическом труде членов сообщества «Ихван ас-Сафа» («Братья чистоты»). В этом произведении в эклектичном виде сочетались отдельные положения древнегреческих философов с достижениями науки в Арабском халифате, высказывались в абстрактном виде идеи равенства, создания рационально «подчищенной» религии, которая должна регулировать государственное устройство и нормы поведения людей. Аль-Фараби извлек из него для себя идею такого государства, которое было бы создано в результате деятельности просвещенных людей.

Процесс канонизации официальной идеологии в силу вышеуказанной идейной неоднородности ислама проходил весьма противоречиво и затянулся. Аббасидский халиф аль-Мамун (813–833) ввел в качестве государственной религии мутазилизм. Это решение было продиктовано самим процессом прихода к власти династии Аббасидов, использовавшей освободительные движения против сугубо арабской династии Омейядов и более гибкое в идейном отношении течение мутазилизма. В ходе естественного толкования и систематизации положений ислама выкристаллизовались такие антитезы, как грубая антропоморфизация бога и его обезличивание, фатализм и признание возможности выбора. На волне этих дискуссий и расхождений и возник мутазилизм.

Совпадение расцвета научной и переводческой деятельности с превращением мутазилизма в государственное исповедание можно объяснить той политической конъюнктурой, в которой мутазилизм объективно способствовал приходу к власти Аббасидов. Подрывая непреложную ортодоксальность ислама, мутазилизм внес свежую струю, содействуя свободе мышления, провозгласив активность субъекта, способность быть творцом добра и зла, а также созданность Корана. Эти элементы нового толкования, опровергая утверждение об извечности Корана, присущее ортодоксальному исламу,

быстро разрастались и не могли не вызвать в силу логической, инстинктивно чувствуемой несовместимости с сутью ислама обратной реакции. Ортодоксы ощутили необходимость отстаивания положений ислама от «вольной» их трактовки представителями различных сект, которая могла далеко завести «интерпретаторов». Это и привело к разработке спекулятивной теологической системы – калама, приверженцев которого именовали мутакаллимами.

Начатую мутазилистами пропаганду светского знания продолжали «Братья чистоты». Но они переориентировали ее, утверждая, что сообщество ученых поможет разрушению государства зла, под которым они подразумевали господство Аббасидов. В собственно философской области «Братья» сочетали в своих взглядах элементы неоплатонизма, пифагорейства и суфизма. Заслуживает быть отмеченной разработанная ими классификация наук по принципу перехода от простого к сложному и представление о духе человечества, абсолютном духе, составляющем субстанцию душ всех людей. В этом учении были три момента, которые позволяют их последователей называть «свободомыслящими»: 1) отрицание черт антропоморфизма у Аллаха; 2) тезис о сотворенности, не извечности Корана; 3) положение о том, что человек свободен и не зависит от предопределения. Здесь завязаны важные узелки дальнейшей идейной борьбы.

Волна обратной реакции, восстановления более догматичного «правового ислама» не заставила себя долго ждать. При всей просвещенности Мамун вводил мутазилизм силой меча и жестоко преследовал «еретиков». При халифе Мутаваккиле (847–861) «адрес» еретичности повернулся на сто восемьдесят градусов, и всякое отклонение от сунны, священного предания, осуждалось, т.е. был наложен запрет на какое-либо свободное толкование текста Корана, обросшего хадисами – рассказами о поступках и изречениях основателя ислама Мухаммеда. Богослов XII в. аль-Газали, реформатор суфизма, переориентировавший суфизм, как в известной мере оппозиционное течение внутри ислама, на рельсы ортодоксии, свободомыслие и аллегорическое толкование Корана расценивал как разглагольствования еретиков о вещах, противных сунне, которые «чуть было не смутили людей, верующих в истинные догматы сунны. Поэтому-то и создал всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачать новшества еретиков, смущающих людей и противных общераспространенной сунне. Вот откуда ведут свое происхождение калам и его поборники». Веру в догматы аль-Фараби квалифицирует как «общепринятые послышки». Но общеизвестное, говорит он, не всегда совпадает с истиной. Будучи связанным временем и условиями, оно может таить в себе изъяны. По отношению к тем, кто не примет этих посылок, ортодоксы ведут себя агрессивно, во что бы то ни стало, стремясь

выискать в их рассуждениях противоречия, но останавливаются на мнении, т.е. на чем-то противоположном истине. Они с фанатическим упрямством и настойчивостью отстаивают свои суждения, не допуская, что действительность может противоречить их воззрениям.

Религиозные распри были существенным, но не единственным компонентом той культурной атмосферы, которая обусловила деятельность аль-Фараби. Здесь надо принять во внимание проникновение вместе с гонимыми – иммигрантами христианства (в особенности сирийцами) – идей древнегреческой и эллинистической культуры. Об интенсивности этого процесса проникновения и освоения античного наследия свидетельствует широко развернувшаяся деятельность по переводу источников с греческого языка на сирийский, с сирийского на арабский, с греческого на арабский и персидский, деятельность эта выдвинула своих подвижников и героев.

Освоение греческих источников спонтанно возбудило деятельность мысли. Начинаются самостоятельные поиски в области медицины, астрономии (необходимой, в частности, для морских путешествий, сказочно описанных в рассказах о «Синдбаде-мореходе»), математики, философии. Обширные связи халифата с Китаем, Индией, со всем Средиземноморьем заключались не только в обмене товарами и техническими новшествами, но и в плодотворном сопоставлении различных идейных систем.

Когда речь идет об эпохе эллинизма, западные историки односторонне подчеркивают влияние культуры Греции на культуру Востока, забывая о взаимовлиянии. В противовес этому Б. Г. Гафуров выдвинул иное мнение, согласно которому «в так называемой эллинистической культуре, как известно, нашло отражение не «чисто» греческое культурное творчество, а своеобразное переплетение греческой и восточной культур». В этом состоит сложность и противоречивость социально-экономических, этногенетических, языковых и культурных процессов в пределах халифата. В целом о культуре халифата можно сказать, что это «результат синтеза творческих достижений многих народов, в том числе среднеазиатских» (там же, 323). Достаточно напомнить о «золотом человеке» (останках молодого воина в военных доспехах, сделанных из золота) из Иссыкского кургана, который был обнаружен близ Алматы.

Неправомерно возвеличивать роль какой-либо одной культуры в ущерб другой. Каждая культура впитывает в себя другие культуры, однако это не означает отрицания ее самобытности. Справедливым в отношении арабоязычной культуры будет сказать, что только уяснение ее истоков, коренящихся в греческой, персидской, индийской и других культурах, позволяет выделить черты оригинальности, которые ей присущи. Оригинальность культуры – это активное усвоение предшествовавших основ, адаптация их к новым требо-

ваниям и дальнейшее развитие, т.е. возникновение нового, не существовавшего прежде. Культура, лишенная оригинальности и новизны, не смогла бы оказать влияния на дальнейшее развитие. О самобытности арабоязычной культуры свидетельствуют труды среднеазиатских ученых, таких, как аль-Фараби, Бируни, Ибн-Сина, которые внесли громадный вклад в культуру и науку общемировой цивилизации. «Медицинские сочинения и математические трактаты, астрономические таблицы и арабские переводы с различных языков проникали на Запад и столетиями являлись наиболее авторитетными руководствами. Значительна роль Востока и в развитии западноевропейских литератур; существует даже предположение, что рифма перешла в романскую поэзию из арабской» (там же, 324).

В период жизни аль-Фараби были известны имена математиков Абу-Камила и Ибрагима Ибн-Синана, географа аль-Мас'уди, историка ат-Табари. Как уже отмечалось, в становлении арабоязычной культуры немалая роль принадлежала творческой деятельности сирийских христиан. Именно они помогли арабам преодолеть тот языковой барьер, который стоял на пути восприятия последними греческой культуры. К моменту включения их в состав Арабского халифата сирийские христиане накопили достаточный опыт в переводе греческих работ по логике, астрономии, медицине, философии на сирийский язык. Их занятия переводами были обусловлены предпосылками, возникшими на основе раскола христианской церкви. Выделившись из официальной церкви Византии, сирийские христиане образовали секты несториан, монофизитов и др. Для защиты своего учения они стали создавать собственную теологическую и научную литературу, обращаясь при этом к сочинениям греческих авторов.

Из «до арабского периода» выделяются труды Проба (V в.), Сергия Решайнского, Павла Перса (VI в.). После образования Арабского халифата начался период адаптации накопленного идейного материала и перевода его на арабский язык. Кульминация эта деятельность достигла в годы правления Мамуна, когда был учрежден Бейт ал-Хикма («Дом мудрости»), своеобразная академия со штатом переводчиков, ученых, со своей библиотекой и обсерваторией. Превосходным организатором работы академии, опытным переводчиком, давшим импульс к развитию синтетической литературы и науки на арабском языке, был Хунайн Ибн-Исхак (810–877) и его сын Исхак Ибн-Хунайн (ум. в 910).

Существует точка зрения, признающая наличие других каналов помимо указанного проникновения культурного наследия античности. Так, известный грузинский ученый Ш.И. Нуцубидзе утверждал, что проникновение античного философского наследия на Восток могло осуществляться через христианское сочинение богословского характера V в. «Ареопагитики», сочетавшее

принцип непознаваемости божественного существа с неоплатоновским учением об иерархии бытия. «...Идеологи мистики и суфизма, начиная уже с Аль-Кинди, прекрасно ориентированы в Ареопагитском восприятии неоплатонизма, «растворившего в себе» все основные течения античной философии».

Об этом, по мнению Нуцубидзе, свидетельствует анализ «Перлов мудрости» аль-Фараби. Не отрицая воздействия «основных течений античной философии» на формирование философской системы аль-Фараби, следует признать элементы оригинальности, присущие ей. Кроме того, неправомерно категорическое отнесение аль-Фараби к течению суфийского мистицизма, это было бы оправдано при рассмотрении совокупности его работ и постоянного выделения в них его суфийских воззрений, опора же только на одно произведение «Перлы мудрости» не может быть достаточной, чтобы считать аль-Фараби суфийским мистиком. К примеру, его логические воззрения опровергают подобное мнение, представляя его как поборника рациона-листического познания мира. Поэтому отнесение аль-Фараби к течению суфийского мистицизма мы считаем неправомерным.

Процесс распространения античного философского наследия, в частности аристотелевского, на Восток следует раскрыть во всей его сложности и противоречивости, тогда мы увидим развитие человеческой мысли в соответствии с потребностями времени.

В сочинениях Аристотеля охвачены все отрасли современного философского и научного знания. Философские воззрения Аристотеля отражают доверие к человеку как познающему и активному субъекту. К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин высоко ценили Аристотеля; они называли его Александром Македонским древнегреческой философии, «Гегелем древнего мира» и т.д. Учение Аристотеля, выявившее мощные методологические средства для конструктивного развития науки, опытного постижения природы, а также его логические изыскания обусловили предпочтение, которое отдали прогрессивные ученые и мыслители из всего предшествующего мыслительного материала наследию Аристотеля как Первого Учителя.

Ибн-Аби-Усайбия приводит отрывок из книги «О происхождении философии», который он приписывает аль-Фараби и в котором содержится мысль о живой традиции в передаче наследия Аристотеля. Не задаваясь целью исторически интерпретировать этот отрывок, передадим кратко его суть. После смерти Аристотеля изучением его наследия занялись 12 учителей философии в Александрии. Последний из них Андроник. После победы Августа над Клеопатрой ему было поручено скопировать книги, переписанные при жизни Аристотеля и его учеников. Один вариант этих книг был оставлен в Александрии, а другой был перевезен в Византию. С приходом христианства

изучение трудов Аристотеля приостановилось, однако было разрешено изучать определенную часть работ по логике. Гонения на сирийских христиан привели к смещению центра изучения Аристотеля в Антиохию. Однако оставался один ученый из Антиохии, знавший оригиналы трудов Аристотеля, у которого обучались два человека. Один из них родом из Харрана, а другой – из Мерва. У уроженца Мерва обучались Ибрахим аль-Марузи и Йуханна бен-Хайлан. У Марузи обучался Абу-Бишр Матта, который в дальнейшем обучал Абу-Насра аль-Фараби.

Известно, как наследие греческого мыслителя перешло к его «арабским» преемникам. В 335 г. до н.э. Аристотель основал философскую школу – Ликей, которая существовала около восьми столетий. Философы, группировавшиеся вокруг Ликейя, а впоследствии и вообще последователи философии Аристотеля получили название «перипатетики».

Отмечают первый и второй периоды перипатетизма. В первый период (IV–I вв. до и.э.), связанный с именами Теофраста, Евдема Родосского, Аристоксена Тарентского, Дикеарха Массенского и др., наблюдается отход от положений Аристотеля в области теоретической философии и особый акцент на занятиях отдельными науками, как философскими, так и нефилософскими. Второму периоду перипатетизма, когда выступают Андроник Родосский, Боэт Сидонский, Ксенарх, Стасей Неапольский и др., присуще преимущественно издание и комментирование трудов Аристотеля.

Античный перипатетизм как самостоятельное течение прекращает свое существование в конце IV в. и сливается с неоплатонизмом, впитавшим в себя различные философские направления и религиозные течения. Но, прекратив свою жизнь как особое направление, перипатетизм сохраняет свою проблематику в недрах неоплатонизма, которая по прошествии трех-четырёх столетий возродится в «арабоязычном перипатетизме».

Неоплатонизм достиг наибольшего распространения в III–IV вв. в Римской империи, в период разложения рабовладельческого общества. Синкретический характер неоплатонизма, по словам К. Маркса, выразился в слиянии стоического, эпикурейского и скептического учений с содержанием философии Платона и Аристотеля.

Территориально неоплатонизм развивался в Римской школе, в Сирийской школе (IV в.), основанной Ямвлихом, в Пергамской школе (IV в.), основанной Эдесием Каппадокийским, в Афинской школе (V–VI вв.), основанной Плутархом и завершённой Проклом, в Александрийской школе (IV–V вв.), главными представителями которой были Гипатия, Синезий Киренский, Гирокл. Конец неоплатонизма соотносят с 529 г., когда император Юстиниан закрыл Афинскую академию, бывшую последним оплотом языческого неоплатонизма.

Но идеи неоплатонизма продолжали жить, трансформируясь в различных философских и религиозных системах. Стремясь сохранить себе жизнь, неоплатонизм вступает в сложное взаимодействие с христианством. Мусульманский и иудейский монотеизм вбирает некоторые идеи неоплатоников, стремясь найти соответствие и подкрепление собственным религиозным догматам. Неоплатонические идеи находят определенное отражение во взглядах аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сины и др., а это дает повод некоторым зарубежным философам, возводя влияние неоплатоников в абсолют, говорить об «арабском неоплатонизме». Дальнейшее обращение к творчеству аль-Фараби и попутно к творчеству других философов арабоязычного мира покажет неправомерность замены термина «арабоязычный перипатетизм» термином «арабский неоплатонизм».

Включив в свою систему идеи Платона и Аристотеля, неоплатоники стремились сгладить разноречивость их воззрений, и, хотя предпочтение отдавалось платоновским идеям, они старались сохранить и элементы философии Аристотеля.

Главной фигурой неоплатоников является Плотин (204–270), суть его учения отражена в созданной им триаде из ипостасей «единого», «ума» и «души». Первую ипостась триады Плотин называет то «Единым», то «Первым», то «Благом», она лишена всяких антропоморфных черт, не обладает ни одним из определений бытия. О «Едином» Плотин говорит, что оно «есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение» (18, 549).

Но для того чтобы преодолеть полную отчужденность Единого и поставить его в связь с миром действительного бытия, Плотин вводит принцип эманации. В эманации разворачивается мировая гармония, «как бы вытянутая в длину». Единое, как бы переливаясь через край, создает другое бытие – Ум. Ум создает душу, которая «порождает образ самой себя – ощущение и растительную природу». Каждое «рожденное занимает другое положение, худшее», следовательно, совершенство ступеней бытия убывает по мере нисхождения эманации. Плотин вслед за Аристотелем признает безначальность мира. Что же касается материи, то она для него отрицательное бытие, когда она находится в конкретных вещах. Ум и материю Плотин соотносит так же, как свет и тьму. Он различает материю, которая находится в умопостигаемом, и материю, которая находится в чувственном. В первом случае материя имеет мыслительную жизнь, во втором – она не проявляет жизни и не мыслит, «будучи [лишь] разукрашенным трупом» (там же, 542).

Неоплатонизм с его идеей эманации, истечения всего сущего из Единого как первопричины, содержал наряду со свойственными ему реакционными мистическими чертами (особенно в теории познания, при подчеркивании необходимости экстаза, любви к богу и т.д.) предпосылки для идеи единства

бога и мира и тем самым для пантеизма. Это одна из линий, подготовивших пантеизм Николая Кузанского и Джордано Бруно. Резкое подчеркивание грани между творцом и миром как сотворенным, трансцендентности бога по отношению к миру составляло суть позиции религиозных ортодоксов как в исламе, так и в христианстве. Несомненно, наличествующая в составе учения аль-Фараби эманативная идея противоречила ортодоксально-креационистскому тезису о сотворении мира из ничего и разрабатывалась в духе, близком к пантеизму. Но одновременно следует отметить своеобразие подходов к этому учению. В системе аль-Фараби учение об эманации особенно полно отражено в его трактате «Взгляды жителей добродетельного города». У Плотина эманация, достигая материального мира, постепенно превращается в тьму, у аль-Фараби ее действие ограничивается небесным миром, а материя не получает того отрицательного смысла, что у Плотина.

Различные идейные течения, шедшие вразрез с господствующей религиозной идеологией, находили себе в средневековье, как правило, выражения в ересях, одной из которых было до поры до времени мистически-аскетическое течение суфизма. Суфизм оказал влияние на общий идеологический климат эпохи аль-Фараби. По составу идей он был крайне разнороден, таил в себе совершенно различные возможности и эволюционировал в направлении от элементов вольнодумства к компромиссу с господствующей религией. Два основных устоя суфизма – это тезис о том, что материальный мир – отражение бога, и проповедь мистического экстаза как способа слияния с богом или обретения истинной религии. Необходимость аскетизма в качестве нормы практического поведения, провозглашаемая суфизмом, могла выглядеть и как форма социального протеста, неприятие мира богатства и наживы, и как идеологическая санкция покорности, смирения, всяческого унижения вплоть до самоотречения. Всплеском вольнолюбивого порыва был тезис суфия аль-Халляджа (857–922) о том, что подлинный бог – сам человек. Это чем-то напоминает тот способ, каким Л. Фейербах преодолевал религию, требуя человека превратить в предмет поклонения и любви.

Пока рационализм не включит в свою орбиту человека, признав возможность мысленного расчленения и анализа личного опыта и переживаний, он неизбежно будет дополняться мистикой, которая представляет стремление изнутри, из глубин собственного опыта и переживаний охватить внешний мир.

Выдвинутое суфиями положение о свободном толковании Корана сблизило их с мутазилитами. Этим объясняются гонения на суфиев со стороны представителей ортодоксального ислама. Вышеупомянутый аль-Халлядж за идею слияния человека с богом на ступени «истины» был казнен. Синкретичность суфизма связана с включением элементов буддизма (учение о раство-

рени человека в боге), неоплатонизма (эманативная идея), зороастризма (учение о сиянии бога в солнце и огне) и народных верований (требующих уважения к старшим, душевной сосредоточенности и искренности) на базе ислама. Аскетизм наряду с идеей обожествления человека и пантеизмом был определенной формой неприятия реального «земного» мира.

Философия не просто сознание эпохи, а эпохальное сознание. Тем самым она включается в контекст реального исторического движения не просто как отблеск времени, ненужный придаток, а конституирующий момент, в котором схвачен строй мыслей и переживаний людей эпохи во всем напряжении столкновения идей, характеров, классовых сил. Проблемы, которыми жила эпоха и на которые давались различные ответы в зависимости от социальной ориентации, культурных и этнических традиций, нашли своеобразное отражение в творчестве аль-Фараби: воззрения на мир и на человека, на структуру общества, на смысл бытия, на искусство и религию, философию и науку, на добродетель и разум – словом, на весь комплекс явлений эпохи. Это было передовое, прогрессивное видение мира, связанное с верой в возможности человека и его разума к совершенствованию, противостоящее предрассудкам своего времени.

Источники и литература:

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 158.
2. Аль-Фараби. Научное творчество: сборник статей. – М., 1975. – С. 113-117.
3. Гегель Г. В. Лекции по истории философии: сочинения в 14-ти томах. Т. XI. – М.–Л., 1933-1935. – С. 105.
4. Ал-Маврид: сборник статей, посвященных 1100-летию со дня рождения аль-Фараби. – Багдад, 1975. – С. 115.
5. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 341.
6. Sarton G. A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece. – Cambridge, 1952. – P. 4.
7. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 335.
8. См. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956.
9. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956. – С. 234.
10. Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М., 1966. – С. 166.
11. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960. – С. 218.
12. Гафуров Б. Г Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1972. – С. 100.
13. Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс. – Тбилиси, 1967. – С. 74.

ГЛАВА 2

ЭПОХА АЛЬ-ФАРАБИ

Касымжанов А.Х.,

*доктор философских наук, профессор,
член-корреспондент НАН РК*

Гафуров Б.Г.,

*директор Института востоковедения АН СССР,
доктор исторических наук, академик АН СССР*

Требование поставить творчество мыслителя и ученого в контекст исторической эпохи представляется аксиоматически очевидным с позиций материалистического понимания зависимости общественного сознания от общественного бытия. «Ход идей соответствует ходу вещей», – говорил еще Спиноза. Но насколько легко провозгласить известную программу, настолько же трудно провести ее конкретно. На практике установление связи философского и научного творчества с историческими условиями нередко превращается в формальное соблюдение необходимого условия – характеризовать историческую обстановку, когда внутренняя органическая связь определенной системы воззрений с эпохой оказывается лишь декларацией. В качестве типичного примера упрощенного подхода к истории культуры можно взять концепцию «экономического детерминизма», считающего возможным все духовные явления прямо и непосредственно вывести из экономики.

Избегнуть внешнего сопоставления эпох и характеристики трудов данного мыслителя значит нечто большее, чем показать органическую и конкретную связь духовного явления с соответствующим способом производства и совокупностью всех общественных явлений эпохи. Надо еще объяснить, почему оно, это духовное явление, переживает свое время.

Предрассудок, согласно которому «средние века» суть лишь «перерыв» в истории, постепенно изживается. По крайней мере профессиональные историки знают, что эта эпоха характеризуется разнообразными достижениями в области технических изобретений, искусства, чувств, религиозных размыш-

лений, наличием разветвленных и охватывающих достаточно отдаленные участки всего Старого Света контактов. Так, М. Блок упоминает о контактах и торговле между странами Балтики и Черным и Каспийским морями, а также оазисами Туркестана. Но если говорить о ближайших исторических условиях, в которых формировался гений аль-Фараби, то здесь, к сожалению, мы упираемся в недостаточную теоретическую проработанность многообразных источников и еще большую слабость эмпирических сведений.

Чем глубже мы проникаем в историю, тем более убеждаемся в несостоятельности «теории», утверждающей абсолютно обособленное развитие культуры отдельных племен, народностей и наций вне культурных контактов и связей с другими народами, особенно с теми, что продвинулись далее вперед по линии социального прогресса. Наиболее выдающиеся личности, оставившие след в развитии мировой культуры, воплощали в себе, по сути дела, единство человеческой культуры. Аль-Фараби относится к таким всемирно-историческим личностям. Он впитал в себя атмосферу культурной среды своей родины, иранскую, индийскую и античную культуры. И именно поэтому он стал личностью, способной подняться над ограниченными представлениями и предрассудками, сделать свое мышление пластичным и гибким. Аль-Фараби смог дать синтез знаний своей эпохи, подлинную энциклопедию своего времени.

Средняя Азия и Казахстан входили в тот обширный – раскинувшийся от Восточного Средиземноморья до казахских степей – регион, где зародились древнейшие очаги человеческой цивилизации. Именно здесь много тысяч лет назад возникают земледелие и скотоводство – два основных «кита», на которых держалась вся экономика Древнего Востока, а затем развиваются ремесла, возникают центры городской жизни. С самых древних времен страны и народы этого региона развивались в обстановке постоянных культурных, экономических и этнических контактов.

В Средней Азии и Казахстане переход к производящему хозяйству произошел в VII-VI тысячелетиях до н.э. Почти пять тысяч лет назад здесь уже существовали поселения, которые по своему типу, по своей структуре приближались к городам.

В начале I тысячелетия до н.э. здесь формируется классовое общество, возникают первые государственные образования. Древний Хорезм и Бактрия являлись могущественными государствами, и их роль была столь велика, что о них складывались легенды. Позже в Средней Азии возникают Парфянское государство и Кушанское царство. Первое включало в свой состав также Ирак и Месопотамию, второе – Афганистан и Северный Индостан. Под натиском парфянских войск не устояли римские легионы; кушанские армии были грозой для китайских императоров. В этот период достигает замечательного

расцвета культура Средней Азии и Казахстана – материальная и духовная. В городах создаются грандиозные архитектурные ансамбли.

Древние произведения искусств, созданные в этом регионе, такие как «амударьинский клад», иссыкский комплекс, нисийские скульптуры и ритоны, живопись Балалык-Тепе, Пенджикента, Афрасиаба, Аджина-Тепе, Шахристана, выполнены в столь совершенной художественной манере, что до сих пор служат источником эстетического наслаждения. В них запечатлен художественный гений народов Средней Азии и Казахстана, и они по праву входят в художественную сокровищницу человечества.

Шедевры среднеазиатского и казахстанского искусства отмечены яркой самобытностью; одновременно они отражают многие черты, свойственные искусству многих народов, живших на обширной территории от Средиземноморья до Дальнего Востока. На развитие художественных школ и традиций этого региона оказали влияние жившие здесь художники и скульпторы Рима, Греции, эллинистического Востока, Индии. В свою очередь, среднеазиатские произведения художественного ремесла распространялись по всему Востоку, как и произведения скульпторов и художников. Так, например, в основе гандхарского искусства Индии лежит художественный пласт, тесно связанный с бактрийским искусством. Искусство среднеазиатских и казахских кочевников (через так называемый «звериный стиль») оказало большое влияние на искусство ахеменидского Ирана.

Идеи зороастризма и других распространенных в Средней Азии и Казахстане религий свидетельствуют о развитии здесь интереснейших мировоззренческих учений.

Было высоко развито и поэтическое творчество. В Средней Азии и Казахстане получили распространение, а затем проникли дальше на запад и индийские литературные творения.

Начиная с середины VII в. н.э., Средняя Азия и часть Казахстана были постепенно завоеваны арабами и включены в состав Халифата. Завоевание, которое проводилось в интересах арабской правящей верхушки, вызывало решительное сопротивление местного населения, которому оно несло разорение и перспективу двойного гнета.

Однако было бы неверным, если бы мы ограничились только этим при характеристике последствий включения Средней Азии и части Казахстана в Халифат. Дело в том, что этнические, языковые и культурные процессы на территориях, вошедших в состав Халифата, были очень сложными.

На Ближнем Востоке и в Северной Африке значительные этнические массивы «арабизировались». Но и в тех областях, где население сохраняло родной язык, происходил процесс исламизации, а вместе с тем распространялся и арабский язык. Так же, как латинский язык в средневековой Западной

Европе, арабский язык на территории Халифата стал почти универсальным научным языком. Лишь позже у завоеванных народов стала вновь развиваться научная литература на местных языках.

Культура народов Халифата, которую иногда условно называют «мусульманской» или «арабской», на самом деле явилась результатом синтеза культур многих народов, в том числе народов Казахстана и Средней Азии. Тесное непрерывное общение обусловило многие специфические черты этой культуры; однако подчеркнем еще раз: каждый из входивших в Халифат народов имел значительное культурное своеобразие, самобытность, обусловленную его собственными культурными традициями и социально-экономическими факторами, которые, особенно с конца IX-X вв., приводят постепенно к возрождению местных культур.

Культура народов Халифата IX–XII вв. была несравненно выше европейской культуры того же времени. Величайшей исторической заслугой этих народов является дальнейшее развитие античных традиций, особенно в области естественных наук и философии.

С точки зрения исторической перспективы включение Средней Азии и части Казахстана в Халифат способствовало в конечном счете ускорению развития феодализма, консолидации народностей этого района, ослаблению раздробленности и созданию централизованного государства, на базе и по типу которого сложились местные среднеазиатские и иранские государства. Кроме того, нанеся сперва значительный ущерб местной экономике и культуре, Халифат способствовал в дальнейшем широчайшему развитию контактов между различными народами, на основе которых и произошел культурный синтез в Средней Азии и Казахстане и на всем Ближнем Востоке IX–XII вв.

Сам Халифат в эпоху аль-Фараби, во второй половине IX – первой половине X в., уже не представлял в политическом отношении единого целого. Власть центрального аббасидского правительства в конце концов свелась к власти над тогдашним Ираком. В Испании, Северной Африке, в Египте и Сирии правили фактически самостоятельные династии.

В Средней Азии в IX-X вв. возникают самостоятельные государства. Государство Саманидов включало в свой состав основную часть Средней Азии, некоторые области Южного Казахстана (причем последние были полусамостоятельными), а также Восточный и Северный Иран. В это время развиваются и углубляются феодальные отношения.

При Исмаиле Саманиде (892–907), наиболее талантливом и ярком представителе этой династии, создается огромное государство. Будучи крупным феодалом, он выражал и защищал интересы местной феодальной аристократии и купечества. Он стремился укрепить внешнюю безопасность страны и упорядочить внутреннее положение.

Эти меры, и в первую очередь объединение Хорасана, Средней Азии, а также части Казахстана вокруг одного центра, обеспечение фактической независимости страны и урегулирование отношений с кочевниками, создали необходимые предпосылки для развития сельского хозяйства, ремесла, торговли, науки и культуры в Средней Азии и Казахстане.

Условия политической стабильности оказались чрезвычайно благоприятными для развития и расцвета городской жизни. Мерв и Бухара, Самарканд и Шаш-Бинкет, Исфиджаб и Фараб, Кят и Ходжент, Хульбук и Термез и многие другие города расширяют свою территорию, в них возводятся многочисленные постройки, в том числе монументальные, резко возрастает концентрация ремесленников. Урбанизация страны поднимается на новую ступень. Города становятся центрами образования и культуры. Медресе возникают именно в Средней Азии, а затем к концу X и XI вв. стремительно распространяются по всему мусульманскому Востоку.

Можно назвать многих представителей науки – выходцев из различных среднеазиатских и южноказахстанских городов и селений, внесших значительный вклад в развитие культуры рассматриваемой эпохи. Можно упомянуть, например, хорезмийца Мухаммада ибн Мусу аль-Хорезми (780–863), которому принадлежит честь формулирования основ алгебры и утверждения десятичной системы исчисления. Его современником был знаменитый астроном, выходец из Ферганы, Ахмад ибн Мухаммад аль-Фергани, давший краткий свод астрономических знаний того времени. Уже в XII в. его трактат был дважды переведен на латинский язык, а затем и на другие европейские языки.

В IX в. уроженец Мерва Хабаш аль-Хасиб делает важные открытия в области математики. Известны имена выходцев из Средней Азии и Казахстана – авторов медицинских, химических, филологических и иных трактатов, исторических и географических сочинений.

Выходцы из Средней Азии, Казахстана и Ирана оказали большое влияние на развитие литературы мусульманского средневековья. Современником аль-Фараби был «Адам поэтов» – родоначальник таджикско-персидской поэзии Абу Абдаллах Джафар Рудаки (ум. в 941 или 952 г.). В своих стихах Рудаки воспевал разум и знание, благородство, человечность и труд. Рудаки был не одинок. Существовала целая плеяда поэтов «саманидского времени»; в конце X в. великий Фирдоуси заканчивает бессмертную поэму «Шахнамэ».

Население Средней Азии и Казахстана внесло значительный вклад в создание экономического потенциала Халифата. Кроме того, во всех крупнейших центрах Халифата было значительное количество населения, происшедшего из Средней Азии и Казахстана. Так, в одном из кварталов Багдада, как сообщает ал-Якуби, жили выходцы из Балха, Мерва, Хутталя, Бухары, Исфиджаба, Иштихана, государства Кабул-шаха, Хорезма.

Очень широк и многообразен был вывоз различного сырья и готовых продуктов из Средней Азии и Казахстана в западные области Халифата. Бухарские и мервские ткани, например, были среди наиболее известных на багдадских базарах. Самарканд еще в IX в. являлся фактически единственным центром производства бумаги, но и в X в. самаркандская бумага считалась самой лучшей – за ней буквально охотились. Среднеазиатское железо, добывавшееся в горах Ферганы, перерабатывалось в ее центрах, и изделия из него, в том числе оружие, пользовались спросом повсюду – до самого Багдада. Славилась среднеазиатские и казахстанские самоцветы. Широкая караванная торговля свидетельствует о развитии экономических связей между Средней Азией, Казахстаном и другими странами Халифата.

От Исфиджаба до Дамаска в эпоху, когда жил и творил аль-Фараби, повсеместно наблюдался подъем производительных сил, происходил интенсивный по масштабам того времени процесс урбанизации, сопровождавшийся расцветом науки и культуры.

Правда, мы далеки от идеализации этой эпохи. Мы не должны забывать, что внутри феодального строя шла ожесточенная классовая борьба. Развитие торговли, ремесел и рост городов происходили за счет жестокой эксплуатации крестьян и ремесленников; правители разных областей Халифата соревновались между собой в строительстве роскошных дворцов, которые воздвигались за счет трудового народа. Последний не раз отвечал на это антифеодальными восстаниями. Недовольство народных масс нашло также отражение в появлении различных еретических и реформаторских движений.

Нельзя идеализировать также тех халифов, которые собирали при своих дворах ученых и поэтов: это делалось ими не столько в целях развития науки и культуры, сколько для личного прославления. И тем не менее эта традиция в значительной мере способствовала развитию культуры, науки и литературы. Некоторые халифы были просвещенными людьми. Таким, в частности, был представитель династии Аббасидов аль-Мамун (813–833). Арабским халифам подражали и местные правители, которые привлекали ко двору ученых, литераторов, музыкантов. Это делали Тахириды и Саманиды в Средней Азии, в Египте – Тулуниды, правители Хорезма. То же самое делали и правители Сирии. К ним относится, в частности, Хамданид Сайф ад-Дауля (правил в 945–967 гг.), который покровительствовал аль-Фараби.

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби, известный на средневековом мусульманском Востоке как «Второй учитель» (т.е. второй после Аристотеля), родился в г. Фарабе, расположенном на Сырдарье при впадении в нее р. Арысь, в 870 г. в тюркской семье. Бассейн Сырдарьи – колыбель древней цивилизации, сыгравшей в истории Казахстана такую же роль, как Нил для Египта, Тигр и Евфрат – для Месопотамии.

Фараб, согласно автору X в. аль-Мукаддаси, был большим городом с населением около 70 тыс. душ мужского пола, с соборной мечетью, цитаделью и базаром. Город был расположен в Отрарском оазисе, который вместе с прилегающими к нему районами был древнейшим центром оседлости, ирригационного земледелия и городской цивилизации Казахстана. Как поселение городского типа, Отрар возник в последние века до нашей эры. О масштабах экономического и культурного развития оазиса говорят руины свыше 60 поселений, замков-крепостей и городов, следы мощной и широко разветвленной оросительной системы, относящиеся к различным историческим периодам от раннего до позднего средневековья. А.Н. Бернштам отмечал, что Отрар привлекал к себе внимание средневековых арабо- и ираноязычных авторов как важнейший узловой пункт караванных дорог. Он находился на стыке различных географических ландшафтов, занимая выгодную позицию с точки зрения орошения плодородных земель. А.Н. Бернштам поэтому видел в Отрарском оазисе ключ к развязке важнейших вопросов взаимоотношения кочевой степи и оседлого населения – далеких предков казахского народа. В результате переселения согдийцев, имевших большой опыт в области земледельческого труда и древних традиций градостроительства, в Южном Казахстане сложилась своеобразная городская цивилизация.

Следует отметить в этой связи, что в исторической науке длительное время господствовало убеждение, будто в евразийских степях, чрезвычайно удобных для скотоводства, было развито исключительно кочевничество. При этом кочевники нередко противопоставлялись оседлым жителям. Утверждалось, что культура кочевых племен и народов якобы являлась второсортной, что кочевники были неспособны создавать высокую цивилизацию. Все это, разумеется, неверно. Марксистско-ленинское понимание истории дает совершенно другую оценку развитию цивилизации кочевых народов.

К. Маркс писал: «У всех восточных племен можно проследить с самого начала истории *общее* соотношение между оседлостью одной части их и продолжающимся кочевничеством другой части». Исследования советских ученых и прежде всего кропотливые изыскания археологов, внесшие большой вклад в конкретную разработку проблем истории Средней Азии и Казахстана, показали, что на всех территориях, ранее считавшихся классическими местностями чисто кочевого хозяйства, на самом деле развитие производительных сил приводило к возникновению оседлых поселений и городов. Так было, в частности, и в такой «классической» стране кочевников, как Монголия. Большой заслугой советских археологов, в том числе казахских ученых, является установление факта развитой оседлой и городской жизни в Казахстане и, прежде всего, в Южном Казахстане. Еще в 1950 г. крупный казахский исследователь А.Х. Маргулан выпустил монографию «Из истории городов и

строительного искусства древнего Казахстана», в которой было убедительно доказано, что «соединение кочевого быта и оседлого хозяйства в прошлом проходит красной нитью почти во всех районах Казахстана и особенно в тех, которые расположены в речных долинах, около озер и в предгорьях». «Бассейны современных рек Чу, Таласа и Сыр-Дарьи некогда были центрами кипучей городской жизни». О разнообразии хозяйственно-культурных типов на территории Казахстана – от кочевого скотоводства до земледельческого хозяйства с применением искусственного орошения – говорит Б.Е. Кумек, доказывая это на примере государства кимеков, образовавшегося в Восточном Казахстане в IX–XI вв.

Велик вклад в изучение древних городов и поселений Казахстана, внесенный экспедициями, работавшими под руководством А.Н. Бернштама и С.П. Толстова.

Однако наиболее весомые результаты были получены за последние полтора десятка лет в ходе работы археологических экспедиций Института истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова АН КазССР. Мы имеем в виду Чардаринскую экспедицию (1959–1963), археологические работы в Таразе (1958–1965) и особенно возглавляемую К.А. Акишевым Отрарскую археологическую экспедицию (начала работать в 1969–1970 гг.). Сейчас на юге Казахстана выявлено более 300 остатков ремесленных поселений и средневековых городов.

Письменные источники не балуют нас обилием сведений об Отрарском оазисе в IX–X вв. В эту эпоху Отрарский оазис входил в область Исфиджаб – так пишут авторы X в. ал-Истахри, Ибн Хаукал и Мукаддаси. Исфиджаб описывается как большой чистый город, а жизнь в нем – как приятная. Его жители люди простодушные, хотя и своенравные. Он изобиловал плодовыми деревьями, и его рынки были переполнены товарами. Сообщается, что вокруг него было «много городов и селений». Но, пожалуй, самое восторженное описание этой области принадлежит автору географического сочинения X в. «Худуд ал-алам». Согласно его характеристике, в Исфиджаб привозились все товары, производившиеся тюрками. В Исфиджаб собирались купцы со всего мира.

Вопросами исторической топографии области Фараба (Бараба) занимались крупные востоковеды прошлого, как, например, В.В. Бартольд, В.Ф. Минорский и др., и современные советские ученые. Однако многое остается до сих пор не до конца выясненным. Мы не можем здесь подробно останавливаться на своем понимании данных письменных источников и поселениях этой области и вопросах локализации на современной географической карте. Отметим лишь, что раскопки в Отраре и Таразе показали, что стандарт градостроительства в Южном Казахстане в IX–X вв. был очень высок и по своему качеству был вполне сходным с градостроительством в

таких крупнейших городских центрах, как Мерв, Бухара, Самарканд, Термез, Ташкент.

Второй вывод: это безусловное наличие местных особенностей, которые, очевидно, обусловлены местной традицией и соседством с кочевой степью, этническим характером населения.

Напомним сообщение Махмуда Кашгарского, что жители Тараза (как и жители Баласагуна) говорят по-согдийски и по-тюркски.

Таким образом, в Южном Казахстане, в том числе в области Отрара-Фараба, в IX-X вв. бурно развивается городская жизнь, ведется большое строительство, создаются целые архитектурные ансамбли, процветают ремесла.

Благодаря своим торговым связям эти города привлекали к себе купцов и путешественников из близких и отдаленных областей и стран – из Согда, Египта, Индии и Дальнего Востока. Социальные и культурные контрасты выступали здесь отчетливо и ярко. Разумеется, сложные идеологические процессы интеграции различных элементов и борьбы течений внутри мусульманской идеологии, а в отдельных случаях и против нее не могли не найти своего отражения в культурной жизни городов Южного Казахстана IX-X вв.

Археологические исследования на территории Казахстана наряду со сведениями нарративных источников свидетельствуют о том, что ко времени жизни аль-Фараби в обширных районах Семиречья, Центрального и Восточного Казахстана существовала развитая городская культура, носителями которой были местные тюркские племена – огузы, карлуки, кимаки, кипчаки, создавшие развитое искусство, ремесла, науку. Как мы уже отмечали выше, в IX–XI вв. наблюдается блестящий расцвет культуры городов Казахстана и Средней Азии, в том числе и Отрара.

Когда при рассмотрении эпохи, в которую жил аль-Фараби, мы останавливаемся на данных, относящихся к тюркским племенам, предкам казахского народа, нас интересует не столько сам факт рождения нашего мыслителя в Отраре, сколько реальная связь, существовавшая в истории этих племен, с одной стороны, и других этнических групп и народов Средней Азии и Ближнего Востока – с другой. Есть данные, позволяющие пойти дальше и говорить о включенности их в один культурный регион, что верно по меньшей мере в отношении Южного Казахстана. К сожалению, мы не можем в полной мере конкретизировать это положение, потому что сведения об этническом составе населения этого района и его географическом расселении весьма разноречивы. Помимо частных миграций здесь сказываются и другие специфические обстоятельства того времени – разноречивостью в наименованиях местностей в различных источниках (тем более в источниках, написанных на разных языках), отсутствие какой-либо унификации и значительная доля условности в характеристике расстояний.

Как уже отмечалось выше, несмотря на различия в уровне общественной жизни, национальных традициях и исторических судьбах, в результате длительного процесса взаимовлияния, а в конечном счете и синтеза культур втянутых в орбиту ислама народов возникла общая для них арабо-мусульманская культура. В сферу развития этой культуры оказался вовлеченным в Южный Казахстан, хотя он и имел значительное культурное своеобразие, обусловленное его собственными культурными традициями, историческими и социально-экономическими факторами.

Сложившаяся в Казахстане социально-экономическая и культурная ситуация явилась той почвой, которая породила аль-Фараби и многих других ученых как из самого Фарабского округа, так и из других районов Казахстана. Земляком аль-Фараби был, например, Аббас Джаухари – астроном и математик, принимавший вместе с аль-Хорезми участие в составлении знаменитых астрономических таблиц, а также его современник Исхак аль-Фараби, чей труд, по мнению К. Броккельмана, видимо, был использован Махмудом Кашгарским при составлении сочинения «Диван лугат ат-турк». Живший в Казахстане ученый Исмаил Джаухари прославился созданным им обширным словарем, охватывающим более 40 тыс. арабских слов. Уроженцем Восточного Казахстана был арабоязычный географ и политический писатель Джанах ибн Хакан аль-Кимаки. Появление этой плеяды ученых обуславливалось всем предшествовавшим ходом развития культуры в Казахстане, равно как и в других районах средневекового мусульманского мира.

Такова была родина аль-Фараби.

Руководимый жаждой знания, аль-Фараби в молодые годы, когда еще острым и свежим бывает восприятие мира, отправляется в путешествие. Многие годы он проводит в Багдаде – политическом и культурном центре Халифата. Здесь он основательно пополняет свои знания, входит в контакт с видными учеными и, благодаря эрудиции, силе мысли и величию характера, довольно быстро занимает среди них первенствующее положение. Но у догматически настроенных богословов возникает личная неприязнь к нему, смешанная с завистью, а главное – оппозиция ко всему строю его мыслей, ориентированному на познание реальных вещей и поиски достижения счастья в земной жизни. В конце концов аль-Фараби был вынужден покинуть этот «город мира».

О Багдаде и его роли в духовном формировании аль-Фараби следует сказать особо. Прежде всего это был центр интенсивной культурной жизни. Именно в нем пересечение различных культурных традиций и влияний сказало с наибольшей силой. Языческие верования, иудейство, христианство (в лице несториан и монофизитов), ислам, культуры разных народов создавали импульс для столкновения мыслей, их шлифовки, возвышения над локаль-

но-этнической узостью. Именно к Багдаду относится то, что аль-Фараби говорит, о коллективном городе: «Этот город является самым восхитительным и счастливым из невежественных городов и своим внешним видом напоминает цветастое и красочное одеяние и в силу этого оказывается *любимым кровом каждого*, ибо любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления. Почему-то народ стекается [в этот город] и оседает там. Его размеры безмерно увеличиваются. В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида, здесь рождаются дети самого разного рода, воспитания и происхождения. Этот город состоит из многообразных, входящих в друг друга объединений с отличными друг от друга частями, в которых *чужеземец не выделяется* из местного населения и в которых объединяются все желания и все действия. Поэтому очень возможно, что с течением времени в нем могут вырасти самые достойные [люди], *там могут сосуществовать мудрецы, ораторы, поэты всех видов*». Но соответственно, в нем контрасты добра и зла проявляются сильнее, чем где бы то ни было. Багдад был Меккой для интеллектуалов того времени. В нем они «пробовали» свои силы, создавали школы, вступали в соперничество, добивались успеха, изгнания, возвышения и унижения. Именно здесь работала знаменитая школа переводчиков, в которой значительную роль играли несториане. Они переводили и комментировали произведения Платона, Аристотеля, Галена, Эвклида. Шел параллельный процесс освоения культурных достижений Индии. Такая работа стимулировала и самостоятельную творческую активность. Наставниками аль-Фараби в Багдаде оказались Юханна ибн Хайлан и знаменитый переводчик античных текстов на арабский язык Абу Бишр Матта. О Юханне ибн Хайлане, по сообщению Усейбиа, аль-Фараби рассказывал как о человеке, который был приобщен к живой традиции передачи наследия Аристотеля от учителя к ученикам через целый ряд поколений. Абу Бишр Матта преподавал логику. Но, как говорят средневековые источники, ученик довольно быстро превзошел учителя. Следует отметить одно обстоятельство из годов учения аль-Фараби в Багдаде: он получил возможность ознакомления со «Второй Аналитикой» Аристотеля, которую теологически настроенные несториане пытались «прикрыть», поскольку там развивались теоретико-познавательные взгляды, не оставлявшие места для религиозного откровения.

Аль-Фараби переезжает в Харран, где жили ученые-несториане, вытесненные в свое время из Александрии. Последние годы своей жизни он проводит в Халебе и Дамаске, пользуясь высоким уважением ведущей политической фигуры в Северной Сирии – Хамданида Сайф ад-Дауля.

Скончался аль-Фараби в декабре 950 г. в возрасте 80 лет.

Источники и литература:

1. Подробнее об истории цивилизаций, развивавшихся на территории Средней Азии см. в кн.: Б.Г. Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1972.
2. См.: А.Н. Бернштам. Древний Отрар // Известия АН КазССР. Серия археологическая. – 1951. – Вып. 3; А. Кларе. Древний Отрар // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии. – 1901. – 6; Н. Лыкошин. Догадка о прошлом Отраре // Туркестанские ведомости. – 1894. – № 94.
3. К. Маркс и Ф. Энгельс // Маркс – Энгельсу в Манчестер, 2 июня 1853 г.: сочинения. – Т. 28. – С. 214.
4. А.Х. Маргулан. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. – Алма-Ата, 1950. – С. 8, 27-28.
5. Б.Е. Кумеков. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. – Алма-Ата, 1972.
6. А.Г. Максимова, К.А. Акишев, Б.И. Вайнберг, Л.М. Левина. Древности Чардары. – Алма-Ата, 1968.
7. Т.Н. Сенигова. Средневековый Тараз. – Алма-Ата, 1972.
8. В.В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. I. – М., 1963. – С. 232-234.
9. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 158.



ГЛАВА 3

АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ – ГЕНИЙ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ

*Абдсагтар Дербисали,
член-корреспондент НАН РК,
доктор филологических наук, профессор,
директор Института востоковедения
им. Р.Б. Сулейменова МОН РК*

*Людам, поскольку они принадлежат к роду человеческому,
надлежит поддерживать между собой мир.*

Абу Наср аль-Фараби

Биография

Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби ат-турки [Отрар (Фараб) 870 г. – Дамаск (Сирия) 950 г.], великий мыслитель, ученый-энциклопедист родился в Кедере близ Отрара, а другие полагают, что в Оксыз (Уасидж), что расположен на западном берегу Сырдарьи (Сейхуна).

Большинство средневековых арабских историков указывали, что Фараб (Отрар) расположен в устье реки Арысь при ее впадении в Сайхун (Сырдарью). И это соответствует действительности.

Начальное образование Абу Наср получил на своей родине, в Отраре. По пути за знаниями в страны Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока останавливался в Шаше (Ташкент), Самарканде и Бухаре. В иранских городах Рей (Тегеран), Исфахан, Хамадан стремился постичь науку, после чего посетил Дамаск и поселился в Багдаде. Абу Наср не знал в то время арабский язык, который освоил впоследствии во время своего проживания в Багдаде крупном научном, культурном и духовном центре мусульманского Востока.

В Багдаде он стремился получить знания в области разных наук. Обучался у самых прогрессивных ученых своего времени. Греческий язык преподавал ему христианин Абу Башар Матта, медицину – Йуханна ибн Хайлан. Изучал философию, логику. Уделял внимание сочинениям Аристотеля. Особый интерес вызывали такие отрасли науки, как математика, логика, медицина, музыка, астрономия и др. Наряду с различными отраслями филологии осваивал несколько языков. Кроме арабского, углубленно изучал персидский, греческий, древнесирийский языки, параллельно читая сочинения древнегреческих ученых. По некоторым сведениям, аль-Фараби прочел «О душе» Аристотеля – сто раз, «Гармонию природы» – сорок, а «Риторику» – двести раз.

«В период жизни и деятельности аль-Фараби Средняя Азия после длительных завоевательных войн была подчинена арабами и вошла в состав халифата. Крупным культурным центром арабского халифата стал Багдад, куда стекались материальные богатства из захваченных стран. Багдад и другие города бассейна Тигра и Евфрата стали центром зарождения новой, арабоязычной культуры, естественнонаучной мысли и общественно-философских учений. Туда со всех концов халифата стремились люди, жаждущие знаний. Приехал в Багдад и аль-Фараби, чтобы продолжать свое образование...».

Когда аль-Фараби отправился в путешествие и прибыл в Багдад – неизвестно. В отдельных источниках упоминается только, что он поселился в Багдаде, когда там был халифом аль-Муктадир (908–932 г. г.)

В.В. Бартольд (1868–1930) указывает, что в IX-X вв. научная работа сосредоточивалась преимущественно в старом культурном центре Басре и Харране, куда была перенесена греческая наука из Антиохии, и в столице халифата – Багдаде. Багдад привлекал к себе литераторов и ученых из самых разнообразных областей мусульманского мира, но преимущественно из Персии и Средней Азии. Багдад, основанный в 762 г., был средоточием не только центральной власти, торговых путей и богатства, но и центром культурной жизни и научной мысли всего халифата...».

«История города Харран насчитывает 5000 лет. Этот древнейший город имеет большое значение с точки зрения истории цивилизации. Харран, расположенный в юго-восточной части Турции, в 44 километрах от турецкого округа Шанлыурфа, соединяет историческую Месопотамию со Средиземным морем».

Таблички с клинописью, обнаруженные в ходе археологических раскопок, свидетельствуют о том, что название города Харран на протяжении 4 тыс. лет не менялось. Известно, что слово «Харран» на шумерском и аккадском языках означает «путешествие» или «пересекающиеся дороги». Харран и на самом деле расположен на пересечении важных торговых путей. Так как на протяжении тысячелетий торговля между Анатолией и Месопотами-

ей осуществлялась через Харран, в этом историческом городе сосредоточились множество культурных ценностей. В Харране всегда процветали наука, философия и искусство. Одна из философских школ, признаваемых в мире, называется «харранской школой». Воспитанниками Харранского университета являются многие известные ученые мира.

Перечислим некоторых из них: Сабит ибн Курра – математик, врач, астроном, механик, живший в 800-х годах и переведший произведения греческих философов на арбский язык; Аль-Баттани – выдающийся средневековый астроном и математик, правильно вычисливший расстояние от Земли до Луны; Джабин ибн Хайян, который вопреки представлениям древних греков утверждал, что мельчайшая частица вещества может быть разделена на части в выделением огромной энергией, способной разрушить города. Среди известных воспитанников Харранского университета был и Ибн Таймия – арабо-мусульманский теолог. Это только некоторые из всемирно известных ученых, которые обучались в Харране» [Источник из интернета].

г. Харран сохранился до сегодняшнего дня.

«В Багдаде трудились и прославились своими научными исследованиями ал-Хорезми, аль-Фаргани, ат-Турки, аль-Баттани, ас-Суфи, Абу Машар, ан-Наззам, ар-Раванди, Хунайн ибн Исхак и многие историки, географы, филологи и поэты».

При халифе Харун ар-Рашиде и особенно при аль-Мамуне были созданы наиболее благоприятные условия для развития науки и творческой мысли. В это время – время относительной свободы слова – в высших сферах проявляли интерес к различным вероучениям и при дворе устраивались дискуссии между представителями всевозможных религий...

По приезду в Багдад аль-Фараби приступил к изучению различных отраслей средневековой науки и языков. Он общался с людьми разных религиозных убеждений и философских взглядов... Юханна ибн Хайлан и Абу Башар Матта в небольшом трактате аль-Фараби, посвященном истории философии, упоминаются как знатоки древнегреческой философии. У Юханна ибн Хайлана аль-Фараби изучил книгу Аристотеля «Вторая аналитика» (в биографии аль-Фараби в сборнике «Ал-Мажму» отмечается, что в тот период изучение подобных философских вопросов было запрещено), а Абу Башар Матта (в тексте он фигурирует как Матта ибн Юнус) преподавал ему только учение о формах бытия...

Аль-Фараби интересовался преимущественно теоретическими науками: математикой, логикой, теоретической медициной, теорией музыки и другими, но в то же время он с успехом освоил естествознание, филологию, поэзию и пр... Арабский язык и его грамматику он изучил еще в Багдаде. Согласно отдельным сведениям, аль-Фараби освоил также персидский, греческий,

сирийский и многие другие языки. В некоторых источниках приводятся сведения о том, что аль-Фараби знал более 70 языков.

Рассказывается также и о том, как он приобщился к знаниям. Однажды один из близких людей отдал аль-Фараби на хранение большое количество книг, среди которых было много трактатов Аристотеля. Аль-Фараби в часы досуга начал читать эти книги и настолько увлекся ими, что бросил должность кади. Этот случай якобы сыграл решающую роль, в его судьбе – он стал великим ученым.

И в самом деле в процессе изучения наук аль-Фараби увлекся греческой мудростью и особенно трудами величайшего мыслителя древности Аристотеля. В тот период было много переводов работ Аристотеля, сделанных в основном с сирийского языка (на сирийский язык его труды были переведены раньше, еще в VI-VII вв.). Имеются сведения о том, с каким усердием и терпением изучал аль-Фараби труды греческого мыслителя.

Согласно многим мусульманским источникам, аль-Фараби прибыл в Дамаск в 830 г. хиджры (941 г.) и здесь провел остальную часть своей жизни, занимаясь научной работой. В литературе есть рассказ о том, что в Дамаске аль-Фараби вынужден был работать сторожем в саду на окраине города, а ночью он занимался научной работой при свете свечи, купленной на заработанные деньги...

Ибн Халликан (1211–1282) пишет, что Абу Наср часто находился вдали от людей, среди природы, жил там, где много было зелени и воды, занимался преподаванием, писал трактаты и комментарии. Поэтому Абу Наср был человеком добродетельным и не обращал внимания на свои нужды и жилище, жил очень скромно» [6, стр. 156-163].

Он побывал в городе Халаб (Алеппо), расположенном к северу от Дамаска, где правил султан Сайф ад-Даула ал-Хамдани (916–967). В его дворце жили представители многих отраслей науки – литераторы, ученые, поэты, историки. Классик средневековой арабской литературы Ахмед ал-Мутанабби (915–965) некоторое время также провел в его дворце.

«Рассказывают, что Сайф ад-Даула, оказав большой почет аль-Фараби, приказал дать ему из своей казны все, что он захочет. Но аль-Фараби отказался и довольствовался тем, что получал 4 дирхема ежедневно. Однажды Второй учитель (аль-Фараби) пошел на базар в Дамаск и увидел парня-сапожника, который вытягивал кожу зубами. Второй учитель спросил: «Сколько ты зарабатываешь в день, так усердно трудясь?». Парень ответил: «Два дирхема». Второй учитель пожалел его и стал давать ему ежедневно те четыре дирхема, которые получал от правителя. Этот парень стал собеседником учителя.

Согласно рассказам, аль-Фараби был ниже среднего роста, одевался очень просто, носил тюркскую одежду.

Однажды у аль-Фараби спросили: «Кто больше знает – вы или Аристотель?». Он ответил: «Если бы я жил в тот период и встретился с ним и занимался у него, то я мог бы быть его лучшим учеником».

Однажды аль-Фараби зашел к правителю, когда у него происходило собрание ученых. Когда аль-Фараби зашел в зал, где Сайф ад-Даула восседал на троне, правитель предложил ему сесть. Тогда ученый спросил: «Как сесть, сообразно моему сану или сообразно твоему?». «Сообразно твоему», – ответил правитель. Тогда аль-Фараби прошел мимо всех эмиров и сел около трона рядом с правителем. Правитель рассердился и сказал своему телохранителю на тайном языке, который знали только немногие посвященные: «Этот тюрк нарушил все правила приличия, поэтому, когда он встанет (по окончании собрания), накажите его за невоспитанность». Тогда Абу Наср спросил: «Я никакого поступка не совершил, за что я буду наказан?». Услышав этот вопрос, изумленный правитель спросил: «Ведь в народе этого языка никто не знает, где ты и у кого его изучал?». Аль-Фараби ответил: «Мне пришлось изучать многие языки». В этот момент кто-то из сидящих ученых задал вопрос и началась дискуссия среди собравшихся. Никто не мог ответить на этот вопрос, и тогда Второй учитель всесторонне объяснил его и никто не смог с ним спорить. Тогда правитель спросил, обратившись к аль-Фараби: «Ты – не Второй учитель?» и аль-Фараби ответил утвердительно. Тогда правитель попросил извинения за то, что не узнал и обидел его. А аль-Фараби пожелал правителю здоровья. После того, как разошлись собравшиеся ученые, правитель пригласил в зал музыкантов. Абу Наср начал как равный с равным беседовать с музыкантами о музыке. Тогда удивленный правитель спросил: «Разве учитель учителей разбирается и в вопросах музыки?». Второй учитель ответил утвердительно. Правитель приказал своим гуламам принести гипчак. Когда аль-Фараби на гипчаке сыграл различные мелодии, правитель пришел в изумление. Затем правитель просил аль-Фараби навсегда остаться при его дворе и оказать честь своим присутствием на его ученых собраниях. Абу Наср не согласился, но после неоднократных просьб правителя второй учитель дал согласие остаться при его дворе только на один год» [6, 163–165]. [Несколько преувеличенный, прикрашенный перевод из сочинений ибн Халликана, сделанный М.М. Хайруллаевым (1931–2004). Аль-Фараби. Научное творчество. – М., 1975. – Стр. 115–116. – А.Д.].

«Эти рассказы свидетельствуют о том, что аль-Фараби знал много языков и различные отрасли известных в то время наук, был крупнейшим мыслителем своего времени, пользующимся огромным авторитетом, неизменным победителем всех научных дискуссий, высокоодаренным музыкантом.

Мы видим также, что аль-Фараби обладал высокими человеческими достоинствами: довольствовался малым, не прельщался богатством, не искал высоких должностей, не заискивал перед сильными мира сего, был скромен и прост в обращении с людьми, при первой же возможности был готов оказать им помощь и, живя в самых культурных и богатых городах халифата, не забывал своей родины. В этих рассказах видна была большая любовь народа к аль-Фараби» [6, 166].

Абу Наср аль-Фараби побывал и в столице Египта – Каире, где поделил на разделы и дополнил свое знаменитое сочинение «Китаб ара ахл ал-мадинату-л фадила» – «Взгляды жителей добродетельного города» (сокращенно «Добродетельный город»).

Зафиксированных письменных сведений о жизни Абу Насра аль-Фараби дошло до нас не так много. Это можно объяснить тем, что великий мыслитель держался подальше от правителей и вельмож, поэтому в имеющихся о нем сведениях больше легенд, чем истины.

1100-летний юбилей Абу Насра аль-Фараби был включен в Календарь памятных дат ЮНЕСКО и впервые торжественно отмечен в Алматы в 1975 году. Незадолго до этого события, в конце 60-х годов XX столетия при Институте философии и права Академии наук Казахской ССР открылся Научно-исследовательский центр аль-Фараби. Были собраны сочинения оттарского мыслителя на арабском, английском, немецком, французском и других языках, некоторые из которых были опубликованы в Алматы на казахском и русском языках.

Научное наследие Абу Насра аль-Фараби исследовано многими выдающимися учеными мира, советскими учеными и представителями науки стран Средней Азии и Казахстана. В их числе М. Штейншнейдер, Г. Зутер, Ф. Дитерици, А. Решер, Б. Гафуров, С. Григорян, А. Сагадеев, Ю. Завадовский, А. Маргулан, А. Машанов, О. Жаутиков, А. Касымжанов, А. Нысанбаев, А. Дербисалиев, А. Кобесов, М. Бурабаев, К. Жарыкбаев, М. Хайруллаев, К. Таджикова, Г. Курмангалиева и другие, которые в свое время написали отдельные монографии и различные статьи о жизни и творчестве выдающегося оттарца (фарабца).

Интенсивное исследование трудов гения в области многих наук в нашей стране началось в 70-х годах XX века. Были защищены докторские и кандидатские диссертации. С тех пор прошло много лет. В независимом Казахстане для дальнейшего научного изучения богатейшего наследия аль-Фараби открыты широкие возможности. При Казахском государственном университете имени Абу Насра аль-Фараби был создан научный центр по исследованию творчества великого предка и проведены несколько теоретических и практических конференций международного и республиканского значения,

в организации и подготовке которых я принимал личное и непосредственное участие.

В связи с 1150-летием со дня рождения Абу Насра, которое будет широко отмечаться в 2020 году, за год ранее руководство КазНУ имени аль-Фараби внесли предложение в соответствующие органы о придании планируемым мероприятиям высокого международного статуса. Министерство иностранных дел Республики Казахстан направило письмо в Министерство культуры и спорта Республики Казахстан с поручением уточнить дату и место рождения выдающегося ученого, его происхождение. Учреждение культуры передало поручение Министерству образования и науки, которое обязало заняться изучением биографии и трудов выдающегося ученого КазНУ имени аль-Фараби, Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, Институт истории и этнологии имени Ч.Ч. Валиханова, Институт философии, политологии и религиоведения МОН РК.

От Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова я приступил к изучению данного вопроса и на основе новых изысканий сделал доклад.

Ученые США, Европы, Азии и Африки по сей день продолжают исследование жизни и творчества Абу Наср Мухаммеда аль-Фараби. Для начала я изучил источники на арабском языке, ведь именно на нем писал свои сочинения Абу Наср.

Арабоязычные источники о происхождении Абу Насра аль-Фараби.

Из средневековых летописцев и ученых:

– Джамал ад-дин Абу-л Хасан Али бин Йусуф аль-Кифти (1172–1248) писал: «Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан Абу Наср аль-Фараби»;

– Ибн Аби Усайбига (1203–1270) – «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед Узлаг (Узлак, Узак – тюркское имя, арабские историки и европейские ученые могли записать искаженную версию – А.Д.) бин Тархан»;

– Ибн Халликан (1211–1282) – «Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Аузалаг» (возможно «Узлаг», т.е. Узак);

– в книге «Большая книга о музыке» Абу Насра аль-Фараби, состоящей из 1500 страниц, его имя указано как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби».

Современный, арабский ученый Фарух Саъд в своей монографии, посвященной жизни и творчеству Абу Насра, указывает его как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби ат-турки».

А что предполагают ученые других стран?

Иран. Иранские ученые не добавляют «ат-Турки», что означает «тюрк», так как считают Абу Насра аль-Фараби персом по происхождению.

Будучи Верховным муфтием, я принял участие в международной конференции в Тегеране. Между делом, как обычно, посетил Национальную би-

блиотеку Ирана. Директор библиотеки являлся, по совместительству, советником президента Ирана по культуре. В ходе беседы я озвучил свое мнение по поводу того, что Абу Наср аль-Фараби – «уроженец казахской земли». Но директор библиотеки возразил: «Аль-Фараби – иранский ученый». Одному из больших залов библиотеки присвоено имя Абу Насра аль-Фараби.

Я старался привести убедительные доводы, подтверждающие, что Абу Наср – тюрк, но он упорно выражал свое несогласие. Я поинтересовался: «Какой факт можете привести, чтобы убедить меня в том, что сын Отрара – иранский ученый?». И услышал в ответ: «Абу Наср жил, когда Средней Азией правили саманиды, а саманиды – персы».

Южная часть казахской земли, действительно была под властью саманидов, но чуть более ста лет. Находились саманиды только на верхушке власти, местные жители были тюрками. Средневековые арабские ученые свидетельствовали о том, что Абу Наср аль-Фараби родился в городе Отрар, в устье реки, где Арысь впадает в Сырдарью. Впоследствии Отрар переименовали в Фараб.

Средневековый летописец Ибн Халликан оставил достаточно сведений по биографии Абу Насра. «Вполне вероятно, – сказал я, обращаясь к собеседнику, – что его работы имеются в вашей библиотеке».

Директор-советник поручил своему помощнику доставить «Китаб уа-файат аль-агйан уа анба абна аз-заман» – «Даты кончины знаменитых людей и сведения о сынах времени» Ибн Халликана. Приступили к чтению ее вместе. В содержании книги не было и речи по поводу того, что Абу Наср был рожден в Иране. Ибн Халликан писал следующее: «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Аузлаг [Узак], аль-Фараби, тюрк [по происхождению], известный мыслитель (аль-хаким)...» ... Он (Абу Наср) был тюрком и родился и вырос в своей стране... Он знал тюркский и еще ряд других языков, но не арабский. Принявшись изучать арабский язык, он в совершенстве освоил его и потом занялся науками мудрости (улум аль-хикма) [1, стр. 153-157], т.е. философией. У директора-советника не нашлось слов.

США. Ученый из США Nicholas Rescher в работе, посвященной биографии Абу Насра аль-Фараби, указывает его как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби».

Германия. Известный немецкий востоковед Карл Брокельман (1868-1956) имя отрарского ученого пишет так: «Абу Насыр Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узалаг аль-Фараби».

Турция. Турецкие ученые Ismet Binark, Nejat Sefergioglu имя отрарского гения пишут как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлик аль-Фараби ат-Тюрки»;

– Еще один турецкий ученый Yasar Aydinli указал «Абу Наср Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби»;

– в «Исламской энциклопедии» [Турция] написано: «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби ат-турки, принято считать, что он родился в 258/871-872 году».

Учитывая сведения из множества источников, имя ученого из Отрара можно указать как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби ат-турки».

О дате рождения Абу Насра аль-Фараби. Узбекистан. Среди ученых мусульманского Востока и Европы нет единого мнения по дате рождения Абу Насра аль-Фараби. В их исследованиях указываются даты с разницей в 2-3 года. Узбекский ученый, академик Музафар Хайруллаев (1931–2004), долгие годы исследовавший творчество Абу Насра аль-Фараби, писал: «Год рождения Фараби в различных исследованиях указывается по-разному, в советской литературе чаще всего 870» [6, стр. 152].

Как обстоят дела с арабоязычными источниками. В столице Арабской Республики Сирия – Дамаске – есть кладбище «Баб ас-сагир», где похоронен Абу Наср. На его надгробной плите написано: «...Известный как Абу Наср аль-Фараби – Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг родился в 260 году [хиджры] (по нашему летоисчислению 873 год) в городе Фараб, скончался в 339 году хиджры [950 год] в Дамаске...».

Вышеуказанный Фарух Саъд датой рождения Абу Насра считает 259 год хиджры, то есть 870-й год. Nicholas Rescher (США) датой рождения Абу Насра тоже указал 870 год. Турецкие ученые Ismet Binark и Nejat Sefergioglu годом рождения Абу Насра указали 870-й год. Казахский ученый, известный философ, профессор Х. Касымжанов (1931–2000), многие годы исследовавший жизнь и творчество Абу Насра аль-Фараби, в монографии «Аль-Фараби», изданной в Москве, датой рождения Абу Насра указывает 870-й год.

Заключение. Будет правильным написать имя ученого-энциклопедиста как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби ат-Турки», а датой его рождения следует указать 258 год хиджры, т.е. 870.

Вопрос определения года рождения Абу Насра поднимался в 70-х годах прошлого века. Посоветовавшись, ученые и правительство решили указать дату «870 год», таким образом, в 1975 году был официально отмечен 1100-летний юбилей Абу Насра аль-Фараби. Арабские ученые по этому поводу выразили свое согласие.

Авторы переведенных с европейских и арабского языков на русский и казахский языки исследований об аль-Фараби, а также московские и казахстанские ученые указывали отрарского гения как «Абу Наср Мухаммед бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг аль-Фараби ат-турки», а датой рождения считали 870-й год.

Место рождения Абу Насра. Источниках имеются сведения, что Фараб (кишлак) находился на территории нынешнего Узбекистана. Узбекистанский Фараб расположен западнее Бухары, недалеко от Амударьи и еще есть одно селение возле Самарканда. Многочисленные источники также сообщают, что Фараб, где родился Абу Наср, расположен в устье реки Арысь при ее впадении в Сырдарью (Сайхун). Многие ученые признают данный факт.

Если говорить о местности Фараб, что в Афганистане, то она называется не «Фараб», а «Фарияб» и расположена в Хорасанском крае. Только в 70-х годах прошлого века стали писать, что Абу Наср аль-Фараби, ученый из тюркского племени, родился в казахском Отраре (Фараб). По этому поводу директор Института востоковедения, что в Москве, академик АН СССР, историк, известный ученый и государственный деятель Б. Гафуров (1908–1977) писал: *«Столь же искусственной модернизацией являются попытки изобразить аль-Фараби как казаха. Процесс этнического самоопределения в то время еще далеко не завершился. Едва ли справедливым будет и утверждение о том, что он – узбек. Оставаясь на почве фактов, можно утверждать, что аль-Фараби – выходец из тюркского племени, вошедшего позднее в состав казахского народа, что он – деятель, имеющий близкое отношение к культуре народов Советского Востока».*

Предки таджиков, узбеков, казахов, туркмен, уйгуров, киргизов с древнейших времен в силу общности культуры, традиций и быта входили в своеобразный единый культурный регион. В частности, кочевое скотоводческое хозяйство во многом дополняло оседлое земледельческое хозяйство, причем эти два типа хозяйствования вовсе не были даны в «чистом» виде. Роль связующего звена между кочевым и оседлым населением оазисов выполняли многочисленные города Южного Казахстана.

Археологические исследования остатков средневековых городов и поселений Южного Казахстана и Семиречья свидетельствуют, что, начиная с раннего средневековья (VI–VIII вв.), наблюдается экономическое и культурное взаимовлияние южно-казахстанских городов и городов Средней Азии. Этому в большой степени способствовала торговля. Можно указать на Великий шелковый путь, который связывал Запад и Восток, на караванные дороги и тропы, которые соединяли Мерв, Самарканд, Бухару и Чач с Таразом, Испиджабом, Куланом и Отраром. Не только письменные источники рисуют картину экономических связей, но и богатый археологический материал. Это прослеживается в общности архитектурных школ, строительной техники, в изделиях ремесла и искусства. В это время складываются общие каноны в архитектуре, ремеслах, но при всем сходстве в каждом из районов имелись и свои глубоко самобытные культурные традиции. Показательным является мавзолей Айша-Биби. Не случайно древ-

ний Отрар, находящийся на стыке степи и оседлого населения, земледелия и кочевничества, на развилке важнейших торговых путей того времени, выжвинул из своей культурной среды такую колоритную финиру, как аль-Фараби.

Конечно аль-Фараби впитал в себя более широкие традиции, чем традиции родного города. Иначе его имя не было бы занесено в пантеон мировой культуры. Его деятельность развертывалась в рамках того более широкого культурного региона, который по внешней форме можно назвать арабоязычным. Несмотря на то, что халифат не смог создать сколько-нибудь стабильного экономического и политического единства и всегда оставался эклектичным объединением, наличие связей и контактов в культуре было условием значительного духовного прогресса. *Общеприменимый язык способствовал обмену идеями»* [3, стр. XV–XVII].

Казахский Национальный университет имени аль-Фараби в течение нескольких лет, наряду с изданием сочинений Абу Насра, проводит в Алматы Международные Фарабиевские чтения», что стало уже доброй традицией.

В первой декаде марта 2006 года делегация в составе ректора КазНУ тех лет – академика Толегена Кожамкулова, акима Отрарского района Алимжана Куртаева, директора Издательства «Білім», писателя, журналиста Ж. Нускабаева, заведующего Музеем аль-Фараби в селе Шаульдер Абдуллы Жумашева отправилась под моим руководством в Арабскую Республику Сирия. Мы побывали на кладбище «Баб ас-сагир», расположенном на южной стороне Дамаска, и почтили память Абу Насра аль-Фараби. На надгробной плите я прочитал на арабском языке следующую надпись: «ал-Фатиха. Бисмиллахи-р рахмани-р рахим. [Этот] мавзолей [принадлежит] Мухаммеду бин Мухаммед бин Тархан бин Узлаг, известному под именем Абу Наср аль-Фараби. [Он] исламский ученый, файласуф (философ), адиб (просвещенный; литератор), мусикий (музыковед), родился в Фарабе в 260 году [хиджры] и умер в Дамаске 339 году [хиджры]».

Мы побывали в мавзолее еще одного сына казахской степи Султана Захир ад-дина Бейбарса (1217–1277) и Салах ад-дина ал-Аййуби (1138–1193), в свое время разгромившего войска крестоносцев. После возвращения из поездки я доложил о ее результатах Президенту Республики Казахстан Н.А. Назарбаеву. 4–7 марта следующего, 2007 года, Глава государства прибыл в Сирию с официальным визитом. Я тоже был в составе делегации.

Во время поездки Н.А. Назарбаев пришел к соглашению с Правительством Сирии об облагораживании могилы аль-Фараби и построении культурного центра. Для данных целей были выделены определенные средства.

В 2012 году в городе Уфе состоялся Съезд мусульман России, на котором присутствовал Главный муфтий Сирии доктор Бадр ад-Дин Хассун. Во

время беседы с ним я узнал, что строительство объекта завершено. Как только война в Сирии закончится, безусловно, будет проведено его официальное открытие.

Мы привезли в Сирию, на могилу Абу Насра горсть земли из Отрара. Возвращаясь, захватили горсть земли с могилы великого ученого и доставили ее на его родину. Аким Южно-Казахстанской области того времени Болат Жылкышиев объявил жителям Отрара о построении мавзолея Абу Наср аль-Фараби. Но, в связи с переводом его на другую должность, идея не была воплощена в жизнь.

В конце декабря 2018 года в Казахском национальном университете имени аль-Фараби под председательством ректора, академика НАН РК Г. Мутанова для обсуждения и принятия решения по дате и месту рождения Абу Насра была организована встреча известных ученых из Турции, КазНУ, Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, Института истории и этнологии имени Ч.Ч. Валиханова и Института философии, политологии и религиоведения МОН РК. В совещании приняла участие вице-министр культуры и спорта Актоты Райымкулова.

Ученые излагали свои мысли о жизни и творчестве Абу Насра аль-Фараби. От имени Казахстана было написано письмо в ЮНЕСКО, содержащее предложение о проведении масштабных торжеств по случаю 1150-летия со дня рождения Абу Насра аль-Фараби в 2020 году, в Алматы. Это предложение поддержали все участники встречи.

На состоявшемся совещании я выступил докладчиком и представил свое исследование о 30-ти ученых и мыслителях из Отрара, найденных мною в процессе работы над творческим и научным наследием Абу Насра. Присутствовавшие ученые выразили поддержку моим исследованиям и предложениям.

Заслуги

Особо ценный труд Абу Насра аль-Фараби «Философские трактаты» в конце 60-х годов прошлого века был переведен на русский, а в 1973 году на казахский языки. В данную работу звезды исламской цивилизации, названной вторым Аристотелем, вошли его философские взгляды и знаменитые сочинения «О том, что должно предшествовать изучению философии», «Рассуждения Второго учителя аль-Фараби о значениях (слова) интеллект» и «О взглядах жителей добродетельного города» [3]. Философы мира придают особое значение последней работе Абу Насра.

Еще одна книга была издана в далеком 1960 году московским философом С.Н. Григоряном под названием «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. с приложением избранных произведений Фараби, Газали

и Маймонида». Эта публикация увидела свет намного раньше алматинской [4].

В сборник вошли «Комментарий к предисловию» Порфирия, «Классификация наук» и вышеназванный трактат «О взглядах жителей добродетельного города» Абу Насра в переводе с арабского языка. Перевел на русский язык «О взглядах жителей добродетельного города» и представил его читателям А.В. Сагадеев [4, стр. 133-195].

Абу Наср свой знаменитый трактат начал писать в Багдаде и завершил в 942 году, в Дамаске. Сведения об этом содержатся в «Уйун ал-анба фи табакат ал-атибба» известного арабского ученого Ибн Абу Усайбига (1203–1270) [5, стр. 203-209].

Прибыв в страны Ближнего и Среднего Востока, Абу Наср с большим энтузиазмом взялся за изучение арабского и древнегреческого языков, стремясь овладеть ими в совершенстве. Особый интерес он проявлял к творчеству древнегреческих ученых Пифагора, Аристотеля, Евклида, Архимеда, Платона и добился понимания глубинного смысла их работ. Проявлял большое усердие и при изучении особо актуальных в то время отраслей науки: этики, политики, психологии, философии, математики, музыки и физики. Особое внимание уделял философии и логике, а его сочинения по указанным наукам были посвящены изучению философии Аристотеля, причем автор старался преподнести знания в более доступной для понимания форме. С этой целью он составлял комментарии к трактатам Аристотеля, стараясь сделать их понятными для всех.

Необходимо помнить и о том, как в I веке нашей эры выдвинувшееся на арену истории христианство и его представители сделали все, чтобы уничтожить античную и эллинистическую культуры. Подобные действия не были безрезультатными. Поскольку греки в древности поклонялись многим богам, их книги сжигались и уничтожались. Проповедники новой христианской религии поклонялись одному Богу. Ислам также является монотеистической религией. Но ислам не враждовал с греческой наукой, не уничтожал духовную письменность и памятники. Как раз наоборот, сотворенную греками науку использовали во благо ислама, для изучения ее народом, поэтому Абу Наср аль-Фараби переводил и исследовал сочинения древнегреческих ученых. Тем не менее нашлись и такие, кто обвинял Абу Наср аль-Фараби в пропаганде и возрождении древнегреческой культуры и науки, что было ошибочно в корне. Можно сказать, что возрождение науки в мире ислама произошло именно таким образом.

Сочинения древнегреческих мыслителей оказали влияние на формирование Абу Насра аль-Фараби как ученого. В его работе «О взглядах жителей добродетельного города» прослеживается определенное влияние труда Платона «О государстве».

Издания «О взглядах жителей добродетельного города» разных лет я обнаружил в Сирии, Египте и Ливане, а рукописи Абу Насра аль-Фараби – в крупнейшей библиотеке Сулеймания и других библиотеках Турции. Некоторые из них имеются в моем личном архиве. Версии трактата Абу Насра аль-Фараби преподносятся в турецких архивах под разными названиями и имеют разный объем. Встречаются полные, усредненные и сокращенные версии сочинения.

А как же обстоят дела с изданиями в европейских странах?

Профессор Берлинского университета, известный немецкий востоковед и арабист Фридрих Дитеричи (1821–1903) первым издал трактат на основе рукописи Британского музея №425,3 (по новому каталогу №7518) и рукописи Бодлеанской библиотеки (Оксфорд №120,3) в Лейдене [3, стр. 418].

Многих мыслителей исламской цивилизации занимали идеи идеального общества и добродетельного города. Вслед за ними аль-Фараби также пошел по пути развития идеи «безупречного общества человечества», изложив свое видение в указанном сочинении.

В главе «О потребности человека в объединении и взаимопомощи» трактата «О взглядах жителей добродетельного города» говорится: *«По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей»* [3, стр. 303].

По этой причине ученый обращает внимание на необходимость взаимопомощи, считая, что, только объединившись и живя вместе, построив приходы и зимовья, люди могут достигнуть новых высот.

Сказанное Абу Насром соответствует аятам священного Корана. В 12 аяте суры «Хужурат» обращение Творца: *«О, люди! Достоверно, что вас породили от одного мужчины и одной женщины. Для того, чтобы вы знакомились и дружили (а также проявляли заботу, помогали друг другу, жили в согласии, чтобы процветала земля) друг с другом, разделили на различные страны и племена. Знайте, самые почитаемые Аллахом – самые праведные (те, кто рьяно поклоняется Аллаху, обращается к Всевышнему и повинуется!). Верно, что Аллах – Алим (ведующий всем, в том числе, и о вашем состоянии и чем вы занимаетесь), Хабир (знающий обо всем)»*.

Великий оттарский ученый пишет: *«Величайшее благо и высшее совершенство могут быть достигнуты в первую очередь городом...»*. А также: *«Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы, которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Как органы тела различаются между собой, превосходя друг друга по своей природе и своим способнос-*

тям...» [3, стр. 304-305] и «в городе есть определенный человек – глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которого требует преследуемая главой цель» [3, стр. 306]. В данном случае, Абу Наср делает акцент на необходимость совместных действий горожан и руководства города различного уровня.

Тот город, где помогают друг другу, может называться «добродетельным городом». Так считает сын Отрара. И люди, чтобы стать счастливыми, обязаны поддерживать друг друга. И только тогда они будут счастливы.

По мнению Абу Насра, счастье махалли, города, государства зависит от главы, ими управляющим, так как он должен быть деловым, умным, настойчивым и любить науку и образование. Он должен всегда прислушиваться к народу и обращать внимание на его (народа) настроение.

Как считает Абу Наср, не каждый человек способен возглавлять «добродетельный город», потому что управление страной зависит:

– **во-первых**, от того, чтобы человек по своей природе был готов к управлению;

– **во-вторых**, от положения и способностей, имеющих своим источником волю.

Управление выпадает на долю того, кто предрасположен к этому от природы. Не всякое искусство может быть средством управления; напротив, большинство искусств – это искусства, которым служат в городе, равно как большинство природных способностей являются способностью к служению... Равным образом и искусство управления добродетельным городом не может оказаться любым, какое случится, искусством и любой, какая случится, способностью [3, стр. 312]. Великий ученый останавливается на качествах главы добродетельного города. Здесь главу города Абу Наср называет имамом. Его же он считает первым руководителем. Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать (12) врожденных природных качеств. Человек должен иметь:

во-первых, абсолютно совершенные органы...

уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит... не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом проницательным и прозорливым так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает;

обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумает;

иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда;

быть воздержанным в еде, в употреблении напитков и в совокуплении, от природы избегать игру и испытывать отвращение к возникающим из нее удовольствиям;

любить правду и ее поборников, ненавидеть ложь и тех, кто прибегает к ней;

обладать гордой душой и дорожить честью: его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться к деяниям возвышенным;

презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни;

любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию, и тех, от кого они исходят;

быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости, предоставляя всем то, что он полагает добрым и прекрасным;

быть справедливым, но не упрямым, не проявлять своенравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью;

проявить решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия», – пишет Абу Наср аль-Фараби [3, стр. 317-319].

Таким образом, если объединить двенадцать качеств, предъявляемых Абу Насром аль-Фараби к первому руководителю, то он должен: иметь чистые руки, дела и совесть; адекватно воспринимать желания народа; обладать прекрасной памятью; быть умным и превосходным оратором; хорошо усваивать обучение; быть трудолюбивым, но не любителем веселья и сторониться его; нетерпимым ко лжи; быть честным, не скрягой; любящим справедливость благородным человеком, не разделяющим людей; противником низменного и храбро достигать поставленной цели. И только тогда он будет достойным человеком, которого желает народ. Кто скажет, что это не актуально и сегодня?

Великий ученый признает: *«Совмещение всего этого в одном человеке – вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство»* [3, стр. 319] ... *«так что, если подобный человек обнаружится в добродетельном городе, и в нем осуществятся, когда он вырастет, первые шесть упомянутых выше условий или пять из них, то, не имея себе равных по способности воображения, он как раз и станет главой города»* [3, стр. 319].

Человеку, нацеленному стать главой города, кроме вышеуказанных двенадцати качеств, Абу Наср аль-Фараби считает нужным добавить еще шесть условий. «Вторым главой, преемствующим первому, станет тот, кто...» может:

Первое – быть мудрым.

Второе – быть знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях.

Третье – проявлять изобретательность в том, относительно чего не сохранилось от его предшественников соответствующего закона, следуя при этом примеру первых имамов.

– *Четвертое* – обладать проницательностью и догадливостью, позволяющими ему познавать в любое время как существующее положение вещей, так и будущие события, каковые не могли быть угаданы первыми имамами; в действиях же этих своих он должен ставить целью улучшение благосостояния города.

Пятое – уметь словом своим направлять людей к исполнению законов первых имамов и тех законов, которые он создавал после них, следуя их примеру.

– *Шестое* – обладать телесной силой, необходимой для ведения военных дел, знать при этом военное искусство как искусство служебное и как управляющее искусство». И далее: «... если же не обнаружится такого человека, который один соединял бы в себе все эти качества, но нашлись бы двое таких, из которых один был бы мудрым, а другой удовлетворял бы остальным условиям, то таковые оба стали бы главами города. Если же эти качества распределяются среди представителей целой группы людей так, что один обладает мудростью, другой – еще одним качеством, третий – еще одним, четвертый – еще одним, пятый еще одним, шестой еще одним, то в случае, если они все договорятся между собой, они все будут добродетельными главами. Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, то пусть, если оно удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя, и глава, управляющий городом, не будет уже в этом случае государем, а городу самому будет угрожать гибель... И если не найдется какого-нибудь мудреца, которого можно было бы приставить к этому главе, город через некоторое время неминуемо погибнет», – считает Абу Наср аль-Фараби [3, стр. 320-321].

Исходя из этого, для аль-Фараби мало быть знающим, образованным, честным и безупречным. Наряду с этим первый глава обязан знать законы своей страны и добиваться исполнения народом этих законов.

Мне кажется, что изложенное оттарским мыслителем в указанных трактатах, а также требования и условия, предъявляемые к тем, кто желает стать главой государства, относятся к Казахстану, ставшим суверенным и строящим новое демократическое общество, и к руководящему корпусу (министры и акимы, депутаты парламента) всех уровней.

Абу Наср аль-Фараби рассказывая, что посредством построения добродетельного и безупречного общества, человечество, махаллы, города, государства смогут достичь счастья, не исключает в то же время существования невежественного и низменного руководителя страны, города и государства, подрывающего устои всех благих намерений. Эти страницы озаглавлены «О городах, противоположных добродетельному городу».

Добродетельный город противопоставлен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмана и заблудшему городу. Автор трактата считает, что «равным образом таким городам противоположны и отдельные люди – представители этих городов».

Невежественным городом, говорит Абу Наср аль-Фараби, является тот, жители которого никогда не знали счастья, им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. «Они никогда его не ведали и никогда в него не верили», – говорит он. Великий философ **жителей невежественного города** описывает таким образом: «Они удовлетворяются незначительными, примитивными вещами и, обманываясь достигнутым на сегодняшний день», не стремятся к учению, образованию и поиску людей». Таким людей Абу Наср относит к жителям невежественного города.

Невежественный город подразделяется на несколько городов.

«Город необходимости...» – тот, жители которого стремятся ограничиться лишь необходимыми вещами, то есть теми, которые нужны телу для его существования, – едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого.

Город обмена – тот, жители которого стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то другого, а как цели всей жизни.

Город низости и несчастья – это тот город, жители которого стремятся к наслаждениям – в еде, питье, половых сношениях, короче – они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях.

Честолюбивый город – это такой город, обитатели которого стремятся помогать друг другу, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске – либо в глазах чужих, либо друг перед другом, – и все это в меру того, насколько они стремятся к этому или насколько им удастся этого достичь.

Город властолюбивый... жители которого стремятся к тому, чтобы другие покорялись им, а сами они не покорялись никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет им только победа.

Город сластолюбивый... жители его стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Повелители **невежественных городов** подобны самим этим городам. Каждый из них ведет дела управляемого им города так, чтобы добиться удовлетворения собственных страстей и наклонностей...

Безнравственный город – это такой город, взгляды которого относятся к добродетельным и который знает счастье, Аллаха, великого и всемогущего, вторичные образования, деятельный разум и вообще все то, что могут знать жители добродетельного города и во что они верят; но действия жителей этого города являются теми же, что и действия жителей невежественных городов.

Переменчивый город – это такой город, воззрения и действия которого были в прежние времена теми же, что и воззрения и действия добродетельного города, но который впоследствии переменился: в него проникли иные идеи, и действия его стали совсем другими.

Заблудший город – это тот, который полагает, что счастье будет после этой жизни. Но представления его изменились, и он имеет теперь об Аллахе, великом и всемогущем, о вторичных образованиях и о деятельном разуме настолько порочные представления, что таковые не могут ни служить основой для благочестия, ни быть приняты как подобия и образы всех этих вещей.

Первый глава этого города относится к тем, кто выдает себя за просветленного свыше, не будучи таковым в действительности, и использует для этого подлог, обман и высокомерие» [3, стр. 323-325].

О представлении Абу Насра об идеальном и полноценном обществе, добродетельном городе впоследствии писали Абу Али ибн Сина (980–1037), Ибн Рушд (1126–1198), Абд ар-Рахман ибн Халдун (1332–1406), в тюркском мире – Юсуф Баласагуни (1020-?).

Заключение. Абу Наср является гордостью не только тюркских народов, в частности казахов, всей исламской цивилизации и всего мира... Это знаковая для всего человечества, колоссальная личность. Тот факт, что ученый является нашим земляком, очень важен для нас, и я полагаю, что будет закономерным, если мы назовем себя потомками великого гения.

Отрар дал миру не только единственного гениального человека – Абу Насра, но и других 29 ученых, которые родились в X–XV веках. Они ждут своих исследователей, чтобы с ними познакомились их потомками, а они вернулись на родину.

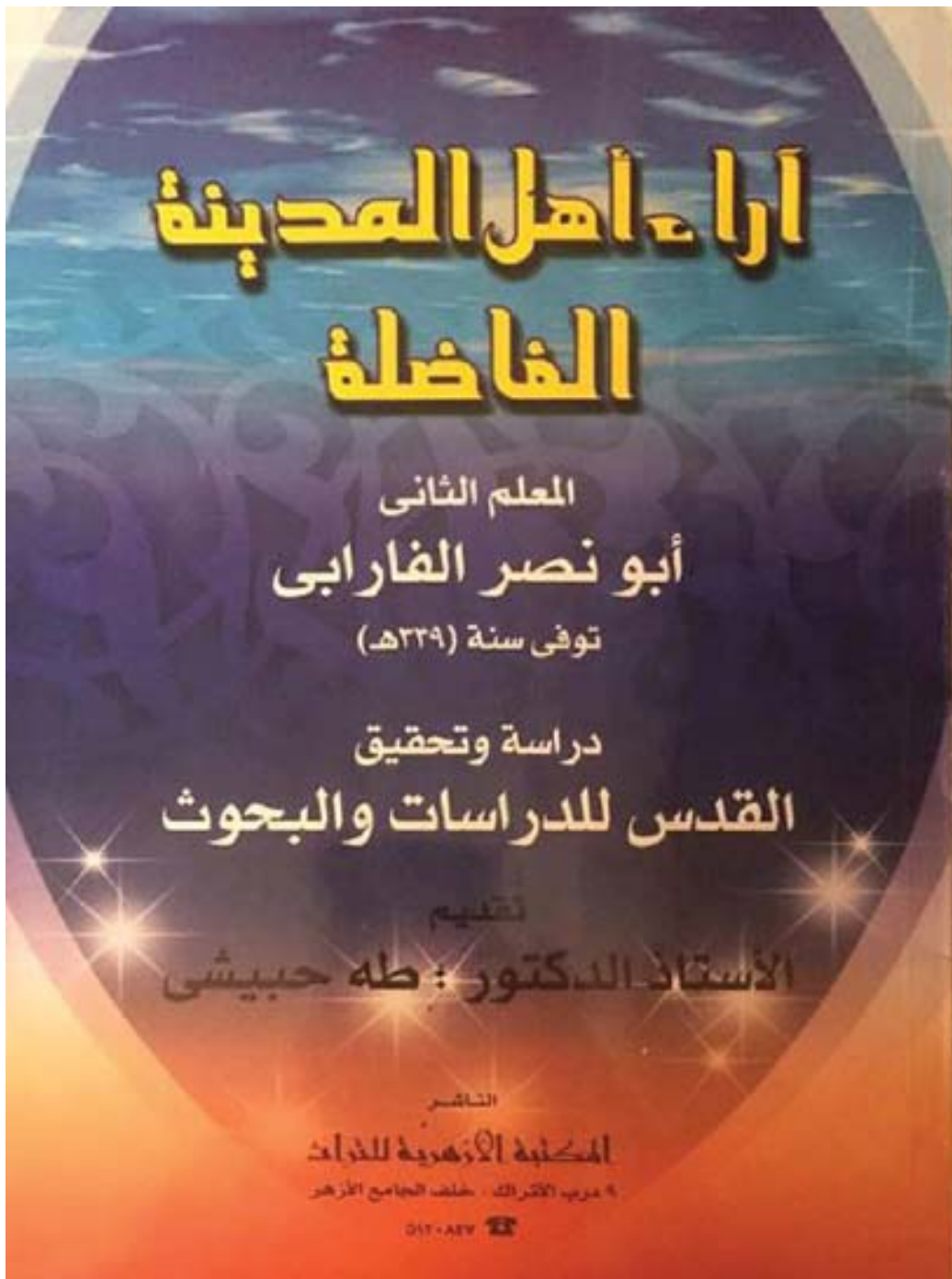
В 2007 году, во время официальной поездки Главы государства, Первого президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева мы вместе прочли молитву во имя ученого предка в «Баб ас-сагире». Было достигнуто соглашение с Башшаром Асадом о возведении мавзолея (в качестве культурного центра), и Президентом были выделены средства от имени Казахстана. Строитель-

ство завершено. По прекращении военных действий в Сирии непременно состоится открытие мавзолея.

Память



У могилы Абу Насра аль-Фараби.
г. Дамаск, март 2006 г.



[Китаб] ара ахл аль-мадинату-л фадилла. Каир 2002
[Книга о взглядах жителей добродетельного города]



Первый Президент Республики Казахстан – Елбасы Н.А. Назарбаев
и Абдсаттар хаджи у могилы Абу Насра аль-Фараби. Сирия, Дамаск, 2007 г.

Почитая память Абу Насра аль-Фараби, изучены и продолжают изучаться его жизнь и творчество. Состоялись защиты нескольких магистерских и кандидатских диссертаций. Увидело свет большое количество монографий, научных сборников. Ряд его сочинений переведен с арабского языка. Они изданы в Казахстане.

Имя Абу Насра аль-Фараби присвоено главному университету в Алматы. Его имя носит и большой проспект. Снят документальный фильм о выдающемся ученом. Открыт музей на его родине – в селе Шаульдир Отрарского района Туркестанской области. Одному из районов города Шымкента дано имя великого ученого. Перед зданием КазНУ имени аль-Фараби установлен памятник гению. Государственная премия РК в области науки и техники также носит имя Абу Насра аль-Фараби.

Источники и литература:

1. Абу-л Аббас Шамс ад-дин Ахмед бин Мұхаммед бин Әбу Бакр бин Халликан. Китаб Уафайат әл-ағйан уа абна аз-заман. Бейрут [жылы көрсетілмеген]. – 5 том. «Әл-Фараби әл-файласуф» – «әл-Фараби философ». – С. 153-157.

2. Гафуров Б. Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастары туралы // әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1995. – С. XVI-XVIII.

3. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-ата: Наука, 1970. – С. XVIII.
4. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII-XII вв. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд. АН СССР, 1960.
5. Ибн Аби Усайбиға. Уйун әл-анба фи табақат әл-аттиба. – Бейрут (год не указан). – С. 203-209.
6. Хайруллаев М. Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент: Изд. «Узбекистан», 1975.
7. Әбу Наср әл-Фараби. Китаб ара аһл әл-мадинату-л фадила. Әл-Муаллим ас-сани. – Каир, 2002.
8. Әбсаттар Дербісәлі. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995.



3.1 СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ОТПАР (ФАРАБ) И ОТПАРСКИЕ УЧЕНЫЕ IX–XV ВЕКОВ

Ислам – великая цивилизация. Вклад ислама в историю человечества значим особо, так как под его знаменами происходил расцвет образования и науки, человечество воспаряло к высотам гуманизма и здравомыслия. Края, пожелтевшие как иссохшая степь, как высохшие русла рек, с появлением ислама превращалась в луга с буйной и высокой травой.

Ислам начал внедряться в Среднюю Азию, в том числе и в казахские земли, в VIII веке нашей эры. В решительной битве между китайскими войсками династии Тань и мусульманами на побережье Таласа в 751 году победа мусульман открыла путь на территорию Средней Азии не только исламу, но и беспрепятственному распространению его культуры. На казахские земли наряду со Священным Кораном пришла и исламская цивилизация. Оживились наука и образование. Были построены города. В них функционировали медресе и научные центры. Из среды местного народа вышли глубоко мыслящие ученые, в своих произведениях восхвалявшие гуманизм – Абу Наср аль-Фараби, Ходжа Ахмет Йасави, Йусуф Баласагуни, Джамал ад-дин Саид ат-Туркистани, Мухаммед Хайдар Дулати, Кадыргали Жалаири и др. Они являются гордостью не только казахского народа и Средней Азии, но и всей культуры мусульманского Востока. Их имена присвоены улицам и проспектам, университетам и научно-исследовательским институтам Казахстана. Мы гордимся ими. Оставленное великими учеными ценное наследие является кладезью для нас и всегда будет воодушевлять на великие дела.

Мы – народ, имеющий глубокие ценности, богатое духовное наследие, которое является фундаментом для наших свершений. Тем не менее, прежде доминировало ошибочное мнение о том, что казахи оставались кочевым народом, у которого не была развита письменность, и мусульманство распространялось медленными темпами. Как следствие, большинство имен наших ученых предков, рожденных на землях Великой Степи, внесших свою ценную лепту в исламскую цивилизацию, остались только на страницах истории. Всевышний нам даровал независимость, дал возможность снова возродить свойственные нашей стране духовные, религиозные и культурные памятники, обнаружение и издание которых пролили свет на многие исторические события.

Наши предки оставили большое духовное наследие. Мы должны не только освоить их, но и изучать, и почитать, потому что ислам – нерушимая часть и опора культуры и литературы, искусства и нравственных ценностей казахского народа. Без традиций ислама трудно представить себе казахскую культуру. Ислам был в разные времена и будет основным столпом нашего духовного развития.

Если во времена царской России бытовало мнение, что «у инородцев нет прошлого, то есть, нет древней культуры», то в советское время господствовала идеология, утверждавшая, что образование и просвещение связаны только с Октябрьской революцией. По этой причине мы едва не лишились большинства положительных качеств, духовных ценностей нашего народа.

Истоки нашей истории литературы и культуры уходят глубоко в века и сформированы на основе исламской культуры. Ислам для нас является не только религией, но и важной составляющей духовного наследия, государственности и нашей независимости.

На казахской земле функционировало много разных культурных, научных и духовных центров – Отрар, Суткент, Туркестан, Сыганак, Баршынкент, Кипчак, Аркок, Женд, Исфиджаб-Сайрам, Тараз, Баласагун. Если говорить только об одном Отраре, то можно сказать, что он дал миру Абу Насра аль-Фараби и других одаренных ученых, внесших каждый в отдельности собственную лепту в мировую культуру.

подавляющее большинство казахстанцев знают одного великого ученого – Абу Насра аль-Фараби (870–950). Неужели Отрар дал миру только одного Абу Насра? Наши исследования показывают, что только в одном Отраре родилось и выросло более 30 ученых, представителей разных отраслей науки, образования, культуры и религии. Если сведения о жизни и трудах некоторых из них дошли до нашего времени, то о других мы знаем лишь крупицы. Тем не менее, они для нас очень дороги.

Проведем краткий обзор их жизни, деятельности и творчества.

1. Аббас ал-Жаухари

В хронологическом отношении список фарабских ученых возглавляет Аббас ал-Жаухари (IX в.). Он – «представитель Багдадской школы, созданной в IX веке, один из основателей Багдадской обсерватории и «Дома мудрости», работал совместно с такими своими земляками, как ал-Хорезми, ал-Фергани, ал-Марвази. Имеются сведения, что Аббас ал-Жаухари – выходец из Отрара. Холм на месте одного городка на отрарской равнине до сих пор называется «Жаухар Ана» или «Гаухар Ана». Совместно со своими упомянутыми земляками Аббас ал-Жаухари в 829-830 годах в Багдаде принимал участие в проведении астрономических исследований, а в 832-833 годах – в Дамаске. На основе данных, полученных во время этих наблюдений, он составил работу «Астрономические таблицы ал-Ма’муна».

Аббас ал-Жаухари увлекался и математикой. К примеру, он составил трактат «Усовершенствование «Начал» Евклида». Данный трактат не дошел до наших дней. Единственно Насир ад-дин ат-Туси (XIII в.) приводит в своей работе «О параллельных линий» пространную выдержку из данного труда Аббаса ал-Жаухари. Из него мы узнаем, что Аббас ал-Жаухари первым из

среди ученых Востока подверг критике Евклидову теорию о параллельных прямых. Он попытался доказать пятый постулат по-новаторски. Здесь Аббас ал-Жаухари приводит свое обоснование: если две прямые, пересекаясь с третьей прямой, образуют равные параллельные перекрестные углы, то эта причастность будет уместна, когда она будет пересекаться с любой прямой. Ал-Жаухари сумел доказать теоремы о средней линии треугольника и о том, что из любой точки внутри угла можно провести прямую, пересекающую два ребра угла. В 1800 году французский геометр Лежандр использовал эту его теорему для доказательства пятого постулата Евклида. Идею Аббаса ал-Жаухари о параллельных линиях позже развил азербайджанский средневековый математик Насир ад-дин ат-Туси» [31, с. 36-37].

Ниже приводим некоторые труды Аббаса ал-Жаухари:

Дополнения к пятой книге «Начал» Евклида (Зийадат фи-л-макала ал-хамиса мин китаб Уклидис) – Принстон (Иегуда 358), Стамбул (Миллет кютюбханеси, Фейзулла 1359/4), Тегеран (Унив. Адаб.), Тунис (Ахмад), Хайдарабад (Усманийя).

Описание стамбульской рукописи – немецкий арабист Макс Краузе (1909–1944), описание всех рукописей – турецкий ученый Фуад Сезгин.

Попытка построения теории пропорции на основе определения равенства отношений как равенства всех неполных частных при применении к обоим отношениям «алгоритма Евклида», по-видимому, близкая к попытке Хайяма в его комментариях к Евклиду.

Усовершенствование книги «Начал» (Ислах ли-Китаб ал-Усул) упоминается Хаджжи Халифой (1609–1657). Раздел о доказательстве V постулата Евклида приведен в «Трактате, исцеляющем сомнения по поводу параллельных линий Насир ад-Дина ат-Туси. Русский перевод Б.А. Розенфельда ат-Туси, исследование Б.А. Розенфельда и А.П. Юшкевича.

Ибн ан-Надим упоминает его математические труды:

Книга комментариев к книге Евклида (Китаб тафсир китаб Уклидис).

Книга предложений, которые он добавил к первой книге «Начал» Евклида (Китаб ал-ашкал ал-лати задаха фи-л-макала ал-ула мин Уклидис).

Трактат об определении расстояния Солнца от центра Земли («Рисала фи ма'рифат бу'д аш-шамс 'ан марказ ал-ард) – Бейрут.

Зидж (аз-Зидж) – упоминается у Ибн Кифти и Хаджжи Халифы.

Ал-Джаухари был также одним из авторов «ал-Ма'мунова зиджа, подвергнутого проверке» [32, стр. 46].

Об Аббасе ал-Джаухари писали немецкие востоковеды Карл Броккельман (1868–1956), Генрих Зутер (1848–1922), средневековые мусульманские ученые Джамал ад-дин ал-Кифти, Ибн ан-Надим, Хаджи Халифа, Тукал Кадри Хафиз, Курбани, современные исследователи Фуад Сезгин, советский ученый А.П. Юшкевич [32, стр. 46-47].

Списки некоторых сочинений Аббаса ал-Джаухари дошли до нас и хранятся в библиотеках Принстонского университета (США), Миллет (Стамбул, Турция), в Тегеранском университете (Иран), Тунисе и Индии.

2. Абу Наср аль-Фараби

Самым известным и выдающимся из оттарских мыслителей, «вторым учителем» после Аристотеля (ал-Му‘аллим ас-сани), прозванным «Аристотелем Востока», считается Абу Наср аль-Фараби (870–950).

Так как в те времена научным, духовным центром мусульманского мира был современный Ближний и Средний Восток, родители молодого Абу Насра готовят его для учебы в этом духовном центре. Прежде чем добраться до Багдада, он останавливается в городах Шаш (Ташкент), Самарканд, Бухара. Но в арабских источниках не говорится о периоде его нахождения в этих городах. По пути он посещает города Ирана – Рей, Исфahan. Он знакомится с культурой иранского народа и дальше едет в Багдад.

«О жизненном пути Абу Насра аль-Фараби по сей день известно еще очень мало. О нем сохранились только отдельные сведения в книгах древних мусульманских авторов ...»

Авторы отдельных работ, опубликованных за последние годы в АРЕ, Сирии и Иране, делают попытки описать жизненный путь аль-Фараби. Но они ограничиваются теми сведениями, которые известны из трудов этих ранних мусульманских авторов ...».

Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Узлуг ибн Тархан аль-Фараби родился в 260/873-874 г. в местности Фараб – там, где река Арысь впадает в Сырдарью.

В.В. Бартольд, на основе сведений средневековых арабских историков и географов ал-Истахри, Ибн Хаукаля, ал-Макдиси, ат-Табари и ал-Мас‘уди, приводит следующие данные о родине аль-Фараби: «Ниже Кенджида находился округ Бараб, или Фараб, занимавший пространство по обеим берегам Сыр-Дарьи, меньше, чем на 1 день пути в длину и в ширину. Истахри и Ибн Хаукал называют главным городом округа Кедер и помещают его на расстоянии ½ фарсаха от берега Сыр-Дарьи.

По Макдиси, главный город носил имя округа: он мог выставить до 70 000 воинов (?). Соборная мечеть находилась в шахристане, главная часть базаров – в рабаде; в шахристане были также лавки. Кедер, по словам того же географа, был новым городом, устройство в нем минбара (т.е. соборной мечети) вызвало междоусобные войны, очевидные столкновения между его обитателями и жителями главного города округа. Ввиду таких противоречивых известий трудно решить, соответствовал ли Кедер позднему Фарабу или Отрару (в примечании В.В. Бартольд указывает, что Кедер, очевидно, находился несколько севернее Отрара).

Название Отрар, по-видимому, встречается у ат-Табари, который называет среди врагов ал-Ма'муна, царя города Отрарбенде. Из городов Фараба на левом берегу Сыр-Дарьи находились Сюткент, в котором жили принявшие ислам турки из числа гузов и карлуков, и Весидж, небольшое укрепленное селение на расстоянии 2 фарсахов ниже Кедера с соборной мечетью, где правил «сильный эмир». Крепость существовала еще в XII веке. Весидж был родиной знаменитого философа Абу Насра аль-Фараби.

В период жизни и деятельности аль-Фараби Средняя Азия после длительных завоевательных войн была подчинена арабами и вошла в состав халифата. Крупным культурным центром арабского халифата стал Багдад, куда стекались материальные богатства из завоеванных стран. Багдад и другие города бассейна рек Тигр и Евфрат, в частности, Басра и Харран стали центром зарождения новой, арабоязычной культуры, естественно-научной мысли и общественно-философских учений. В них со всех концов халифата стремились люди, жаждущие знаний. С целью продолжить свое полученное образование, отправился в Багдад и аль-Фараби.

По приезду в Багдад аль-Фараби приступил к изучению языков и средневековой науки. Он общался с людьми разных религиозных убеждений и философских взглядов. Греческому языку обучался у христианина Абу Башар Матта, медицине и логике – у христианского врача Юханна ибн Хайлан..., которые жили в городе Харране.

Аль-Фараби интересовался преимущественно теоретическими науками: математикой, логикой, теоретической медициной, теорией музыки и другими. В то же время он овладел естествознанием, филологией, поэзией и т.д. Особый интерес проявлял аль-Фараби к изучению языков, освоив арабский язык и его грамматику еще в Багдаде. Согласно отдельным сведениям, аль-Фараби владел персидским, греческим, сирийским и другими языками. В некоторых источниках приводятся сведения о том, что аль-Фараби знал более 70 языков.

На самом деле в процессе изучения наук аль-Фараби увлекся греческой мудростью и особенно трудами величайшего мыслителя древности Аристотеля. В тот период существовало много переводов работ Аристотеля, осуществленных в основном с сирийского языка (на сирийский язык его труды были переведены раньше, еще в VI-VII вв.). Имеются сведения о том, с каким усердием и терпением изучал аль-Фараби труды греческого мыслителя. Согласно преданию, он прочитал книгу Аристотеля «О душе» сто раз, «Естественную гармонию» – сорок, «Риторику» – двести раз.

Вскоре аль-Фараби стал известным ученым. В источниках особенно подчеркиваются его обширные познания в области философии, математики, логики и музыки, хотя и в других областях знаний он отличался глубокой эрудицией.

Можно полагать, что в формировании научных воззрений аль-Фараби немалую роль сыграло его пребывание в Средней Азии и Иране – странах, не только богатых культурными традициями. Они были центрами народных восстаний и различных еретических движений. Не исключено, что, находясь в Средней Азии и Иране, аль-Фараби познакомился с манихейством, маздакизмом, а также с индийскими религиозно-философскими системами. Весьма плодотворным было его пребывание в центре всей арабоязычной культуры – Багдаде. Именно там завершилось его формирование как выдающегося ученого-энциклопедиста и крупнейшего философа. В Багдаде, помимо преподавательской деятельности, аль-Фараби интенсивно занимался научной работой.

Согласно многим мусульманским источникам, аль-Фараби прибыл в Дамаск в 830-х годах хиджры (941 г.), где и провел, занимаясь научной работой, оставшуюся часть своей жизни. Сохранился рассказ о том, что в Дамаске аль-Фараби вынужден был работать сторожем в саду на окраине города. Ночью он занимался научной работой при свете свечи, купленной на заработанные в дневное время деньги. Известно также, что в Дамаске аль-Фараби закончил свой фундаментальный труд «Китаб ара' ахл ал-мадинат ал-фадила» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города»), работу над которым начал в 940 году. Вскоре аль-Фараби отправился в город Халеб (Алеппо), где правителем был Сайф ад-Даула ал-Хамдани (943–967 гг.). Аль-Фараби завоевал его расположение и до конца жизни пользовался влиянием...

Согласно источникам, аль-Фараби не был придворным ученым и, очевидно, не проживал постоянно в Халебе, а приезжал в город из Дамаска. Тогда Дамаск, в основном, подчинялся египетскому правителю, но в 946-947 годы оказался в руках Сайф ад-Даулы. Многочисленные данные свидетельствуют о том, что аль-Фараби, несмотря на оказанный ему почет и уважение, не стал деятелем, зависимым от Сайф ад-Даулы, не принимал его обязывающих к каким-то действиям даров и помощи. Вообще же аль-Фараби был чрезвычайно скромным человеком, аскетом, довольствовался малым, одевался очень просто и чувствовал себя одиноким [44, с. 152-162].

«Я читал в одном сборнике, – пишет средневековый историк и биограф Ибн Халликан (1211-1282), – что, когда Абу Наср пошел на встречу с Сайф ад-Даулой в зал приемов, где собирались все знаменитости, отличившиеся в различных областях знания, то на нем была тюркская одежда, как обычно. Сайф ад-Даула, приглашая его сесть, сказал: «Садись!». – (Абу Наср) спросил: «Там, где нахожусь я, или где – ты?» (Хайсу ана ам хайсу анта?). – «Где ты достоин (Хайсу анта)». Тогда (Абу Наср) перешагнул через плечи людей, добрался до трона Сайф ад-Даулы и сел там, заставив [правителя] подвигнуться.

За Сайф ад-Даулой стояли охранники (мамалик), с которыми он привык разговаривать на особом языке, понятном только им. На нем-то он и сказал по этому случаю: «Этот шейх нарушил этикет (аса'а ал-адаб). Я предложу ему несколько вопросов, и, если он не ответит на них удовлетворительно, его надо осмеять».

Тогда Абу Наср сказал ему на том же языке: «О, эмир! Воздержись, ибо всякое дело оценивается по его последствиям». Удивился Сайф ад-Даула и сказал: «Ты знаешь этот язык?». – «Да, – сказал (Абу Наср), – я знаю их больше семидесяти». (Сайф ад-Даула) тогда же возвеличил его.

(Абу Наср) начал беседовать с учеными мужами, присутствовавшими на приеме, на темы различных наук, и были его речи высокие, а их – низкие, пока все не утихло, предоставив слово ему одному. Потом они начали записывать им сказанное. Но Сайф ад-Даула отправил всех прочь. Оставшись с ним наедине, он спросил: «Хочешь поесть?». – «Нет». – «Выпить?». – «Нет». – «Послушать /музыку/?». – «Да». Сайф ад-Даула призвал исполнителей (кийан). Появились выдающиеся мастера своего дела. Но никто из них, прикоснувшись к своему инструменту, не избег неодобрения Абу Насра, который говорил: «Ошибки». Сайф ад-Даула сказал ему: «А ты хорош и в этом искусстве?». – «Да». Он вынул футляр из-под пояса, открыл его и вынул оттуда струны ('идан). Настроив их, он стал играть – засмеялись все, кто были на приеме, потом настроил иначе, ударил /по струнам/ – заплакали все. Затем настроил по-другому, заиграл – уснули все, даже стражник при дверях. Усыпив их, он ушел» [7, с. 112-119].

Аль-Фараби умер в 339 году хиджры (950-951 гг.) в месяце раджабе (вторая половина декабря – начало января). Согласно Ибн Халликану, он был погребен на кладбище «Баб ас-сагир» в Дамаске.

Абу Наср написал большое количество трудов по логике, музыке, астрономии и другим наукам.

Ибн Халликан (1211–1282) пишет о нем: «Он – самый крупный из числа философов мусульман (акбар фаласифа ал-муслимиин). Еще никто не достиг его уровня в его науках (фи фунуних). Глава (мыслителей) Абу Али ибн Сина (980–1037) в процессе написания своих трудов использовал его сочинения и таким образом достиг известности» [10, с. 158].

** ** *

Средневековые историки отмечали, что он был скромным, воздержанным, одевался скромно и сторонился пиршеств, веселья. В основном, он занимался охраной городского сада, а на заработанные деньги покупал свечи и при их свете занимался чтением книг, ночами напролет.

Некоторые из этих садов я посетил, когда я был в Багдаде (в 1983 г.) и Дамаске (в 2006 и 2007 гг.).

Весной 2006 года возглавляемая мной специальная делегация ученых и деятелей Казахстана совершила поездку в Сирию. Нас принимали официальные лица этой страны – министр по делам религий, министр образования, ректор Дамасского университета и другие лица.

Мы были на кладбище «Баб ас-сагир», о котором писал Ибн Халликан, где похоронен наш великий земляк Абу Наср аль-Фараби. Мы положили на могилу Абу Насра аль-Фараби горсть земли из Отрара, его родины, и взяли с собой горсть праха из его могилы.

Мы посетили также и северную столицу Сирии г. Алеппо (арабское название Халаб). Население его составляет 2 млн человек. Город с давних времени занимал стратегически важное положение на пересечении торговых путей, между Средиземным морем и рекой Евфрат.

Цитадель, окруженная рвом, расположена в центре города. Основал его вышеупомянутый правитель Сайф ад-Даула. Наиболее значимую роль крепость имела во времена Крестовых походов, являясь опорным пунктом попеременно то одной, то другой стороны.

Мы ознакомились с древними сооружениями Алеппо. До наших дней дошли и дворец Сайф ад-Даулы ал-Хамдани, где он принимал послов, ученых, поэтов, музыкантов и т.д., а также мечеть и хаммам.

Сирийцы дали знать, что хорошо знают и помнят великого ученого и мудреца Абу Насра аль-Фараби и чтут его.

По возвращению в Отрар мы рассказали отрарцам о жизни и творчестве Абу Насра, о его могиле в Дамаске и о том, что сирийские братья чтут память о нем и ухаживают за могилой этого отрарского мудреца. Тогдашний аким Южно-Казахстанской области озвучил идею о том, что отрарцы намерились построить в Отраре, на родине Абу Насра, символический мавзолей. Однако, к сожалению, этот замысел до сих пор не осуществлен.

Я об этой поездке как-то рассказал Президенту РК Н.А. Назарбаеву. Он подтвердил, что Казахстан обязательно построит на могиле выдающегося ученого мавзолей.

В 2007 году в составе официальной делегации от Казахстана, возглавлял которую Лидер нации Н.А. Назарбаев, я побывал в Сирии еще раз. Н.А. Назарбаев выделил нужную сумму, и мавзолей Абу Насру был построен. Но, к сожалению, в связи с военными действиями, Казахстан пока не может официально открыть мавзолей.

Абу Наср аль-Фараби заложил вновь фундаменты таких наук, как философия, логика и стремился исследовать их в качестве самостоятельных дисциплин, раскрывая их сущность и содержание. Проводил сложные ис-

следования по музыке, математике, оставил многочисленные труды об астрономии, обогатил новыми идеями физику. Написал сочинения по таким важным отраслям естествознания, как медицина, химия, минералогия, остающимися актуальными и на сегодняшний день. Проанализировал передовые теории, заключавшиеся в суждениях греческих ученых.

Ученый проводил глубокие исследования в области педагогики, психологии, эстетики, акустики, астрономии и внес свой вклад в развитие культуры и науки. Он был гуманистом, защищал здравомыслие и просвещение. Величайший мудрец Абу Наср призывал к миру и дружбе между народами, глубоко почитал знания и высоко ценил трезвые мысли человечества. Он составил более ста трактатов по метафизике, языкознанию, логике, географии, этике и т.д.

Большинство сочинений Абу Насра до сих пор не переведены с арабского языка. Еще не в полном объеме, лишь фрагментарно исследованы его труды по астрономии, логике и музыке. Многие трактаты Абу Насра хранятся в библиотеках азиатских и европейских стран. Следовательно, одной из важных задач сегодняшней науки является поиск и издание его трудов, являющихся национальным достоянием.

По нашим сведениям, сохранилось и дошло до сегодняшнего дня около шестидесяти сочинений Абу Насра. Некоторые из них в 70–90 годах XX века полностью, другие – в виде фрагментов переводились и публиковались на казахском, английском, французском, турецком, персидском, русском и других языках.

В 60–80 годах XX века в Казахстане проводился сбор письменного наследия Абу Насра аль-Фараби, были изданы работы ученых по его научному наследию. А. Маргулан, А. Машанов, О. Жаутиков, А. Касымжанов, А. Нысанбаев, А. Кобесов, К. Жарикбаев, М. Бурабаев, К. Таджикова, Г.К. Курмангалиева, Ж. Алтаев и другие на протяжении длительного времени исследовали наследие Абу Насра аль-Фараби. Казахскому национальному университету было присвоено его имя, создан музей великого ученого. На базе КазНУ с 1994 года проводятся международные, республиканские научно-теоретические конференции и симпозиумы, «круглые столы», Фарабиевские чтения, посвященные Абу Насру аль-Фараби. На территории университета установлен памятник аль-Фараби. Предстоит в ближайшее время заняться сбором, переводом и изданием всего научного наследия Абу Насра.

3. Абу Ибрахим Исхак аль-Фараби

Он является автором сочинения «Диуан ал-адаб» («Сборник по адабу»). Но долгое время вопрос о его авторстве оставался открытым, неизвестно было, где и когда оно написано.

В «Истории арабской литературы» знаменитого немецкого востоковеда Карла Броккельманна (1868–1956) имеются сведения об ученом, буквально

в несколько строк. В указанном труде о выходе из Отрара приводится следующее: «Абу Ибрахим Исхак ибн Ибрахим аль-Фараби родился в городе Фараб Туркестанского края. Долгое время жил в Забиде. Там и написал свое основное сочинение, дошедшее до наших дней. Позже, в родном городе занимался наставничеством и в 350/961 годах скончался там же» [49, с. 133].

Ученый-востоковед не указал даты рождения нашего земляка. Можно предположить, что причиной этого явилась научная аккуратность К. Брокельманна, относившегося к любым сведениям и фактам бережно, и, по видимому, сыграло свою определенную роль отсутствие данных в арабских и персидских письменных памятниках. Датой смерти указан 350 год хиджры, или 961 год современного летоисчисления. Судя по этой дате, Абу Ибрахим Исхак был современником Абу Насра аль-Фараби.

Мало имеется письменных сведений по биографии Абу Ибрахима. По этой причине К. Брокельман ограничился информацией о том, что Абу Ибрахим Исхак родился и умер в Отраре. Указан список библиотек, в которых хранятся списки научных трудов ученого. Известно, что К. Брокельман стал собирать материалы для своей будущей книги в конце XIX века, когда в арабских странах проводилось мало исследований по арабской литературе. Тем не менее К. Брокельман оставил великолепную, не имеющую себе равных биобиблиографическую работу, посвященную арабской литературе [49].

Вышеуказанную работу отрарского ученого я обнаружил в Институте арабской литературы, когда проходил обучение в Университете аз-Зайтуна в Арабской Республике Тунис в 1985-1986 годах. Египетский ученый Ибрахим Анис во время Второй мировой войны случайно обнаружил в одной из библиотек Египта рукопись сочинения «Диуан ал-адаб». «Тридцать лет назад (скорее всего, это был 1944 год – А.Д.) я был обычным преподавателем Александрийского университета, – пишет он в предисловии. – Однажды в фонде рукописей библиотеки я обнаружил ранее неизвестную работу. В процессе ознакомления мне удалось выяснить, что это сочинение имеет отношение к языкознанию».

И далее: «Сначала я подумал, что это творение Абу Насра аль-Фараби», – вспоминает он. Позднее Ибрахим Анис, читая работу, убеждается, что работа принадлежит перу Абу Ибрахим Исхака аль-Фараби [8, I том, с. «даль»].

Таким образом, как было сказано ранее, этот труд Абу Ибрахима Исхака аль-Фараби еще не изучен досканально. Если исследовать все произведения ученого, отряхнув с них вековую пыль, его имя и труды станут широко доступными мировому научному сообществу.

4. Исма'ил ал-Жаухари аль-Фараби

Письменных сведений о нем, к сожалению, очень мало. Если ливанский ученый Ханна ал-Фахури (1914–2011) пишет об ученом как о знатоке араб-

ского языкознания [47, с. 222], то средневековый ученый Абу Мансур ас-Са'алиби (961–1038) в своем сочинении отмечает, что Исма'ил ал-Жаухари аль-Фараби был поэтом, и приводит несколько его стихотворений [4, том 4, с. 468-469].

Перед нисбой «ал-Жаухари», указывающей место рождения, некоторые ученые добавляют и «аль-Фараби». Например, известный российский востоковед А.Б. Халидов (1929–2001) указывал полное имя как «Абу Наср Исма'ил ибн Хаммад аль-Фараби ал-Джаухари» (ум. не позднее 1007 г.) и свое мнение дополняет так: «уроженец той же области на Сырдарье, которая веком раньше дала великого философа [Абу Наср аль-Фараби]» [45, 4 том, с. 64].

Ас-Са'алиби пишет о Исма'иле ал-Жаухари: «Абу Наср, родившийся в одном из тюркских городов, как Фараб, прекрасный и удивительный человек, был настоящим знатоком арабского языка» [4, том 4, с. 468].

Он также отмечает, что Исма'ил ал-Жаухари был не только ученым-лингвистом, но и поэтом. Действительно, в «Китаб ал-'аруд» («Книга о стихосложении») [51] он исследовал арабскую поэзию, стараясь создать свою теорию.

Современники Исма'ила ал-Жаухари – ученый-энциклопедист, автор многочисленных географических и библиографических словарей Йакут ал-Хамауи ар-Руми (1179–1229) в «Му'джам ал-удаба' ал-ма'руф би-иршад ал-ариб ила ма'рифат ал-адиб» («Руководство способному для познания ученых») [27, 6 том, с. 151-165], опубликованном в 1923–1930 годах (в Бейруте, Лондоне), Джалал ад-дин 'Абд ар-Рахман ас-Суйути (1455–1505) [17] в «Китаб бугйат ал-ву'ат» («Книга о целях запоминания»), Абу Фалах 'Абд ал-Хайй ибн 'Имад ал-Ханбали [6] в «Шазарат аз-захаб би-л-ахбар ман захаб» («Золотые крупницы об известиях тех, кто почил») и 'Умар Рида Каххала в «Му'джам ал-му'аллифин тараджим мусаннаф ал-арабийя» («Собрание сведений о составителях арабских книг») [41] отмечают, что указанное сочинение Исма'ила ал-Жаухари по своему содержанию стоит на порядок выше остальных.

Вышеуказанные знатоки арабского языка и литературы, истории и географии в своих трудах констатируют, что этот житель Отрара, после возвращения из среды бедуинов, написал свое важное сочинение «Китаб ал-мукаддима фи-н-наху» («Книга вступления в грамматику»), затрагивающее коренные вопросы арабского языка. Однако не известно, дошли ли до нашего времени два трактата ал-Жаухари, посвященные арабской поэзии и языку, или затерялись в потоках времени.

В ту историческую эпоху, когда жил Исма'ил ал-Жаухари, было написано множество трудов в области арабского языкознания и раскрытия неизвестных граней арабского языка, поэтому Отрарский уроженец занимался

глубоким изучением лексики арабского языка. Позднее он написал свой знаменитый труд «Тадж ал-луга уа сихах ал-арабийя» («Венец языка и «подлинный» арабский язык») [3], который среди ученых сокращенно назывался «ас-Сихах» («истинный», «подлинный»). Эту работу, видимо, он начал, когда стал жить среди бедуинов, так как в данный труд вошло около сорока тысяч слов, собранных и зафиксированных им лично.

Указанное сочинение Исма'ила ал-Жаухари в исследованиях ученых-востоковедов, посвященных арабскому языкознанию, упоминается лишь обзорно и долгое время глубоко не изучалось. Например, В.Г. Ахвледиани пишет об «ас-Сихах»: «К концу X века в арабской лексикографии возникает новое направление, известное под названием «метод рифм». Лексикографы данного направления слова располагали по алфавиту, но с учетом последнего согласного, исходя из потребностей поэзии.

Автором первого подобного арабского словаря является Ал-Джаухари (ум. около 1007 г.). Хотя традиция и приписывает ему изобретение «метода рифм», но остается фактом, что аналогичные словари существовали до него как для еврейского, так и для арабского языков» [24, с. 92].

Ас-Са'алиби указывает, что ученый из Фараба говорил об этом. «В библиотеке, в подчинении Абу Мухаммада ан-Найсабури (один из средневековых ученых – А.Д.), «ас-Сихах» – господин среди всех трудов про адаб, написанных до него. Он охватил все виды адаба, соединил воедино все разбросанное по разным книгам» [4, 4 том, с. 468-469] и таким образом напомнил, что имеется книга, написанная собственной рукой ал-Жаухари. Исходя из этого, в процессе написания работы ал-Жаухари просмотрел все труды, написанные до него с точки зрения науки, подытожил опыт работы создания словарей арабского языка, старался не повторяться и ничего не забыть. Все это указывает на его усердие, аккуратность и на то, что он ученый с благими намерениями, с почтением относящийся к работам других.

Списки его сочинений в настоящее время хранятся в библиотеках Тебриза, Каира, Булака (пригород Каира), Калкутты, Лейдена, Эскуриала, Парижа, Берлина, Ташкента, Санкт-Петербурга, Махачкалы. «Ас-Сихах» несколько раз был опубликован в арабских странах [3].

Моя талантливая воспитанница, ныне доцент факультета востоковедения Казахского Национального университета им. аль-Фараби Калиева Шынар посвятила указанной работе ал-Жаухари кандидатскую диссертацию, которую защитила успешно и издала результаты своего исследования в виде отдельной книги в Алматы [29].

5. 'Алам ад-дин ал-Жаухари (аль-Фараби)

Он является сыном Исма'ила ал-Жаухари, о котором выше уже шла речь. Мы часто не знаем о потомках великих ученых, таких как Абу Наср аль-

Фараби. У нас не имеется письменных источников по этой части. 'Алам ад-дин является самым первым, чье родство установлено.

Имя сына нашего великого земляка – «'Алам ад-дин ал-Багдади» (багдадец) – указывает на то, что он родился в Багдаде, именно поэтому ему дано дополнительное имя. Неудивительно, что Абу-л Хасан 'Али ('Алам ад-дин) рожден в Багдаде, в это время Исма'ил ал-Жаухари проживал уже в Багдаде. Но у нас нет сведений, что 'Алам ад-дин – единственный сын или один из нескольких детей Исма'ила ал-Жаухари.

Имя 'Алам ад-дина встречается в работах некоторых средневековых мусульманских авторов. К примеру, «'Алам ад-дин Абу-л Хасан 'Али ибн Исма'ил ал-Жаухари (X-XI в.) из Багдада, известный под именем ар-Раккаб Салар (военачальник кавалерий), по-видимому, сын известного грамматика Абу Насра Исмаила ибн Хаммада ал-Джаухари (ум.1002) из Джаухара близ Фараба, ныне Южный Казахстан, математик и мастер астрономических инструментов», пишут Г.П. Матвиевская и Б.А. Розенфельд [32, том 2, с. 226].

Такие сведения об 'Алам ад-дине мы встречаем и в трудах немецкого востоковеда Генриха Зутера (1848–1922). Об отрарском ученом в своей книге «Арабские математики и астрономы» он приводит данные в несколько строк.

Г. Зутер высоко оценил Абу-л-Хасан 'Али как «ученого, известного своими сложными математическими трудами и величайшего мастера по изготовлению и использованию астрономических приборов, и его произведения широко известны». О его причастности к Исма'илу ал-Жаухари говорит так: «Имя ал-Жаухари подтверждает еще более, что он сын грамматика и лексиколога Абу Насра Исмаила ибн Хаммада ал-Жаухари» [16].

Сведения об 'Алам ад-дине обнаружены в работе средневекового историка науки Ибн ал-Кифти (1172-1248). Известный историк отмечает, что «Он был известен под именем Ибн Исма'ил Абу-л-Хасан ал-Жаухари ал-ман'ут 'Алам ад-дин ал-Багдади» [20, с. 236].

Ибн ал-Кифти высоко ценил 'Алам ад-дина как «известного военачальника («ар-Раккаб Салар»), ученого («'алим фи-л-'илм»), что он был человеком цепкого ума, очень способным в геометрии («'илм ал-хандаса») и математике («ар-рийадат») среди гениев и великих мыслителей Багдада» [20, с. 236].

Интересно, что было очень мало военачальников среди ученых, как и ученых – среди военачальников. Тем не менее, Ибн ал-Кифти отметил такую особенность нашего земляка. Первая часть «раккаб салар» на арабском языке означает «кавалерия», а вторая на персидском имеет значение: «вождь», «руководитель», «начальник». Таким образом, мы наблюдаем, что сын отрарского лингвиста знаменит не только ученостью, но и достижениями в военном деле. Но, Ибн ал-Кифти не указывает, в каких войнах и битвах 'Алам ад-дин участвовал.

В основном, 'Алам ад-дин писал работы, относящиеся к таким отраслям науки, как астрономия, геометрия, математика, филология, чему не следует удивляться, потому что в VIII-XI веках развивалась не только литература и культура, мусульманские законы (фикх), история, философия и логика, но и естествознание, а также переводческое дело. Например, на арабский язык были переведены сочинения Аристотеля, Евклида, Птолемея, Гиппократ и Галена. Таким образом, арабский народ был знаком на родном языке с классическими произведениями индийского, персидского, набатейского народов.

6. Абу Мухаммед ал-Мукаддаси аль-Фараби

Йакут ал-Хамауи ар-Руми (1179–1229) в «Му'жам ал-булдан» – «Сборнике справочников о странах» привел сведения в несколько строк об Абу Мухаммеде. Два сына Абу Дуджаны – Абу Бакр и Абу Зур'а, а также Абу Бакр ибн ал-Мукри рассказывали об Абу Мухаммаде ал-Мукаддаси аль-Фараби. Также отмечается, что ал-Хасан ибн Мунир, ал-Хасан ибн Рашик, Абу Хатм, Мухаммед бин Хиббан ал-Бусты, Абу Са'ид Ахмед ибн Мухаммед ибн Румайх ан-Насауи говорили восхваляющие речи и выражали свою благодарность нашему земляку [26, том 4, с. 225].

К сожалению, Йакут ар-Руми не написал ничего о датах рождения и смерти, о жизни и творчестве отарца, поэтому необходимо найти и изучить сведения, данные Абу Дуджаной, Абу Бакром и Абу Зура, Абу Бакром ибн ал-Мукри, Хасаном ибн Мунир, ал-Хасаном ибн Рашик, Абу Хатма, Мухаммедом ибн Хиббан ал-Бусты, Абу Саидом Ахмед ибн Мухаммед ибн Румайх ан-Насауи об Абу Мухаммеде аль-Фараби. Вероятно, они имеются в рукописных фондах Тегерана, Стамбула, Багдада, Дамаска и Каира.

Мы полагаем, что он жил примерно в X-XI веках.

7. Абу-л-Фадл Сиддик аль-Фараби

Был знатоком священных хадисов. Родился в Фарабе. В конце его имени пишется нисба ас-Сунахи, что означает, что он из селения Сунах. Развалины этого средневекового города находятся в Жана-Курганском районе Кзыл-Ординской области. Среднеазиатский биограф Абу Са'д ас-Сам'ани (1113–1167) указал этого ученого не только как Фараби «[из небольшого] города (балда) за рекой Сайхун в Мавараннахре. С такой нисбой известны и другие просвещенные люди, например, Абу-л-Фадл Сиддик ибн Сайд ас-Сунахи аль-Фараби из селения Сунах – одного из городков Исфиджаба. Так сказал Абу Са'д ал-Идриси», – дополняет он [33, с. 68].

Абу Са'д 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммед ал-Астрабади ал-Идриси (?–1015) – известный среднеазиатский ученый, автор «Тарих-и Астрабад» – «История Астрабада», «Тарих-и Насаф» – «История Насафа», жил в Самарканде, знал около ста тысяч хадисов [33, с. 78].

Хамдаллах ибн Аби Бакр ибн Ахмед ибн Наср ал-Мустауфи ал-Казвини (1280–1350) в «Нузхат ал-кулуб» («Улада сердец») указывает на Сунак (Сыгнак) как самостоятельный город и ставит его в один ряд с такими городами как Отрар, Шаш, Исфиджаб, Тараз Мавараннахрского края [33, с. 99].

Сунак (Сунах, Сыгнак) находился на берегу Сырдарьи. Абу-л-Фадл родился в Сунаке, но большую часть своей жизни, видимо, провел в Фарабе (Отраре). По этой причине Абу Са'д ас-Самани в список его имен добавил и нисбу аль-Фараби.

Абу Са'д ас-Самани далее пишет, что Абу-л-Фадл Сиддик изучал в Самарканде у Мухаммеда ибн Насра ал-Марвази [его] книги. Затем он поехал в Бухару и записывал там [хадисы] со слов Сахла ибн Шазувайха ал-Бухари, Хумайда ибн Сахла ал-Бухари, Абу 'Али Салиха ибн Мухаммеда ал-Багдади ал-Хафиз, Насра ибн Ахмеда ал-Хафиз и др. [33, с. 68]. После чего вернулся в Фараб/Отрар и скончался там же в 350 году хиджры (961 году).

Думаем, что в Бухаре среди знатоков хадиса был и уроженец Отрара. Он особо выделялся своим знанием и среди багдадских ученых, которые жили там. Полагаем, что существовала устойчивая связь между жителями Мавараннахра, Ближнего и Среднего Востока.

Абу 'Абдаллах Мухаммед ибн Наср ал-Марвази из Мерва был религиозным деятелем, хадисоведом, жил в X веке в Самарканде, составил несколько книг, имел более десяти учеников [33, с. 82].

Современник отрарских ученых Исма'ил ал-Жаухари и Исхак аль-Фараби, Абу-л-Фадл Сиддик ас-Сунахи аль-Фараби, возможно, знали друг друга.

8. Са'д ал-Мулк ал-Уасиджи (аль-Фараби)

Большинство средневековых историков, а также и российский историк В.В. Бартольд (1869–1930), писавшие о жизни и творчестве великого ученого-энциклопедиста Абу Насра аль-Фараби, указывают, что Фараб (Отрар) был родиной знаменитого философа Абу Насра аль-Фараби и этот город-крепость существовал еще в XIII веке.

Жители современного Отрарского района утверждают, что село Маякум, которое находится за рекой Сырдарья – холм, рядом с этим селом – это и есть Оксыз (Весидж).

Абу Са'д ас-Самани указывает на Са'д ал-Мулка (ал-Уасиджи) – «нисба его относится к Уасиджу, месту в стране тюрков». «Здесь был схвачен Абу Мухаммед 'Абд ас-Сайид ибн Мухаммед ибн 'Ата ибн Ибрахим ибн Муса ибн 'Имран ибн Исхак ибн Хамдувайха Абравайх ал-Афрани ан-Насафи, названный затем ал-Уасиджи, прозванный Са'д ал-Мулком» [33, с. 68]. За что посадили выходца из Афурана, т.е. Афрана при вилайате Насаф (Нашхаб – современный Карши) Средней Азии, знатока хадиса Абу Мухаммада ан-

Насафи (Са‘д ал-Мулк Уасиджи) – неизвестно, но без сомнения, что он был сведущим человеком своего времени.

Ал-Уасиджи (Оксыза) обучался в Самарканде у Абу ‘Али ал-Хусайн ибн ‘Али ибн Ахмед ас-Сакани. С его слов передавал [хадисы] Абу Хафс ‘Умар ибн Мухаммед ибн Ахмед ан-Насафи ал-Хафиз, который сказал, что он умер в крепости (хисар) Уасидж в [месяце] мухаррам 414 г.х». А это один из городов Туркистана [33, с. 68].

Абу-л-Хасан ‘Али ибн Аби-л-Карам Асир ад-дин Мухаммед аш-Шайбани ал-Джазари (1160–1233), более известный под именем Ибн ал-Асир, в «Ал-лубаб фи тахзиб ал-ансаб» пишет об этом ученом: «...Васиджи, прозванный титулом Са‘д ал-Мулк (Счастье царства). Он пользовался почтением и высоким положением у хакана Мухаммеда ибн Сулеймана, который уважал улама, хорошо к ним относился. Он слушал хадисы ар-раиса Абу ‘Али ал-Хасана ибн ‘Али ибн Ахмеда ибн ар-Раби ас-Санкабаси. От него передавал Абу Хафс ‘Умар ибн Мухаммед ибн Ахмед ан-Насафи (1068–1142). Умер в крепости (хисар) Васиджа, одного из городов Туркестана в мухарраме 514/апреле-мае 1120 года [25,72]. Сведения двух авторов схожи, поэтому полагаем, что необходимо исследование, которое будет опираться на третий источник.

К сожалению, других сведений о выходе из Оксыза (Уасиджа) у нас нет.

9. Йахйя ибн Ахмет Абу Закария аль-Фараби

Сведения о нем мы нашли в «Муд‘джам ал-булдан» – «Справочнике о странах» Йакута ал-Хамауи ар-Руми, где в разделе «Бараб» автор пишет: «Это название большой и обширной территории (нахийя). Его еще называют Фарабом. Оттуда родом два языковеда – автор «Ас-Сихах фи-л-луга» – «Настоящей истины о языке» Абу Наср Исма‘ил бин Хаммад ал-Жаухари и его халух [нагашы] (родственник по материнской линии), автор «Диуан ал-адаб» – «Сборник по адабу» Исхак ибн Ибрахим (аль-Фараби), а также один из знатоков языкознания («а‘имма ал-луга») Абу Закария Йахйя ибн Ахмед ал-Адиб ал-Бараби» [26, том 1, с. 318]. В конце Йакут ал-Хамауи ар-Руми констатирует: «Так сказал Абу Са‘д, сам же я не могу сказать [доподлинно]» [26, том 1, с. 318].

На правом берегу Амударьи, западнее Бухары, есть селение, которое Йакут ал-Хамауи ар-Руми назвал также Фарабом. Но Исма‘ил ал-Жаухари аль-Фараби и Исхак ибн Ибрахим аль-Фараби – не уроженцы Фараба, что на Амударье, а уроженцы города Фараба, что на берегу Сейхуна (Сырдарьи). Видимо, сомнения Йакута по поводу того, что «так сказал Абу Са‘д, сам же я не могу сказать доподлинно», исходит из этого.

Сведения о нем, т.е. последователе языковедов Исма‘ила ал-Жаухари аль-Фараби и Абу Ибрахим Исхака аль-Фараби, продолживших их дело, мы обнаружили в «Хадийат ал-‘арифин» – «Даре знатоков» Исма‘ила паша ал-

Багдади (?–1920). Но имя уроженца Отрара он указывает как «Абу Закария Йахья ибн Ахмед ибн Аби Закарийа ал-Бараби» и уточняет: «Бараб – название большой территории на берегу Джейхуна. Его называют и Фарабом. (Абу Закарийа) видный языковед и литератор. Он скончался около 425 года хиджры (1033 г.). Он автор «Китаб ал-масадир фи-л-луга» («Книги об основах языка»), – пишет автор цитируемой книги [22, том 6, С. 518-519].

10. Ахмет аль-Фараби

Информацию о нем мы обнаружили в книге «Аль-Фараби» А. Кобесова. «Казахстанский ученый-историк Кажи Нурсултанов в своей статье «Еще один Фараби», опубликованной в восьмом номере журнала «Білім және еңбек» в 1968 году, познакомил нас с доселе неизвестным нам, еще одним новым Фараби, родившемся в Отраре в XI-XII веках. Его зовут – Ахмет Фараби. Видимо, Ахмет был знаменитым математиком своего времени. Сейчас нам известна его работа «Китаб тадбир ал-хауз фи тадбир ал-ахуаз» – «Преобразование пруда в круглый пруд». Это произведение посвящено проблеме квадратирования круга», – пишет А. Кобесов [31, с. 37-38].

11. Абу 'Али Хасан аль-Фараби

Его имя – Абу-л-Хасан 'Али. Отца звали – 'Абд ал-'Азиз. Деда – Абу Йахья. Прадеда – Абу 'Али аль-Фараби.

О нем мы нашли сведения в «Китаб ал-канд фи ма'рифат 'улама' Самарканд» Наджм ад-дина Абу Хафс 'Умара ибн Мухаммеда ан-Насафи (1068–1142). Аш-Шейх Абу-л-Хасан 'Али ибн 'Абд ал-'Азиз ибн Аби Йахья ибн Аби 'Али ал-Бараби пишет: «К нам, в Самарканд приехал в 521 году [хиджры] (1127-1128 гг.). Он многому научился у нас, и нам тоже многое поведал. Он дал комментарий Священному Корану в названной «Жами' ал-'улума» трактовке от аш-шейха ал-адиб ал-Хусайна ибн Хабл ас-Сабрани имама 'Али ибн Исхака, имама Йусуфа ибн 'Асима, Абу 'Абдаллах Мухаммед ибн ал-Фадл ар-Раууса ал-Балхи» [36, с. 579].

Абу Али Хасан аль-Фараби упоминается как факих (мусульманский правовед), знаток мазхаба аш-Шафи'и – Абу Исхака Ибрахима ибн Мухаммеда аш-Ширази (?–1083 гг.). Выходец из Отрара написал толкование труда Абу Исхака «Мухаззаб фи-л-фуру'» – «Об исправленных главах», что позволяет предположить, что он жил после монгольского нашествия.

Необходимо сказать пару слов, как мы считаем, о мазхабах (школах религиозного права). В X веке жители Мавераннахра не были поголовно, как сейчас, ханафитами, т.е. сторонниками мазхаба Абу Ханифы, а какая-то часть придерживалась, видимо, мазхаба имама аш-Шафи'и (Абу 'Абдаллах Мухаммед ибн Идрис – 767–820 гг.). Одним из распространителей последней религиозно-правовой школы в Средней Азии был Абу Баقر Мухаммед ибн Али аш-Шаши (1038–1114) из Шаша (Ташкента), больше известный по имени Каффал ал-Кабир.

12. Бурхан ад-дин Ахмед аль-Фараби

Он родился в начале XI века, когда в Отрарском крае вследствие войн и нашествий пало тюркское государство Караханидской династии и возникла опасность ее ухода с исторической сцены. К сожалению, у нас нет сведений, дающих более полную информацию о биографии или творчестве нашего земляка. О нем мы нашли только несколько строк в знаменитом труде Карла Брокельмана (1868–1956) «История арабской литературы» [50, с. 651].

Бесспорно, что начальное образование Бурхан ад-дин получил в Отраре. В те времена в городах Йасы (Туркистан), Исфиджаб (Сайрам), Тараз, Шаш, Сауран, Сыгнак обучением занимались люди набожные, а также ученые, прибывшие из арабских и персидских земель. По этой причине, как и его земляки, жившие до него, или ученые из Средней Азии, Хорезма, он хорошо знал и арабский, и персидский языки. Про Бурхан ад-дина мы не можем сказать как об Абу Наср аль-Фараби, что он был в Багдаде и Дамаске, где пополнил свои знания. Или же он проживал во дворце правителей и, вероятно, посвятил одному из них свой труд или не посвятил. Таких фактов, к сожалению, не имеется.

К. Брокельман называет только одну его работу «Заллат ал-кари» («Ошибки кари при прочтении Корана во время намаза»). Других сведений о Бурхан ад-дине не имеется. Знакомясь с историей арабской литературы, культуры и истории, можно убедиться в том, что трактат «Заллат ал-кари» писал и Наджм ад-дин Абу Хафс ‘Умар бин Мухаммад ан-Насафи (1068–1142). На эту тему могли создавать трактаты и другие ученые, так как правильное чтение священного Корана до сегодняшнего дня имеет самые различные толкования. Представители разных школ хотят доказать правоту своих толкований. Исходя из этого, обучение правильному чтению Священного Корана во времена Бурхан ад-дина не сходило с повестки дня.

В целом, имеется семь видов канонизированного чтения священного Корана. По мнению исследователей, во время чтения Корана стандартными ошибками считалось неправильное произношение некоторых звуков, неправильно выдержанная пауза и другие моменты. Трактат Бурхан ад-дина «Заллат ал-кари» посвящен именно этим вопросам. Судя по труду ученого, бесспорно, что он хорошо знал арабский язык и литературу, историю религии, священный Коран и сунну, Пророка Мухаммада (с.г.с.).

В библиотеке Сулеймания (Стамбул) я обнаружил еще одну рукопись ученого «Манзума фи-л-му’аннасат ас-сама’ийа».

К. Брокельман пишет, что Бурхан ад-дин скончался в 1174 году. Только неизвестно, умер он в родном Отраре или, как Абу Наср аль-Фараби, – в одной из дальних арабских стран, глядя с тоской вдаль. Найденная в Бухаре рукопись трактата нашего земляка «Заллат ал-кари» сейчас хранится в Санкт-Петербурге [50, с. 651].

13. 'Абд ас-Самад аль-Фараби

Известно, что осенью 1219 года монгольские войска окружили Отрар и разрушили его. Несмотря на это, спустя годы, центр духовности, культуры и науки, видимо, был восстановлен. И одним из родившихся после этого нашествия ученым, который жил в Отраре, был 'Абд ас-Самад аль-Фараби.

В некоторых источниках имя ученого указывается как Захир ад-дин аль-Фараби. Эти сведения о нем мы обнаружили в сочинении Исмаила паша ал-Багдади «Хадийат ал-'арифиин асма' ал-му'аллифин уа асар ал-мусаннифин мин «Кашф аз-зунун» [22, с. 574]. Автор данного исследования рассказывает о том, что 'Абд ас-Самад аль-Фараби написал комментарий к толкованию Корана ал-Байдауи под названием «Тауали' ал-анзар» – «Взгляд на судьбу», «Минхадж ал-усул» – «Путь к основам», «(Фикһ)» и сообщает, что скончался ученый в 707 году хиджры (1307 год). Других сведений нет.

Наср ад-дин Абу-л-Хайр 'Абдаллах ибн 'Умар Мухаммед ибн 'Али (ум. в 1290 г.), уроженец селения Байда (из окрестностей Шираза, Иран) и известный также с нисбой ал-Байдауи аш-Шафи'и был крупным ученым своего времени. Он написал комментарий священного Корана.

Наср ад-дин ал-Байдауи – автор ряда работ, посвященных фикха (мусульманской юриспруденции).

'Абд ас-Самад аль-Фараби написал комментарий к указанным работам Наср ад-дин Абу-л-Хайр 'Абдаллах ал-Байдауи. Исходя из этого, можно убедиться, что мыслитель, уроженец Фараба, хорошо знал священный Коран, хадисы Пророка, фикх и, разумеется, арабский язык.

Судя по тому, что после монгольского нашествия Отрар дал миру такого ученого как 'Абд ас-Самад, Фараб действительно снова был возрожден и оставался, по-прежнему, культурным, научным и религиозно-духовным центром.

14. Махмуд аль-Фараби

Начавшееся в 1218-1219 годах монгольское нашествие разрушило многие средневековые города Казахстана и Средней Азии.

Н.Н. Туманович привел неопубликованные записи академика В.В. Бартольда (1869–1930) в виде тезисов, характеризующих план работы «Программа по истории государственности в Туркистане». Под названием «Чингизхан (Темучин) и влияние монголов на развитие государственной власти» мы читаем: «Движение Махмута Фараби и его социальные корни».

Это какой по счету Фараби? Опираясь на записи В.В. Бартольда, мы можем утверждать, что после завоевания края монгольскими захватчиками Махмуд Фараби организовал движение против иноземцев. К такой мысли нас подталкивают строки В.В. Бартольда: «Движение Махмуда Фараби и его социальные корни». У В.В. Бартольда нет других сведений о Махмуде.

К сожалению, также не указано полное имя отарца. Бесспорно, что видный востоковед готовился написать исследование о преданном сыне степи, любившем свою Родину. Погиб ли Махмуд Фараби так же, как и Каирхан, организовавший защиту Отрара и боровшийся до последней капли крови с захватчиками, кишевшими как муравейник – нам неизвестно.

Следует отметить, что Захир ад-дин Мухаммед Бабур (1483–1530) в своем знаменитом сочинении «Бабур-наме» пишет, что в одном из походов (1528–1529), перед завоеванием Северной Индии, возглавлял коллективный намаз имам по имени Маулана Махмуд Фараби [35, с. 311]. Об этом Махмуде нет никаких фактов. И на других страницах он тоже Бабуром не упоминается. Тогда он по счету какой Фараби?

Судя по участию Махмуда Фараби в походе Бабура в Индию, он – человек XVI века. А Фараби, судя по работе Бартольда, жил в XIII веке. Тем не менее, бесспорно, что этих двух Махмудов будут помнить историки и языковеды, литераторы и писатели.

15. Кауам ад-дин аль-Фараби ал-Иткани

Наше внимание привлекла интерпретация его нисба Иткани, Аткани (Икани), так как восточнее нынешнего города Туркистан и севернее Отрара, т.е. примерно в 40–50 километрах, расположен старый город Икан. В «Казахской советской энциклопедии» о нем написано следующее: «Икан – населенный пункт, построенный в средневековье на юго-востоке от города Туркестан; этот населенный пункт раньше назывался Икан. Нет конкретных сведений, когда был основан город Икан. В «Абдуллах-наме» Хафиз-и Таныша (1549–1605) пишется, что хан Бухары ‘Абдуллах в 1582 году, во время похода против властелина Ташкента Баба Султана, остановился в Икане.

Известный российский историк П.И. Рычков (1712–1777) в «Топографии Оренбургской губернии» пишет: «... В Икане было около 300 домов, и жители занимались земледелием. В средние века, наряду с городами Туркестанского края, Икан играл важную роль» [39].

Если отечественные исследователи в своих трудах это селение указывали как Икан, то в средневековых арабских источниках он называется Иткан.

Одной из выдающихся личностей Икана (Аткан, Иткан) был Амир Катиб бин Амир ‘Умар ал-Иткани (1286–1357). Мы вкратце познакомили с его жизнью и творчеством читателей моей монографии «Звезды казахских степей» (1995). Он получил начальное образование на родине, затем был имамом в одном из медресе Икана. Через некоторое время уезжает в Сирию, позже – в Ирак. Является автором многих сочинений, написал комментарии к «Ал-Хидае» – «Руководству» среднеазиатского мыслителя Бурхана ад-дин ал-Маргинани (1123–1197).

В письменных источниках рассказывается, что Кауам ад-дин родился в ночь субботы, 19 числа месяца шаууал, в 685 году хиджры (1286 г.) в городе

Иткан (Икан) близ Туркестана и Фараба. Начальное образование получил на своей родине. Нет сведений о том, где именно он учился: в Отраре или Икане, может, в Туркестане, Арысбаникете (Усбаникет) или Исфиджаб-Сайраме. Арабские биографы отмечают, что, окончив медресе, он углубленно изучал мазхаб Абу Ханифы (699–767). В этом случае в руки будущего ученого могли попасть труды среднеазиатских великих гениев. Особое внимание он уделял произведениям о шариате ученых среднеазиатских городов Ахсикент и Маргинан.

Прожив некоторое время в Дамаске, ученый держит путь в Египет, где пробыл недолго, отправившись впоследствии в Багдад. Преподает в Багдаде в одном из медресе, расположенном недалеко от мавзолея Абу Ханифы. Двадцать пять лет исполняет должность кадия (судьи).

В 1345 году Кауам ад-дин возвращается в Дамаск, но, прожив в городе всего год, в 1346 году вновь уезжает в Египет. Преподает в медресе Сургат-машия в Каире. Ушел из жизни в 1356/57 году, на 73-ем году. Медресе сохранилось до настоящего времени, стоит целое и невредимое. Каждую свою поездку в Каир я читаю молитву, когда посещаю это историческое учебное заведение, в котором оставил след наш предок.

До нас дошло более десяти работ уроженца Икана.

Они хранятся в библиотеках и рукописных фондах Египта, Турции, Голландии, Узбекистана, России. Копии большинства из них имеются и в моем личном архиве. 2-3 трактата опубликованы в Кувейте и Турции.

Как-то я встретился с жителями Икана и рассказал им о замечательном человеке. Благодарные иканцы построили в его честь мечеть. 27 декабря 2008 года мечеть торжественно была открыта мною и названа именем великого нашего земляка Кауам ад-дина, о котором я написал несколько исследовательских работ на казахском и русском языках.

16. Хусам ад-дин Отрари

Сведения о нем мы обнаружили в «Тухфат ан-нуззар фи гараиб ал-амсар уа аджаиб ал-асфар» – «Дар созерцателям городов и чудесам путешествий» знаменитого марокканского путешественника Абу Абдалла Мухаммед ибн Баттута (1304–1377). Ибн Баттута прибыл в Среднюю Азию в то время, когда край был разделен потомками Чингиз хана, правившими там. Он остановился в городе Сарайшык на берегу реки Жайык. «В этом городе, – пишет Абу 'Абдаллах, – находится завия (мечеть) праведного старца из тюрок, которого называют «ата», что значит «отец». Он угостил нас в завии и благославил. Принимал нас также кади этого города, имени которого я уже не помню...» [21, с. 72; 2, с. 369]. Ибн Баттута едет далее в Бухару, Самарканд и останавливается в Насаф – Нахшабе (древний город в окрестностях нынешнего Карши). В палатке, на окраине города, он встречает фарабского правед-

ника, факиха, шейха Мауланом Хусам ад-дин ал-Йаги, «...его имя на тюркском языке означает «восставший», он отрарец», – вспоминает Ибн Баттута [21, с. 83; 2, с. 384].

Других фактов о религиозном деятеле из Отрара Ибн Баттута не приводит. Этот отрок Отрара также известен под псевдонимом Умрик. Он воспитанник средневекового среднеазиатского ученого Кахарзаде ал-Кердери. Он назван «Бадр ал-а’имма» – «Светила имамов», а также одним из наставников итканца Кауам ад-дин ал-Иткани аль-Фараби ат-Туркистани. Этот светила тоже нуждается в исследовании.

17. Мухаммед ибн Мухаммед ибн ал-Хусейн Маджд ад-дин ал-Усрушани, Мухаммед ибн Хусейн аль-Фараби (?–1234)

Он написал шарх (комментарий) к трактату «Фусус ал-хикам» – «Геммы премудростей» Абу Насра аль-Фараби, который хранится в рукописных хранилищах университетов Турции, Мармара, Баязит, Сулеймания. Объем составляет 116 страниц, указана и дата – 1291 год. Только список Баязитского университета состоит из 78 страниц, в Сулеймании из – 106. В последнем указана дата – 1013 год.

Хаджи Халифа в «Кашф аз-зунун ‘ан асами ал-кутуб уа-унун» называет имя Амир Исма’ил ал-Хусайни аль-Фараби в связи с написанием комментариев к «Геммы премудростей» Абу Наср аль-Фараби и указывает, что он скончался в 494 году хиджры (1100 год) [43, с. 1265]. Дата, обозначенная в Сулеймании, кажется более реальной.

Доктор Рамазан Шешен и Джауад Изги Джамил Акпинар, составившие описания рукописей библиотеки «Куприли» Турции, называют имя знатока Исма’ил ал-Хусайни аль-Фараби, написавшего шарх (комментарий) на философское произведение Абу Насра аль-Фараби «Фусус ал-хикам» («Геммы премудростей») и указывают, что он скончался в 1489 году. Эта рукопись в каталоге хранится под порядковым номером 886. В середине рукописи встречаем имя человека Абу Музаффар Султан Йа’куб Бахадурхан. Увы, у нас нет других сведений об Исма’иле ал-Хусайни аль-Фараби.

Не об одном ли аль-Фараби говорили Хаджи Халифа и Джауад Изги Акпинар?

18. Маула Мухаммед аль-Фараби

Как и Кауам ад-дин, этот отрарский ученый жил в XIV веке. В конце его имени есть и нисба аль-Хорезми, что позволяет предположить, что отец нашего земляка был, видимо, из Хорезма. Родившийся в Отраре, Маула Мухаммад хотел подтвердить, что он из Отрара, поэтому указал свою нисбу не Хорезми, а аль-Фараби.

Начальное образование Маула получил в одном из медресе Отрара. Расширил свои познания, обучаясь в Шаше, Бухаре и Самарканде, где состоял

в дружеских отношениях с местными учеными. Видимо, на этой основе он написал комментарий к труду уроженца Шаша – Низама ад-дин бин Мухаммада ‘Азиз аш-Шаши (?-954).

Шашский (Ташкентский) ученый создал трактат «Усул» («Основа»), обычно именуемый «Усул “аш-Шаши”» («Основы” Аш-Шаши»). «Усул» (имеется ввиду) по отношению к правилам и теориям, используемым в принятии фетвы муфтия [37].

Низам ад-дин аш-Шаши приходит к глубоким умозаключениям о сути мусульманских законов. Уроженец Отрара написал комментарии именно к этому сочинению аш-Шаши. Он завершил их, находясь в Египте и нынешней Турции в 1379 году.

Неизвестна дата рождения ученого. Но если вспомнить исторические события тех времен, будущий ученый мог родиться примерно в 1320-х годах в Отраре и был современником Амира Тимура (1336–1405). В ту эпоху непрерывно происходили безликие войны и различные конфликты. Разумеется, Маула Мухаммад мог быть свидетелем этих событий. Но подобных сведений у нас не имеется. Мы даже не знаем, когда и где он умер. На этот вопрос ответ может быть получен только в результате долгих поисков и кропотливых исследований. Одно радует, что указанный комментарий уроженца Отрара дошел до наших дней, не затерявшись в анналах истории.

19. Ага Хасан аль-Фараби

До наших дней дошел его труд «Ал-Хидайя таржимаси» – «Перевод Хидайи», сохранившийся в библиотеках Турции. Перевод этого труда создан, согласно мазхаба Абу Ханифы «ал-Хидайя» среднеазиатского ученого Бурхан ад-дин ал-Маргинани (?–1197). Сведения об авторе отсутствуют.

20. Абу-л-Фадл Тахир ибн Мухаммед аль-Фараби Захир

Имя собственное – Абу-л-Фадл Тахир. Отца звали Мухаммед. Его сочинение называется «Диуан» – «Сборник». Рукопись хранится в Баязитской библиотеке в Турции. Сведения о биографии автора отсутствуют.

21. ‘Абд ал-Латиф ибн Ахмед аль-Фараби.

Его имя Абд ал-Латиф. Отца звали – Ахмед. В одной из Каирских библиотек я обнаружил его книгу «Ал-Харакат ал-фикрийа уа-л адабийа фи-л-‘алам ал-‘араби ал-хадис. Дар ал-Байда. 1983». Сборник опубликован в Марокко. Так же был издан и в Бейруте в 1995 году. Работа находится в библиотеке богословского факультета университета Жумхурият (Турция). Имя автора – А’бд ал-Латифа ибн Ахмеда, нисба его аль-Фараби.

22. ‘Абдуллах ибн Мухаммед ибн Йусуф Наср аль-Фараби ал-Азди.

Имя собственное – Абдулла. Отца звали – Мухаммед. Деда – Йусуф Наср аль-Фараби ал-Азди. Видимо, этот уроженец Отрара – историк. Его работу «Та’рих ал-‘улама би-л-Андалус» («История ученых Андалусии») я обнару-

жил в Египте и в библиотеке богословского факультета Ататюрковского университета Турции. Жизненные данные об этом мыслителе из Отрара отсутствуют. Сочинение его посвящено вопросам истории, похоже, что он тоже был историком.

23. Бадр ад-дин ибн Нур ад-дин ибн Аййуб ибн Ибрахим аль-Фараби.

Имя собственное – Бадр ад-дин. Отца звали Нур ад-дин. Деда – Аййуб. Прадеда – Ибрагим. Жизнь и творчество этого ученого еще изучены, рукописи его хранятся в фонде рукописей Санкт-Петербурга.

* * *

В пятитомном сочинении «Маджма‘ ал-адаб фи му‘джам ал-алкаб» хадисоведа, ученого-историка Камал ад-дин ‘Абд ар-Раззак ибн Ахмед ал-Багдади аш-Шайбани ал-Ханбали (1244–1323), известного под именем Ибн ал-Фувати, имеются сведения о мыслителях не только из Отрара, но и из казахских земель – Кайалык, Имил (Емил), Туркестан, Женд, Сауран, Исфиджаб, Караспан, Сыгнак, Икан (Иткан), Жикиль (город в окрестностях Тараза). В нем три ученых из Фараба указаны как Утрари (Отрари). Это:

24. ‘Умдат ад-дин Абу Талиб Мухаммед ибн Абд ал-Азиз ибн Ахмед ибн Абд ар-Рашид ал-Утрари ал-Мукри.

Он был из числа прекрасных чтецов, часто и много цитировал Священный Коран и вел дискуссии о его толковании. Сведений о жизни ученого не имеется. Ибн ал-Фувати в своем трактате приводит несколько строк из стихотворений ‘Умдат ад-дина:

Зачем спорить, когда в нем уже все сказано,
В его крайностях – спорные моменты.
И успокойся, спокойствие в его отвержении,
Перед (рассуждениями о) крайностях добавь его!

25. ‘Ала’ ад-дин Абу-л-Харис Арслан ибн Давуд ибн ‘Али ал- Утрари (Отрари) ал-Му‘аддил ал-Факих (ум. в 1303).

Собственное имя – ‘Ала’ ад-дин Абу-л-Харис Арслан. Отца звали Давуд. Деда – ‘Али. Нис‘ба его Отрари (отрарец) указывает на место рождения. Он жил в Багдаде, в районе ан-Низамийа. «Работал и усиленно занимался науками ал-фикх, ал-адаб, был назначен преподавателем (му‘ид), мударрисом по грамматике (арабского языка), хранителем (хазин) в библиотеке (ал-хазина) ан-Насирийа. Выступал свидетелем у кади ал-кудат и был благонравным, приветливым. От него я записывал стихи, ходил на его услужение. Скончался он в 702//1302-1303 году», – пишет Ибн ал-Фувати.

26. Мадж ад-дин Абу ‘Али Фадлаллах ибн Мухаммад ибн Ахмад ал-Утрари (Отрари) ал-Мунаджжим – «из числа знатоков тайн звезд и практики (предсказания) рождения детей. В этом у него имеются отличные знания. Я прочел записанное его почерком:

Не перестаешь быть счастливым и в удовольствии,
Пока продолжают влиять (эти) семь планет:
Мах, Михр, Кайван и Катиба,
Ал-Муштари, Анахид и Бахрам.

Это персидские названия семи крутящихся звезд».

Таким образом, кроме Ала ад-дина не известны годы рождения и смерти других выходцев из Отрара.

27. Саййид Джалал ад-дин ал-Иткани ал-Отрари

Он так же, как и Кауам ад-дин ал-Иткани аль-Фараби ат-Туркистанани (1286–1356), из Икана. В свое имя он добавил не только Икан, но и Отрар.

Саййид Жалал ад-дин ал-Иткани ал-Отрари Амир Мухаммед ибн ‘Умар ибн Атик ибн Аби Бакр ибн Мухаммед жил во второй половине XII-го и в первой половине XIII-го веков. Сын Отрара закончил переписывать работу «Ал-Хака’ик фи шарх ал-Мансума фи хилафийат ли-н-Насафи» (второе короткое название «Хусул ал-ма’мул») Махмуда ибн Мухаммед ибн Да’ут ал-Лу’лу’и ал-Бухари ал-Афшанджи (ум. в 1272 г.) в городе Сарай, на берегу Волги 8 рамадана 722 году [хиджры] (1322 г.). Эта работа хранится в фонде «Хазрети Хамед» (№ 85) библиотеки Сулеймания в Турции. Объем составляет 263 страницы. Скорее всего он был каллиграфом.

28. Кивам ад-дин Абу ‘Али Ахмад ибн ‘Абд ар-Рашид ал-Утрари (Отрари) ал-Факих.

Собственное имя – Киуам ад-дин Абу ‘Али. Отца звали ‘Али Ахмед. Имя деда – ‘Абд ар-Рашид. Ибн ал-Фувати считал его знатоком в области адаба и утверждал, что нижеследующие байты принадлежат ему:

Хитрости сына Адама в жизни много,
Смерть прерывает хитрость мошенника.
Если строишь лицо в позе спрашивающего,
А он: «Я пожертвую его щедрого наищедрейшему!».
Дождитесь перемен времени, и
Обнаруживаются беды
Подобно освобождению от оков.

В примечании №4 указывается, что вышеуказанный Умдад ад-дин является двоюродным братом Абу Талиба ал-Отрари.

29. Камал ад-дин Абу Наср Йусуф ибн Абу-л-Касим ибн Исма‘ил ал-Иткани.

Его собственное имя – Камал ад-дин Абу Наср Йусуф. Имя отца – Абу-л-Касим. Звали деда Исма‘ил. Он был знатоком лексикографии, адаба и факихом. Поэт следующими строками воспевал весну:

Присоединяйся к компании для весны, стань вместе с нею,
Гостем, и твоими собеседниками станут светочи.

Кто был бледным на фоне холеного, в ярко-красный –

В здоровый цвет превращает его сам Создатель [25, с. 76-77, с. 84-85].

Уроженец Отрара – Икана, полагаем, жил в XII-XIII веках. Не обнаружены сведения по поводу того, что родился он в Фараб/Отраре, но Икан относится к Отрару округу и поэтому сведения о нем мы приводим в статье.

30. Мухаммед ‘Абдаллах аль-Фараби

Год рождения и смерти неизвестны до сих пор. Согласно некоторым сведениям, он был знатоком логики. Копия трактата Мухаммеда аль-Фараби «Шарх ал-гурра ал-мантик» – «Комментарий началам по логике», посвященного логике, была обнаружена в фонде рукописей Принстонского университета в США. Исследования, касающиеся его личности, – дело будущего.

Таким образом, на сегодняшний день известны 30 отрарских ученых. Если будем продолжать поиски, могут найтись и другие Фарабцы.

Литература:

1. ‘Абд ал-Латиф ибн Ахмед аль-Фараби. Ал-Харакат ал-фикрийа уа-л-адабийа фи-л-‘алам ал-адаб ал-хадис. – Касабланка, 1983.
2. Абу ‘Абдаллах ибн Баттута. Рихла ибн Баттута. (Тухфат ан-нуззар фи гара‘иб ал-амсар уа ‘аджа‘иб ал-асфар). – Бейрут, 2011.
3. Абу Ибрахим ал-Джаухари. Тадж ал-луга уа сихах ал-‘арабийа. – Бейрут, 1984. – 7 томов.
4. Абу Мансур ‘Абд ал-Малик ибн Мухаммад ибн Исма‘ил ас-Са‘алиби ан-Найсабури. Йатимат ад-дахр фи махасин ахл ал-‘аср. – Каир, 1958. – 4 тома.
5. Абу Са‘д ас-Сам‘ани. Ал-Ансаб. – Бейрут, 1998. – 6 томов.
6. Абу Фалах ‘Абд ал-Хайй ибн ‘Имад ал-Ханбали. Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб. – Бейрут, 1988. – 14 томов.
7. Аль-Фараби. Научное творчество: сборник статей. – Москва, 1975. – С. 112-119.
8. Эбу Ибрахим Исхақ ибн Ибрахим аль-Фараби. Диуан ал-адаб. – Каир, 1974. – 4 тома.
9. Эбу Ибрахим. Эл-Фараби. Диуан ал-адаб. Му‘джам лугауи тураси. – Бейрут, 2003.
10. Эбу-л-‘Аббас Шамс ад-дин ибн Халликан. Уафайат эл-а‘йан уа анба’ абна’ аз-заман: в 8 томах. Т. 5. – Бейрут [год изд. не указан].
11. Эл-Фараби. Библиографиялық көрсеткіш. – Алматы, 2012.
12. Эбсаттар Дербісәлі. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы, 1995.
13. Эбсаттар Дербісәлі. Қауам ад-дин ал-Иткани (ал-Икани) аль-Фараби ат-Туркістани. Өмірі мен мұрасы. – Алматы, 2013.
14. Бартольд В.В. Сочинения. – Москва, 1963. – 1 т.

15. Бурхан ад-дин Ахмед аль-Фараби. Заллат ал-кари. Рукопись. Рукописный фонд Санкт-Петербургского филиала Института восточных рукописей Российской Академии наук. – Санкт-Петербург (год не указан).
16. Зутер Генрих. Арабские математики и астрономы. – Лейпциг, 1906.
17. Джалал ад-дин ас-Суйути. Китаб бугйат ал-ву'ат фи табакат ал-лугауийин уа-н-нухат. – Каир, 1979. – 2 тома.
18. Ибн Аби Усайби'а. 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атибба'. – Бейрут [год изд. не указан].
19. Ибн ал-Асир. Ал-Камил фи-т-та'рих. – Бейрут, 2005. – 14 томов.
20. Ибн ал-Кифти. Та'рих ал-хукама'. – Каир, 2008.
21. Ибрагимов А. Ибн Баттута и его путешествие по Средней Азии. – Москва, 1988.
22. Исма'ил паша ал-Багдади. Хадийат ал-'арифин асма' ал-му'алифин уа асар мусаннифин мин «Кашф аз-зунун». – Бейрут, 1992.
23. Ислам. Энциклопедия. – Ташкент, 2004.
24. История лингвистических учений. Средневековый Восток. – Москва, 1981.
25. История Казахстана в арабских источниках. III том. Извлечения из сочинений XII–XVI веков / сост., перев. с арабского языка, введение, комментарии А.К. Муминова. – Алматы, 2006.
26. Йакут ал-Хамауи ар-Руми. Му'джам ал-булдан. – Бейрут, 1995. – 7 томов.
27. Йакут ал-Хамауи ар-Руми. Му'джам ал-удаба' ал-ма'руф би-иршад ал-ариб ила ма'рифат ал-адиб. – Лондон-Каир, 1923-1930. – 20 томов.
28. Йусуф Наср аль-Фараби ал-Азди. Та'рих 'улама' ал-Андалус: рукопись // Рукописный фонд библиотеки Сулеймания. – Турция.
29. Калиева Ш.С. Творчество Исмаила ал-Джаухари и его место в арабской филологии. – Алматы, 2006.
30. Камал ад-дин 'Абд ар-Раззақ ибн Ахмед эл-Багдади аш-Шайбани эл-Ханбали (Ибн эл-Фуати). Маджма' эл-адаб фи му'джам эл-алқаб. – Тегран 1416 (нижри). – 6 томов.
31. Көбесов А. Эл-Фараби. – Алматы, 1971.
32. Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.): в 3-х т. – Москва, 1983.
33. Материалы по этнической истории и тюркских народов Центральной Азии. – Ташкент, 2003. – С. 95-102.
34. Муминов А.И. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / под редакцией С.М. Прозорова. – Алматы, 2015.
35. Мухаммед Захир ад-дин Бабур. Бабурнаме. Записки Бабур / пер. М. Салье. – Ташкент, 1957.
36. Наджм ад-дин Абу Хафс 'Умар ибн Мухаммед ан-Насафи. Китаб ал-канд фи ма'рифат 'улама' Самарканд. – Тегран, 1999.
37. Низам ад-дин аш-Шаши. Усул аш-Шаши. – Бейрут, 2000.
38. Очерки истории арабской культуры V–XV вв. – Москва, 1982.
39. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. – Оренбург, 1887.
40. Туманович А.Н. Описание архива академика В.В. Бартольда. – Москва, 1976.
41. 'Умар Рида Каххала. Му'джам ал-му'аллифин. – Дамаск, 1956. – 15 томов.
42. Фильштинский И.М. История арабской литературы: в 2-х т. – Москва, 1991.
43. Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун 'ан асма' ал-кутуб уа-л-фунун. – Бейрут, 1992.
44. Хайруллаев М. Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент, 1975.
45. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. – Москва, 1985.

46. Хамдаллах ибн Аби Бакр ибн Ахмед ибн Наср ал-Мустауфи ал-Казвини. Нузхат ал-кулуб (Ле Стрендж и его литографическое изд.). – Бомбей, 1893.
47. Ханна ал-Фахури. История арабской литературы: в 2-х т. – М., 1961.
48. Хафиз-и Таныш ибн Мир Мухаммед Бухари. Шараф нама-йи шахи (Книга шахской славы). – М., 1983.
49. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster band. – Leiden: E.J. Brill, 1943.
50. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband. – Leiden: E.J. Brill, 1937.
51. Ebu Nasr Ismail b. Hammad el-Cevheri. Kitabu arudil vazaka. – Erzurum, 1994.



3.2 КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАЗАХСТАНА: СОЧИНЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ УЧЕНЫХ, ПРЕДСТАВЛЕННЫЕ В БИБЛИОТЕКАХ И РУКОПИСНЫХ ФОНДАХ ТУРЦИИ

Новая эпоха, связанная с установлением независимости нашей страны, требует восстановления исторических фактов и имеет принципиально важное значение для современной науки. Речь идет о наших научных истоках, которые замалчивались в советский период. Только теперь мы имеем возможность восстановления подлинного пути становления науки на земле наших отцов и дедов.

Во многих библиотеках высших учебных заведений и рукописных фондах государственных библиотек хранятся немало авторских трудов ученых и мыслителей, выходцев из наших средневековых городов и поселений до сих пор не увидевших света или упомянутых вскользь.

Вызывает восхищение обилие трудов, охватывающих различные темы, написанные учеными и мыслителями – выходцами из средневековых городов Казахстана – Отрар, Сыгнак, Женд, Туркестан, Тараз, Баласагун – таких как Абу Наср аль-Фараби, Хусам ад-Дин Хусейн бин Али Хажжж ал-Ханафи ас-Сыгнаки, Мухаммед Абд ас-Саттар ал-Кердери, Хибатулла ат-Туркистани ат-Тарази, Мухий ад-дин Женди, Ала ад-дин Туркистани и «Диваны» Ходжа Ахмет Йасауи. Имена этих авторов встречаются в фондах Турции особенно часто.

Турция сумела собрать все это ценнейшее научное интеллектуальное наследие, хранившееся на протяжении веков в культурных, научных и духовных центрах всей Ближней и Средней Азии – в Дамаске и Халабе, Мекке и Мадине, Каире и Тунисе. Турки сумели собрать и сохранить их на протяжении многих веков. Дело в том, что названные города, начиная с 1517 года были под турецким владением. Вот почему в Стамбуле – в центре могущественной Турции и в других городах страны осели не только письменные рукописи, но и личные вещи пророков Ибрахима, Исмаила, да будет им благословения Аллаха, пророк Мухаммед, мир ему и благословение Аллаха, а также ключи от Каабы, оружие халифов и других военачальников. Среди них хранятся и личные письма последнего пророка Мухаммеда, мир ему и благословение Аллаха. Эти бесценные письма хранят как зеницу ока.

В Турции придается особое значение сбору и сохранению исламских документов и памятников, их научному изучению и распространению. В хранилищах страны собраны крупнейшие фонды рукописей на арабском, персидском и чагатайском языках.

Все сведения и документы, относящиеся к исламской цивилизации и хранящиеся в библиотеках страны можно найти в ISAM Стамбула. ISAM –

сокращение на турецком и означает «Центр изучения ислама». Он подчиняется Главному совету вакуфов Турции. Он расположен в красивом здании. В фонды библиотеки центра поступают не только труды, написанные в Турции, но и все исламские издания со всего мира. Здесь могут предоставить копию любого из этих трудов. Можно смело говорить, что в Турции предельно облегчен процесс изучения всех материалов, касающихся пропаганды Ислама, при помощи современной техники и может служить примером для других. Тому свидетельствует и возможность быстрого получения электронных копий любых материалов, изданных или хранящихся в рукописях в любых библиотеках страны.

Одним из особых успехов, достигнутых ISAMом можно назвать издание 45 томов «Исламской энциклопедии».

Если говорить о рукописях наших соотечественников, сохраненных в различных фондах Турции, то в этом ряду первыми стоят сыны Отрара. Труды выходцев из Отрара, написанных на различные темы на арабском, персидском, турецком, английском языках стоят особо. И среди них мыслители из Отрара, имя энциклопедиста Абу Насра ал-Отрари аль-Фараби (870–950) стоит особо.

Мыслители Отрара

1. Абу Наср аль-Фараби (870–950).

На арабском языке:

- 1) «Рисала фи-л акл».
- 2) «Китабу-л мантик». Рукопись. 194 стр. Библиотека Дворца Топкапы. Фонд Аманат.
- 3) «Диуан» – «Сборник». Рукопись. Государственная библиотека Баязит.
- 4) Рисала танбих ала сабил-с саъада. Университеты Селжук. Анкара. Факультет богословия.
- 5) «Рисала фи-л илми илахи.
- 6) «Рисала фи-л ахлак».
- 7) «Ат-Таъликат».
- 8) «Китабу-л Ибара» Рукопись.
- 9) «Китабу-т тахлил» Рукопись.
- 10) «Фалсафату-л Аристуталис» Рукопись.
- 11) «Китаб ара ахл ал-мадинату-л фадила». Бейрут. Издательство Насри Надира. Библиотека Турецкого исторического общества.
- 12) «Рисала фи фадилату-л улум уа-с санаат»
- 13) «Китаб ал-хуруф». Рукопись.

- 14) «Аъмалу-л фалсафия» Рукопись.
- 15) «Китаб ихса ал-улум» Рукопись.
- 16) «Уйуну-л масаил» Рукопись.
- 17) «Китабу-л кийас» Рукопись.
- 18) «Шарх Абу Наср аль-Фараби ли-китаб Аристуталис фи-л кийасат». Рукопись. 133 листов. Библиотека дворца Топкапы.
- 19) «Ал-Алфадуил Афлатунийа уа-т такуилус сийасату-л мулукийа» - Рукопись. Библиотека дворца Топкапы.
- 20) «Китаб мусик ал-кабир» Рукопись.
- 21) «Китабу-л аурад» Рукопись.
- 22) «Китабу-с-сийасату-л маданийа». Хайдарабад. Издательство Мажлис. Университет Анкара, факультет богословия.
- 23) «Рисала фи ма йанбаги ан йукаддим кабла таълими фалсафа» Рукопись.
- 24) «Китабу-л жадал» Рукопись.
- 25) «Китабу-л мадхал ала синату-л мусика» Рукопись.
- 26) «Фусулу-л мадани». Измир, 1987. Библиотека Турецкого исторического общества, Библиотека университета 19-мая. Рукопись.
- 27) «Китаб мусик ал-кабир» Париж, 1930 (Библиотека Турецкого исторического общества). Рукопись.
- 28) «Ал-Мадинату-л фадила». Стамбул, 1956. Библиотека Турецкого исторического общества. Рукопись.
- 29) «Талхис науамис Афлатун». Институт Варбург, 1952. Рукопись.
- 30) «Рисала ужух уа имкан». Рукопись, (Библиотека Турецкого исторического общества). Рукопись.
- 31) «Ихса ал-улум». Стамбул, 1990, Библиотека факультета богословий университета Ерзурум.
- 32) «Китабу-л жам байна райайни-л хакимайн». Бейрут, 1986.
- 33) «Китабу-л хуруф». Бейрут, 1986.
- 34) «Мабади ала ахл мадинату-л фадила». Оксфорд, 1985. Рукопись.
- 35) «Таълики ибн Уажжа ала мантики-л фадаил». Бейрут, 1994.
- 36) «Китаб ал-Алфазу-л мустаъмала фи-л мантик». Бейрут.
- 37) «Мантик инда аль-Фараби». Бейрут, 1985.
- 38) «Китаб ал-имкинату-л маглата».
- 39) «Рисалатани фалсафиатани».
- 40) «Рисала фи-л масаили мутафаррика».
- 41) «Ар-Рисалату Зийнунийа». Рукопись. Университет Баязита.
- 42) «Ал-Мабади». Рукопись. 1014.
- 43) «Китабу-л бурхан». Рукопись. 1099.
- 44) «Рисала шарх рисалати-з зийнуни-л кабири-л йунаний». Факультет богословия университета Анкары.

- 45) «Рисала ад-дуаи-л калбийя». Хайдарабад. Издательство Мажлис. Факультет богословия университета Анкары.
- 46) «Фусул мунтаза». Дару-л Машрик. Библиотека Турецкого исторического общества.
- 47) «Рисала фи ма йасиху уа ма йасиху мин ахками-н нужум». Египет. Университет Мармара. Библиотека факультета богословия.
- 48) «Китабу Аристуталис фи-л ибари». Бейрут. Дару-л машрик. Библиотека Турецкого исторического общества.
- 49) «Шарх фусусу-л хикам». Издательство Амуре. Библиотека университета Анкары.
- 50) «Фадилату-л-улум уа-с синаъа». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 51) «Китабу-л фусус». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 52) «Рисала макалату фи аград ма ба'да-т табиъат». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 53) «Рисалату фи исбати-л муфаррикат». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 54) «Китабу-л милла уа нусусу-л ухра». Библиотека Турецкого исторического общества.
- 55) «Ас-Сиясату-л мадания ау мабаду-л мажудат». Университет 19 сентября, библиотека факультета богословия.
- 56) «Ал-Жамиъу байна райи-л хакимайн Афлатун ал-илахи уа Аристуталис». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 57) «Мабадиу-л фалсафату-л кадима». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 58) «Рисала ли-л муаллим ас-сани фи жауаби масаил суйла анху». Университет Мармара, библиотека факультета богословия.
- 59) «Зийну-л кабири-л йунани». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 60) «Ал-Мажмуъ». Библиотека Турецкого исторического общества.
- 61) «Ал-Мадхал ила синаъати-л мусика». Библиотека Копрулу, Пазыл Ахмет Паша.
- 62) «Такуиму-с сиясату-л мулкийя уа-л ахлаки-л ихтийарийя». Библиотека Копрулу. Пазыл Ахмет Паша.
- 63) «Ажайбу-н нусус фи тахзибу-л фусус». Университет Анкара, библиотека факультета богословия.
- 64) «Фасл мин китабу-с сиясати-л мадания». Библиотека Сулеймания.
- 65) «Рисала фи мабадил-лати биха асжам уа-л аград». Библиотека Сулеймания.

66) «Рисала фи-л уахид уа-л уахда». Рукопись. Библиотека Сулеймания.

67) «Рисала фи тафсири китаби-л мадхал фи синаъати-л мантык». Библиотека Сулеймания.

68) «Ал-Мантику-с саманийа». Рукопись. Библиотека Сулеймания.

69) «Ал-Ибара 'ан аради Аристуталис фи китаби ма баъда-т табиъа». Библиотека Сулеймания.

70) «Ал-Масаилу-л фалсафийа уа-л ажуиуа 'анха». Библиотека Сулеймания.

71) «Ал-Адгъйа». Рукопись. Библиотека Сулеймания.

72) «Ал-Жуграфия инда-л муслимун». Библиотека факультета богословия университета Харран.

Кроме этих трудов немало трактатов Абу Насра аль-Фараби состоят из разъяснений, написанных на произведения других древнегреческих ученых.

Да, в библиотеках Турции сохранены труды Абу Насра аль-Фараби по философии, логике, психологии, филологии, физиологии, музыке, географии. Ученые Турции с 50-х годов XX столетия стали серьезно изучать труды великого сына Отрара и даже переводить на турецкий язык. Среди них книги Аль-Фараби: «Китабу-л хуруф», «Китабу-л тахлил», «Китабу-л ибда», «Китабу-л кийас», «Рисала танбих ала сибил-с сагада», «Мантик инда аль-Фараби», «Рисалату фи-л акл», «Фусусу-л мадани», «Китаб ара ахл ал-мадинату-л фадила».

Вместе с тем здесь можно встретить и другие произведения великого соотечественника, как: «Ихса ал-улум», «Саясату-л маданийа».

В Турции находится произведения аль-Фараби, изданные в Бейруте, Каире, Тегеране, Хайдарабаде (Индия) в Оксфорде на арабском, английском и немецком языках. Похоже, ученых Франции, Англии, Германии, Персии, Турцию больше интересовали философские труды, книги по логике и музыке.

В фонде рукописей Турции встречаются труды Абу Наср аль-Фараби, находящиеся в библиотеках Ирана. Мы помним, что некоторые из них были найдены в 90-х годах прошлого года нашим послом в Индии Мырзатаем Жолдасбековым и присланы в дар Казахскому национальному университету имени аль-Фараби.

Приведем труды Абу Насра аль-Фараби, переведенные на турецкий язык.

а) на турецком языке:

«Куран ве Суннеттен делиллерле иртидат ве муртедин хукмур». Библиотека университета Хоррана, факультет богословия. 150 стр.

«Домуз ети». Библиотека Хорран, факультет богословия.

«Афлатон куралларынын озеги», 1985.

«Аристо фалсафаси». Анкара, 1974. Библиотека турецкого исторического общества.

«Мутлугу казанма». Анкара, 1974, Библиотека турецкого исторического общества.

«Идеал Девлет», «Ал-Мадинату-л фадила». Анкара, 1997, Библиотека университета Ерзурум.

«Фараби таддиклери», Стамбул, 1950, Университет 19-мая, Библиотека факультета богословия.

«Абу Наср аль-Фарабийн хал узерне макаласи». Анкара, 1956, Библиотека университета Улыдаг.

«Ас-Сийасату-л маданийа», 1980. Университет Улыдаг.

«Тарих бойунжа яһуди меселеси». Стамбул, Университет Харран.

«Илимлерин сайими». Стамбул. Издательство Маариф. Университет Мармара. Библиотека факультета богословия.

«Узлук оглу Фарабинин есерлеринден сечме парчалар». Библиотека института востоковедения Стамбульского университета.

«Фарабинин уч есери». Библиотека Профессора др. Етхем Рухи Пыглалы.

«Текник геомери». Библиотека факультета богословия университета Анкары.

«Фелсефенин темел меселелери». Перевод Махмут Кайа. Стамбульский университет. Библиотека факультета литературы.

«Ефлатун иле Аристоталисин горушлеринин узлаштырылмасы». Перевод Махмут Кайа. Стамбульский университет. Факультет литературы. Библиотека.

«Фалсафа огрениминден онже билинмеси герекен конулар». Перевод Махмут Кайа. Стамбульский университет. Библиотека Факультета литературы.

«Фарабинин базы мантык есерлери». Культурный центр Ататурк. Университет Гази, Библиотека факультета богословия.

б) На английском и французском языках:

Al-Farabis Commentary of Aristotles Kitabi Aristotalis fi al-Farabi. – Beyrut. 1971.

Deux Ouvrages inedits fur la Rethozique/ Al-Farabi. – Beyrut. 1971.

Book of letters “Kitabul Huruf” / Abu Nasr al-Farfbi. – Beyrut. 1970.

Al-Farabis Abhadlung der Musterstaat Aus LOnedener und Oxfor. – Leiden-Bril, 1895.

Philosofy of Aristotle. – Beyrut, 1961 (Библиотека Турецкого исторического общества).

Le Texte Latin Madival du Intellectu of al-Farabi.

В фонде рукописей Турции оказалась и работа аль-Фараби ранее нам неизвестная – «Вопросы яхуди по истории».

Трактат «Об интеллекте» был опубликован в Бейруте в 1971 году. Он находится в библиотеке «Турецкого исторического общества». Труд «О риторике» – исследование, написанное на французском языке (1971). В этом же фонде мы увидели исследования Мухсина Махди о книге ученого «Китабу-л хуруф» («Книга о буквах»), опубликованная в 1971 году в Бейруте.

Здесь же находятся труд сына Отрара, вышедший в Оксфорде в 1895 году, а также произведение «Три труда Фараби» на турецком языке. Кроме них: «Фусусу-л мадани», «Большая книга о музыке», и изданная в 1961 году в Бейруте книга «Философия аль-Фараби». Она вышла на английском, а «Музыка аль-Фараби» была опубликована в Париже в 1930 году. А трактат «Мадинату-л фадила» издан в Стамбуле в 1956 году на турецком языке. Все они находятся в этом фонде.

Трактат великого отрарца «Мадинату-л фадыла» был переведен на турецкий язык. Копии книги мы видели в университете Анкары. Нельзя было не заметить, что сбор и исследование наследий Абу Насра аль-Фараби у наших турецких братьев осуществляется на порядок успешнее, чем у нас.

Вообще в библиотеках и рукописном фонде Турции мы нашли более ста трудов нашего великого земляка. В сколько написал трудов великий ученый? Сколько его произведений дошли до наших дней? Так вот исследователи и библиографы великого энциклопедиста-фарабца: Ибн ан-Надим (X в.) Ибн Саид ал-Куртуби (XI в.), ал-Байхаки (1169), Йакут ал-Хамауи ар-Руми (1229), Джамал ад-дин ал-Кифти (1248), Ибн Аби Усайбига (1270), Ибн Халликан (1282), Ал-Казуини (1283), Абу-л Фида (1331), Аз-Захаби (1348), Ал-Йафиги (1367), Ас-Сафади (1383), Хаджи Халифа, Ибн ал-Имад (1657), Ал-Акари (1678), приводят примеры огромной трудоспособности ученого. Джамал ад-Дин насчитывает у аль-Фараби более 100 трудов. Ибн Аби Усайбига приводит список 105 произведений ученого.

Произведения Абу Насра аль-Фараби, распространенные по всему миру, и сегодня не оставляют без внимания ученых. В этом плане труды упомянутого турецкого ученого Ахмета Атеша особенно значительны. Он создал библиографию произведений Абу Насра и опубликовал ее в Стамбуле в 1951 году [1, с. 57]. В 1973 году Исмет Бинарк и Нежат Сеферджиоглу издали в Анкаре наиболее полную «Библиографию Фараби» [2].

Свою долю в этот труд внес и профессор Питсбургского университета США Николас Решар. В его «Аннотационная биография аль-Фараби», изданной в 1962 году, приводится список более 100 произведений отрарского ученого, их переводов на другие языки [3]. Необходимо указать и на труды в этом плане известного казахстанского психолога, доктора педагогических наук, профессора Казахского национального университета Кубугула Жарыкбаева. Он также создал библиографию Аль-Фараби, не считаясь с трудностями [4].

Однако до сих пор полного, всеобъемлющего, произведения о жизни ученого, наиболее полной библиографии его трудов все еще нигде, ни в одной стране не опубликовано.

Наши исследования в последнее время говорят о том, что видных ученых, творческих личностей, выходцев из Отрара очень много. Мне удалось отыскать около 30 новых имен. Если их расставить по времени по данным библиотек Турции то после Абу Насра аль-Фараби следуют:

2. Абу Ибрахим Исхак бин Ибрахим аль-Фараби (?-961)

Об Отрарском ученом и его произведениях я начал писать в 80-х годах прошлого века. Он жил после Абу Насра аль-Фараби. После получения образования в родном городе, уезжает за своей мечтой в Дамаск и Багдад. Здесь Абу Ибрахим Исхак посвящает себя изучению арабского языка и написал труд, посвященный этим вопросам.

Его произведение, изданное в 70-х годах XX века в Каире называется «Диуан ал-адаб фи-л луга».

Это очень ценный труд, всесторонне раскрывающий все грани арабского языка, есть предположение, что Махмут ал-Кашгари свой труд «Диуани лугат ат-турк» написал, пользуясь «Диуаном» Абу Ибрахима, как примером.

На «Диуан» в годы второй мировой войны египетские ученые доктор Ахмад Мухтар Омар и Ибрахим Анис случайно наткнулись в рукописном фонде Александрийской библиотеки. Они изучили рукопись и издали произведение в 4-х томах в 1974–1979 гг., 1984 годах [5, с. 481].

Оказалось, что в библиотеке Сулеймания Стамбульского университета имеются еще не изданные рукописи «Диуана». Здесь же мы встретили и приведенные выше издания «Диуана».

Мы считали, что из трудов Абу Ибрахима дошла до нас единственное его произведение. Оказалось, что имеются еще неизвестные нам его произведения «Ар-Рихлату-л Хижазийа». Оно сохранилось в рукописи. В нем 395 страниц. Находится в библиотеке факультета богословия Харранского университета. Мы думаем, что в этом произведении ученый рассказывает о своем путешествии в Мекку и Медину.

3. Абу Наср Исмаил бин Хаммад ал-Жаухари аль-Фараби (?–1002)

Он считается видным представителем знатоком арабского языка и жил в Отраре во второй половине X века.

По приглашению родственников со стороны матери Абу Ибрахима Исхака он едет в Багдад и Дамаск.

Его труды тоже посвящены вопросам арабского языка. Основной его труд называется «Тадж луга уа сихах ал-арабийа» – «Языковые особенности

настоящего, истинного арабского языка» [6, с. 435]. Этот отырарский ученый также прославился изучением лексикографии арабского языка. Рукописные варианты труда, хранящиеся в библиотеках Турции и рукописных фондах называются по-разному.

1. «Сихах фи-л луга» («Ас-Сихах фи-л луга»). В библиотеках Баязитском, Сулейманском университетов.
2. «Сихах эл-мугд».
«Ас-Сихах фи-л луга».
3. «Аруд-л уарака», Дар ал-Байда, 1984.
4. «Китаб ал-кауафи». Эрзурум, факультет литературы университета Ата-турк, 1995.
5. «Лугати Ванкули» таржама-и сихах-и Жаухари», Словарь Ванкул». Университет Селжук [7] .
6. «Таржама-и «Сихах-и» Жаухари». Стамбул, 1729, Фонд факультета богословия университета Жумхуриет.
7. «Ванкули лугаты». Стамбул, 1729.
8. «Ванкули лугаты», 1825, Библиотека университета Гази, Духовные дела, Библиотека университета Мармара.
9. «Ас-Сихах тадж ал-луга уа сихах-и ал-арабийя». Бейрут, 1990.
10. «Ас-Сихах». Рукопись. Миллет, Духовные дела, Библиотека Сулеймания.
11. «Тадж луга уа сихах ал-арабийя». Университет Мармара, Библиотека Сулеймания.

В университетах Турции Баязит, Сулеймания, Мармара, Селжук, Эрзурум и в библиотеке управления Турции по делам религии имеются несколько изданий «Венец языка» и рукописей. А также трудов «Аруд-л уарака», «Китабу-л кауафи», а также о теории размеров стихосложений [8, с.70].

Названная нами книга ученого в Турецких библиотеках называется по-разному: «Сихах фи-л луга», «Сихах», в некоторых источниках «Ас-Сихах таджи-л луга уа ас-сихах ал-арабийя». Этот труд в XIV веке мыслитель из Семиречья Абу-л Фазл ибн Мухаммед Жамал Карши (1230–1315) перевел на персидский язык. Я встретил названный труд в 80-х годах прошлого столетия в фонде рукописей Дагестана. «Сихах», оказывается, был переведен и на турецкий язык в 1729 году. Все его варианты сохранены на факультете богословия Турецкого Республиканского университета.

Доцент Казахского национального университета моя ученица Шынар Калиева написала кандидатскую работу о жизни и творческой деятельности Абу Насра Исмаил ал-Жаухари и защитила работу в 2002 году в Ташкенте. Позже труд был издан отдельной книгой [9, С. 140] .

4. Мухаммед бин Мухаммед бин эл-Хусейн Мадж ад-Дин ал-Усрушани, Мухаммед бин Хусейн аль-Фараби (?–1234)

Ученый из Отрар мне знаком. О нем я писал [10, с. 238]. Мухаммед мыслитель, живший в XIII веке. Он написал разъяснение философским трудам аль-Фараби. Но этот труд не был издан. Увидели свет:

«Ал-Фусул».

«Шарх «Фусус ал-Хикам». Во всех библиотеках университета Мармары, Баязита и Сулеймании имеются все варианты с указанием «116 страниц и 1291 год». Только в Баязитском университете произведение имеет 78 страниц, в Сулейманском – 106 страниц. В последнем стоит дата – 1013 год.

5. Абдуллах бин Мухаммед бин Йусуф Наср аль-Фараби ал-Азди

Его труд «Тариху-л уламаи-л Андалус» я увидел в библиотеке факультета богословия университета Ататурка. Судя по теме его исследования, автор был историком. Об этом ученом из Отрара пока у меня данных нет.

6. Абд ал-Латиф ибн Ахмад аль-Фараби

Мы его пока знаем мало. Знаем, что он автор труда изданного в Марокко «Ал-Харакату-л фикрийа уа ал-адабийа фи-л адами-л араби ал-хадис». (Касабланка). 1983 г. труд издавался и в Ливане (Бейрут, 1995). Это книга находится в библиотеке факультета богословия университета Жумхуриат Турции. К сожалению, другими материалами из жизни Абд ал-Латифа мы не располагаем.

7. Абу-л Фадл Тахир бин Мухаммед аль-Фараби Захир

Его труд называется «Диуан». Рукопись хранится в библиотеке Турецкого университета Баязит. О жизни автора сведений нет.

Если указанные семь авторов занимались мировоззрением, научным объяснением мира, то следующие, ставшие нам известными наши соотечественники, посвятили свои труды вопросам Ислама.

8. Ага Хасан аль-Фараби.

Его труд называется «Перевод «Хидая» и хранится в библиотеке Турции. Труд похож на перевод «Ал-Хидая» Бурхан ад-Дина ал-Маргинани (?–1197), написанный в мазхабе Абу Ханифы. Сведений об авторе перевода нет.

9. Бурхан ад-Дин Ахмед бин Абу Хафс бин Йусуф аль-Фараби (?–1174)

Его труд называется «Манзума фи-л муаннасати-с самаийа» ..., не подчиняющихся общим языковым правилам». Другой его труд «Заллат ал-кари». Рукопись состоит из 121–214 стр. находится в библиотеке Сулеймании.

Один вариант находится в рукописном фонде Санкт-Петербургского Института Востоковедения. Произведение посвящено правильному чтению Священного Корана. Известно, что отрарский ученый жил в XII веке.

10. Абу-л Касим Махмуд бин Ахмед аль-Фараби (1130–1210)

Абу-л Касим Махмуд бин Ахмет аль-Фараби – одно из наиболее часто встречающихся имен наших ученых мужей в библиотеках Турции после имени энциклопедиста Абу Насра и двух ученых-лингвистов аль-Фараби. Его произведения в основном посвящены религии. Об Абу-л Касим аль-Фараби я писал в свое время в монографии «Қазақ даласының жұлдыздары» (1995) [11].

Из трудов Абу-л Касима в библиотеках Турции больше встречается его труд: «Халисату-л хакаик». Рукопись. Состоит из 207 стр. Этот труд ранее нигде не был опубликован. Сокращенный вариант из 60 страниц находится в Санкт-Петербургском университете [12].

Еще по одному экземпляру варианта находятся в Атиф Эфенди в Текелийской народной библиотеке Анталии, а также в письменной библиотеке аймака Бурса.

А рукопись, хранящаяся в библиотеке Сулеймании, – это «Халисату-л хакаик лима фиhi мин асалиб ад-дакаик». 486 страниц. Указано, что вариант этой рукописи, хранящейся в библиотеке Сулеймании, имеет 524 страниц. В этой рукописи и указана дата – «997 год».

В рукописи Сулеймании имя автора указано: «аль-Фараби Имад ад-Дин Махмуд бин Ахмет аль-Фараби», но еще в одном варианте этой же библиотеки указана фамилия – «Имад ад-Дин Абу-л Касим Махмуд бин Ахмет аль-Фараби». Похоже, что это имя наиболее правильное. Варианты труда в библиотеках Турции имеют различное число страниц.

В библиотеках Турции имеются два труда Имад ад-Дина:

1. Мунтахабат мина-л асилати-л ламиа уа-л ажуиуата-л жамиа» . Рукопись. 63–70 страниц. Библиотека Сулеймания.

2. «Мунтахаб мин халисату-л хакаик» – «Избранные из настоящей истины». Рукопись. Библиотека Сулеймания.

11. Кауам ад-Дин ал-Иткани аль-Фараби ат-Туркистани (1286–1356)

Кауам ад-Дин родился в 1286 году в городке Икане, который в средние века назывался Иткан (или Аткан), что находится километрах в 20 восточнее города Туркестана. До 31 года он был имамом в Отраре. Затем в поисках знаний он уезжал в Самарканд, затем в Бухару, а через некоторое время в Дамаск. Он 25 лет работал судьей в Багдаде. Здесь он женился, имел детей. Затем уезжает в Каир, где и жил до конца жизни. Мыслителя Египта, такие

знаменитые, как Ибн Тагриберди [13], Ал-Макризи [14], Ибн Касир [15], ас-Суйути [16], писали, что «Кауам ад-Дина в Каир пригласил мэра Каира – Сургатмиш (Сыргатмыш). И здесь он был преподавателем медресе». В одной из моих поездок в Каир я специально хотел найти этот медресе и побывать в нем. Мое желание исполнилось. До сих пор это медресе действует.

Выходец из Икана прожил 73 года и умер в 1356 году. В фондах и библиотеках Каира, Дамаска, Кувейта, Турции, Голландии, Узбекистана, России хранятся более 10-ти его трудов. Некоторые из них имеются и в моем фонде. В свое время в газете «Егемен Казахстан» была опубликована моя статья под названием: «Имам Отрара, руководивший Каирским медресе» (№20-23, 25 января, 2006) [17]. Сегодняшние жители Икана с восторгом встретили публикацию и в честь ученого земляка построили мечеть.

27 декабря 2008 года я специально поехал в Икан на открытие мечети и сотворил благодарственную молитву в честь ученого, чей прах оказался вдали от родных ему мест.

В Турции сохранились следующие труды Кауам ад-Дина:

«Рисала фи рафиу-л йадайн фи-с салат уа адана жауазихи индаи-л». Рукопись. Национальная библиотека в Баязите.

«Гайату-л байан надирату-л заман ахирул-ауан». Национальная библиотека в Баязите.

«Ат-Табйин». Рукопись. Национальная библиотека в Баязите.

«Аш-Шамил фи шархи-л усули-л Баздауи». Рукопись. Библиотека Сулеймания.

«Ат-Табйин фи шархи-л мунтахаб фи усули-л мазхаб».

«Мукаддима фи тарки рафи-л йадайн фи-с салат». Библиотека Сулеймания.

«Касидату-с сафа кард аш-шир». Библиотека Сулеймания.

«Уардату-л аруах фи-л асмаи-л муаннасати-с самайя». Библиотека Сулеймания.

«Ад-Дурар». Библиотека Сулеймания.

«Ал-Мубат фи илми-л хисаб».

«Гайату-л баян уа надирату-л акран фи шархи-л Хидая». Рукопись. Библиотека Сулеймания. 7 том.

«Касидату-с сафа». Рукопись. Библиотека Нура Османия. Издана в Стамбуле в XIX в. в Мехранском издательстве объемом всего 4 стр.

«Ал-Лубаб фи илми-л хисаб». Библиотека Сулеймания.

«Мигражу-д дирайа ила шархи-л Хидая».

«Китаб ат-Табйин фи шарх ал-мунтахаб фи усул ал-мазхаб ли-л Ахсикаси». Турция. Библиотека Едирне Селимия.

Известный средневековый хадисист, историк Камал ад-дин Абд ар-Раззак ибн Ахмад ал-Багдади аш-Шайбани ал-Ханбали (1244–1323) под именем Ибн ал-Фуати написал пятитомный труд под названием: «Маджма ал-адаб фи муъджам ал-алкаб». В них описывается не только Отрар и его население, но и другие казахские города и поселки – Кайалык (город Койлык в Талды-курганской области), Имил (видимо город на берегу Сырдарьи), Туркестан, Женд, Сауран, Исфиджаб, Сайран, Караспан, Сыгынак, Икан (Иткан). В труде имеются данные и об отдельных личностях. Упомянуты имена трех нам неизвестных ученых из Отрара, правда автор называет их из Уtrarы. Вот такие данные о них приводит историк:

12. Умдат ад-дин Абу Талиб Мухаммед ибн Абд ал-Азиз ибн Ахмед ибн Абд ар-Рашид ал-Утрари (Отрари) ал-Мукри. Он очень красиво читал Коран. Он даже высказал свое мнение о некоторых положениях священной книги.

Ибн ал-Фуати в своем трактате проводит несколько строк из стихотворений Умдат ад-Дина:

Если все уже сказано, зачем об этом еще спорить?

Спорные вопросы – только в преувеличении.

Будь спокоен, спокойно своди все на нет.

Говори, рассказывай свои мысли о преувеличивающих (выходящих за пределы)

13. Ала ад-дин Абу-л Харис Арслан ибн Дауд ибн Али ал-Утрари (Отрари) ал-Муаддил ал-Факих (?–1303). Он приехал в Багдад и жил в районе Низамийа. Занимался науками фикх, адаб. Он преподавал арабскую грамматику. Работал и библиотекарем. Это был спокойный, рассудительный человек, который помогал в работе судьям. Ибн ал-Фуати пишет: «Я у него выписывал стихотворения, помогал ему в работе. Он умер в 1302-1303 годах».

14. Мадж ад-дин Абу Али Фадлаллах ибн Мухаммад ибн Ахмад ал-Утрари (Отрари) ал-Мунаджим – ученый, звездочет. У автора дата рождения и смерти указаны только у Ала ад-дина. Я прочел записанное его почерком:

Не перестаешь быть счастливым и в удовольствии,

Пока продолжают влиять (эти) семь планет:

Мах, Михр, Кайван и Катиба,

Ал-Муштари, анахид и Бахрам.

Эти-персидские названия семи крутящихся звезд [18, с. 75-76, 85].

15. Хусам ад-Дин аль-Фараби, известный под именем Умрик, родом из Иткана, известно, что он обучал в свое время Кауам ад-Дина ал-Иткана аль-Фараби ат-Туркестани. Судя по этим данным, он жил во второй половине XIII века и первый половине XIV столетия. Хусам ад-Дин себя считал учеником автора «Бадр ал-аимма», хорезмца ал-Кердери ал-Хахар-заде [19, с. 109].

Литература:

1. Ahmet Ates. Farabinin eserlerinin bibliyografyasi // Belleten. – XV. – Sayı 1, 1951.
2. Ismet Binark, Nejat Sepercioglu. Farabi bibliyografyasi. Kitap-Makale. – Ankara, 1973.
3. Rescher Nicolas. Al-Farabi. An Annotated Bibliography. – Pittsburgh University, 1962.
4. Жарықбаев Қ.Б. Әбу Насыр әл-Фараби библиографиясы. – Алматы, 1977; Әл-Фараби. Библиографиялық көрсеткіш (1978-1993). Екінші кітап / құрастырушы Қ.Б. Жарықбаев. – Алматы, 1995.
5. Абу Ибрахим Исхак ибн Ибрахим аль-Фараби. Диван ал-адаб: в 4 т. – Каир, 1974.
6. Исма'ил ибн Хаммад ал-Джаухари. Ас-Сихах. Тадж ал-луга ва-сихах ал-арабийя: в 7 т. – Бейрут, 1984.
7. Ванкули Мехмет Эфенди перевел «ас-Сихах» на османский язык, язык средневековой Османской империи.
8. Ebu Nasr Ismail b. Hammad el-Cevheri. Kitabu Arudil Varaka. – Erzurum, 1994.
9. Калиева Ш.С. Творчество Исмаила ал-Джаухари и его место в арабской филологии. – Алматы, 2006.
10. Дербісәліев Әбсаттар. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995.
11. Дербісәліев Әбсаттар. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995.
12. Бурхан ад-дин аль-Фараби. Заллат ал-кари // Рукописный фонд Института восточных рукописей РАН. – Санкт-Петербург.
13. Ибн Тагриберди. ал-Манхал ас-сафи ва-л мустауфи ба'д ал-вафи. – Каир, 1986.
14. Ал-Макризи. ал-Мава'из ва-л-и'тибар фи зикр ал-хутаб ва-л асар. – Каир, 2000.
15. Ибн Касир. ал-Бидайа ва-н нихайа. – Каир, 1301 г.х.
16. Джалал ад-дин ас-Суйути. Лубб ал-лубаб фи тахрир ал-ансаб. – Бейрут, 1991.
17. Әбсаттар Дербісәлі. Каир медреселерін басқарған Отырар имамы // «Егемен Қазақстан». – №20-23. – 2006. – 25-қаңтар.
18. История Казахстана в арабских источниках. Т. III: Извлечения из сочинений XII-XVI веков / сост., перевод с арабского, введение, комментарии А.К. Муминова. – Алматы: Дайк-пресс, 2006.
19. Муминов А. Присырдарьинские ханафиты в VI–VIII / XII–XIV вв. // Исламтану және араб филологиясы мәселелері. Халықаралық ғылыми практикалық конференция материалдары (2006-2007 ж.). Профессор Ә. Дербісәлінің 60 жылдығына арналған. – «Проблемы исламоведения и арабской филологии. Материалы международной научно-практической конференции (2006-2007 гг.), посвященной 60-летию профессора А. Дербисали. – Алматы, 2008.
20. Шамс ад-дин ал-Мукаддаси ал-Башшари. Ахсан ат-такасим фи ма'рифат ал-акалим. – Лейден: Brill, 1906.
21. Мадж ад-дин Мухаммад ал-Фирузабади. ал-Камус ал-мухит. – Бейрут 2009.
22. Йакут ал-Хамави ар-Руми. Му'джем ал-булдан. – Бейрут, 1995.
23. Шамс ад-дин аз-Захаби. Сийар ал-а'лам ан-нубала. – Бейрут, 2007.
24. Мухаммад Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа'ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.

25. Касим ибн Кутлубуга. Тадж ат-тараджим. – Бейрут, 1992.
26. Ибн ан-‘Адим. Бугйат ат-талаб фи та’рих Халаб. – Бейрут, 2002.
27. Мухаммед Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.
28. Там же.
29. Мухаммед Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.
30. Там же.
31. Там же.
32. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – Т. 1. – М., 2006.
33. Ahmet Ozel. Hanefi fikih alimleri. – Ankara, 2006.
34. Абу-л-Баракат ан-Насафи. Канз ад-дақа’иқ. – Карачи, 2004.
35. Қазақ совет энциклопедиясы. – Алматы, 1977.
36. История Казахстана в арабских источниках. III том. – Алматы: «Дайк-пресс», 2006.
37. История Казахстана в арабских источниках. III том. – Алматы: «Дайк-пресс», 2006.
38. Мухаммед Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.
39. Шамс ад-дин Мухаммед ас-Сахави. Ад-Дау ал-лами. – Бейрут, 2003.
40. Мухаммад ибн Мухаммад ибн Шихаб ад-дин ал-Кардари ал-Баззази. ал-Фатава ал-баззазийа ау ал-Джами ал-ваджиз. – Бейрут, 2009.
41. Наджип Э.Н. Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIV века. – Туркестан, 2004.
42. Наджип Э.Н. Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIV века. – Туркестан, 2004.
43. Там же.
44. Казахская советская энциклопедия. – Алматы, 1974.
45. Касим ибн Кутлубуга. Тадж ат-тараджим. – Бейрут, 1992.
46. Умар Рида Каххала. Му’дjam ал му’аллифин тараджим мусаннифи ал кутуб ал’-арабийа. – Бейрут, [б.д.].
47. Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун. – Бейрут, 1992.
48. Мухйи ад-дин Мухаммед Абд ал-Кадир ал-Құраши. ал-Джавахир ал-мудийа фи та-бакат ал-ханафийа. – Ар-Рийад, 1970.
49. Мухаммад Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.
50. Brokelman C. Geschihte der drabischen Litteratur. – Leiden–Brill. 1898.
51. История Казахстана в арабских источниках. Т. III. – Алматы: «Дайк-пресс», 2006.
52. Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун. – Бейрут, 1992.
53. Мухаммад Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.
54. История Казахстана в арабских источниках. III том. – Алматы: «Дайк-пресс», 2006.
55. Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун. – Бейрут, 1992.
56. Джалал ад-дин ас-Суйути. Бугйат ал-ву’ат. – Каир, 1979.
57. Там же.
58. Мухаммад Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. ал-Вафа’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут, 1998.
59. Тадж ад-дин ал-Джанди. Ал-Иклид шарх ал-Муфассал: в 4 т. – Ар-Рийад, 2006.
60. Абу-л Касим аль-Фараби/аль-Фараби и его трактат «Халисату-л хакаиқ».

ГЛАВА 4

РАЗВИТИЕ АЛЬ-ФАРАБИ

ТРАДИЦИЙ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Жакипбек Алтаев,
доктор философских наук, профессор факультета
философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби*

*Жулдыз Иманбаева,
докторант PhD*

Абу Насыр Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг аль-Фараби – всемирно известный представитель исламской философии родом из казахской земли. Родился в 870 г. в городе Фарабе в деревне Весидж. Известно, что его отец занимал высокое социальное положение и служил командиром при правителе Самани. Согласно ряду версий, какое-то время аль-Фараби остается у себя на родине, получает довольно глубокое религиозное образование и даже начинает заниматься судопроизводством («Када’»), но все время находясь в поисках новых знаний, не задерживается на родине долго и переселяется в Мерв, затем, достигнув возраста сорока лет – в Багдад. До переселения в Багдад в процессе поиска знаний он также посетил Бухару, Самарканд, Балх и множество других культурных центров того времени. В Харране он познакомился с христианским ученым Йуханой бен Хайляном, который довел его знания в логике и философии до высокого уровня. В Багдаде он получил уроки «ильм аль-мантык» (логики) у Абу Бешра Меттабен Йунуса, известного как знатока «Органона» Аристотеля. Через какое-то время в том же городе он встречается со знаменитым филологом ибн Сарраджем и берет у него уроки арабского языка. Знаменитый учитель языка, в свою очередь, начинает брать у ставшего к тому моменту крупным знатоком различных наук аль-Фараби уроки логики! Можно сделать вывод, что к своему приезду в Багдад он владел арабским языком достаточно хорошо, а встреча

с ибн Сарраджем помогла ему узнать этот язык вплоть до мелких нюансов. Затем он переезжает в «страны Шама» (современные Сирия и Ливан) в 941 г. из-за сложной обстановки в Багдаде. Он отправляется в Дамаск, где его, облаченного в суфийское одеяние тюркского фасона, с почтением встречают во дворце Хамаданиского эмира Сейфуддауля. Как рассказывают предания, изложенные в книгах историка ибн Халикана, когда эмир попросил его присесть, аль-Фараби спросил его: «На свое место или на твое место?». «Куда вам будет угодно», – последовал ответ. Тогда он, потеснив Сейфуддауля, сел рядом с ним на его трон! Опешивший Сейфуддауль, обратившись к своим помощникам, только им понятным языком сказал, что, если этот невоспитанный старик не ответит через некоторое время на все вопросы, которые он ему задаст, они должны будут незамедлительно выгнать его из дворца! В этот момент аль-Фараби, понявший смысл речи повелителя, на том же языке обращается к нему и просит его немного повременить с принятием решений. «Дела судятся по их концовкам!», – говорит он опешившему правителю. «Ты знаешь этот язык?», – спрашивает эмир. «Я знаю более семидесяти языков», – отвечает философ. Ответив на все вопросы, он начинает красноречиво излагать различные идеи. Через некоторое время присутствующие ученые, явившиеся, чтобы подвергнуть аль-Фараби испытанию, достают бумагу и начинают записывать эти идеи! После того как собрание расходится, аль-Фараби остается наедине с Сейфуддаулем. Приходят музыканты и начинают развлекать политика и философа.

Аль-Фараби приходится не по вкусу играемая музыкантами мелодия (ибо он сам был специалистом по музыке); он достает из своих одежд собственные музыкальные инструменты и начинает играть. Играя веселую мелодию, он заставляет всех присутствующих смеяться; играя грустную мелодию, он приводит присутствующих в состояние печали, пока те наконец не начинают плакать. Затем он перенастраивает свой инструмент, играя на нем, заставляет всех присутствующих, в том числе и стражников, погрузиться в сон. Незамеченным он выскальзывает из дворца.

Согласно еще одному преданию, в Сирии аль-Фараби, несмотря на свое огромное влияние на эмира, жил крайне скромно – днем он работал садовником, а ночью, служа ночным сторожем, под светом лампы читал философские книги. Несмотря на активное покровительство ему со стороны Сейфуддауля, аль-Фараби предпочитает вести весьма аскетический образ жизни, в качестве средств к существованию каждый день ограничиваясь лишь четырьмя дирхемами. Он никогда не женился. Умер аль-Фараби в 950 году в сирийском городе Дамаске в возрасте 80 лет. В похоронах мыслителя принимали участие пятнадцать крупных государственных чиновников и сам Сейфуддауль.

Ибн абу Усайба отмечает, что видел книгу Аристотеля «Китаб ан-нафс», где содержалась следующая запись, сделанная рукой аль-Фараби: «Эту книгу я прочитал сто раз». В другой версии говорится, что это была книга Аристотеля «Ас- сама' ат-табии'и» и что надпись гласила о том, что аль-Фараби прочитал ее сорок раз и все равно «чувствовал, что ее нужно перечитать снова». Говорят, что как-то у аль-Фараби спросили: «Кто самый знающий человек в этой области – ты или Аристотель?», на что философ ответил: «Если бы я жил в его время, то был бы главным его учеником».

Аль-Фараби оставил после себя множество трудов – от философских трактатов до произведений о музыке, политике и этике. Самыми известными среди них стали книги «А'рау' а'хль аль-мадинат аль-фадылят» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города»), «Ихсау' 'улюм» («Слово о классификации наук»), «Тахсиль ас-са'ада» («Трактат о достижении счастья»), «Рисаль фи аль-'акль» («Трактат о разуме»), «Китаб аль-хуруф» («Книга букв»).

Благодаря высоким способностям в философских науках аль-Фараби получил титул «Аль-муа'ллим ас-сани» («Второй (после Аристотеля) учитель»). Хотя и говорят, что он знал более 70 языков, достоверно известно, что он хорошо владел наряду с родным тюркским наречием, арабскими и персидскими языками и знал греческие философские термины.

Аль-Фараби не оставил после себя учеников, которые бы детально следовали за его учением, однако в целом он оказал огромное воздействие на исламскую интеллектуальную жизнь. Вплоть до появления через 250 лет ибн Рушда из Андалузии, совершившего новый этап в понимании и интерпретации Аристотеля, школа исламского перипатетизма целиком и полностью находилась под влиянием идей аль-Фараби. Будь то последователи или яростные критики, но влияние фарабиевской философии распространилось в короткий промежуток времени на обширной территории от Мавранныхра до Андалусии. Избранный ученик аль-Фараби, христианин Йахья бен Адия стал главой багдадской логической школы. Другие его ученики, такие как Абу Сулейман Мухаммад бен Тахира бен Бахрам ас-Сиджистани аль-Мантыки, ученик ас-Сиджистани Таухиди (ум. в 1009 г.), абу Бакр аль-А'дами, 'Иса бен 'Али, ибн Зур'а, абу Хайян ат-Таухиди, ибн ас-Самх, ибн аль-Хаммар и т.д., продолжили его философию. Его труды также оказали значительное влияние на ученика Йахья бен Адия, еврейского философа Абу А'ли Ахмад бен Мухаммада Бен Йа'куба, прославившегося под именем ибн Мискавея (ум. в 1030 г.) и получившего титул «аль-муа'ллим ас-салис» («третий (т. е. после аль-Фараби) учитель»). После появления на свет его трудов по логике даже христианские сирийцы перестали чувствовать потребность обращаться к своим сирийским источникам, написанным касательно этой области знаний!

Классификация же наук аль-Фараби оказала воздействие как на последующих исламских мыслителей, так и на средневековых мыслителей Европы. Немалое воздействие на мыслителей как исламского (в частности, И'хуан ас-Сафа'и ибн Сину), так и европейского мира средневековья оказали идеи аль-Фараби, касающиеся проблем существования «Деятельного Разума», счастья и пророчества. Западный исследователь Роберт Хаммонд в своем труде «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Философия аль-Фараби и ее влияние на средневековую мысль») провел сопоставление философии аль-Фараби и идей Томаса Аквинского и выяснил, что философия Аквината является, по сути, едва ли не повторением философии аль-Фараби! Идеи аль-Фараби о роли воображения в получении божественных откровений и вдохновений оказала влияние и на философа Нового времени Спинозу. Также принято считать, что концепция о различных иерархических ступенях бытия в суфийской философии «Единства Бытия» ибн аль-Фараби была в своем общем виде почерпнута из фарабиевского понятия эманации.

Обладая огромными энциклопедическими знаниями, аль-Фараби по праву был признан своими современниками «Аль муаллим ас-сани» («Вторым учителем») после Аристотеля. С малых лет аль-Фараби углубляется в изучение наследия Аристотеля, Платона и других древнегреческих философов. В поисках знания он путешествовал посетил многие культурные центры: Хорасан, Багдад, Дамаск, Алеппо, Каир. Многие годы он провел в Багдаде, являвшемся политическим и культурным центром арабского халифата. Здесь он основательно пополнил свои знания. Античная философия и «Первый учитель» Аристотель оказали огромное влияние на творчество аль-Фараби. Безусловно, он преклонялся перед Аристотелем, также бесспорно, что он отбирал самые лучшие и ценные идеи Аристотеля, но не ограничивался формальной стороной его учения, а уделял большое внимание элементам диалектики, противоречиям бытия и познания.

Отношение аль-Фараби к античности было многосторонним и касалось как духовного философского знания, так и научного знания в целом. Однако принципиально важными для философско-политического учения Абу Насыра были такие античные источники, как: 1) Платон, 2) Аристотель, 3) неоплатонизм. Античные философские традиции оказали существенное влияние на развитие арабо-мусульманской философской мысли, в том числе и на аль-Фараби. Средневековый мыслитель обращается к идеям и примерам греческой мудрости во многих своих трудах, при этом место «божественного Платона» в системе фарабиевских философско-политических построений особое. Прежде всего Абу Насыр прямо обращается к исследованию и описанию платоновских идей как в сочинении «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», так и в двух других не

менее известных работах: «Философия Платона и ее части. Расположение их от начала и до конца» и «Сущность законов Платона».

В первой из этих работ аль-Фараби дает характеристику ряду платоновских диалогов, фактически дает обзор большинства сочинений, в которых античный мыслитель касается социально-этических проблем. Начинается фарабиевская «Философия Платона...» с рассмотрения книги «Алкивиад первый», или «О природе», где Платон говорит о том, что человек становится счастливым вследствие некоего знания или некоего образа жизни. Раскрытие особенностей этого знания и способа его постижения, указывает аль-Фараби, можно почерпнуть из платоновских произведений «Теэтет», «Филеб», «Менон». В «Пире» Платон разъясняет, что счастливый образ жизни достигается посредством умозрительного искусства, которым является философия. В «Хармиде» же говорится о том, что только философ знает действительную добродетель. Перечисленные далее сочинения «Лакет», «Политик», «О законах добродетельного города», «Тимей», «Критий», «Евтидем» и др. – их около двадцати – показывают круг платоновских работ, известных аль-Фараби, и отражают уровень знакомства с Платоном мыслителей фарабиевской эпохи.

Их можно было бы сгруппировать по сходству поставленных в них вопросов: во-первых, это проблема мифологической диалектики космоса, во-вторых, это вопрос о единстве и взаимопроникновении идеи и материи, в-третьих, выделение особого знания о политическом правлении и законах, в-четвертых, анализ того, что является добродетелью.

Имя Аристотеля так же, как и имя Платона, связывается в истории арабской средневековой философии с именем аль-Фараби. И объясняется это не только большим количеством родственных тезисов в трудах аль-Фараби и его греческого предшественника, но прежде всего тем, что Абу Насыр взял на себя миссию толкователя философских сочинений Стагирита и столь преуспел в том, чтобы приблизить античную логику и метафизику к восточной мысли, что снискал себе, как известно, звание «Второго Учителя». Причем авторитет аль-Фараби как аристотелевского комментатора был одинаково высок как на Востоке, так и на Западе, классическим примером чего может служить упоминание Ибн Сины о том, что «Метафизика» Аристотеля стала доступной ему лишь благодаря книге аль-Фараби «Цели метафизики».

Отголоски аристотелевских воззрений более всего прослеживаются в тех сочинениях и разделах, где аль-Фараби говорит о своей концепции бытия и мышления. В этом смысле для него была важной «Метафизика» Аристотеля, о чем он писал в своих работах «О целях Аристотеля в «Метафизике» и «Философия Аристотеля».

Существование Создателя, по мнению аль-Фараби, доказывается и Платоном, и Аристотелем. Однако основанием для нашего философа служит у

Платона «Тимей», а у Аристотеля «Теология», которая, как известно, ему не принадлежала. Тем не менее аль-Фараби считает «Теологию» подлинным аристотелевским сочинением, ставит ее в один ряд с другими трудами Стагирита. В «Теологии» исламский философ выделяет мысль о создании творцом первичной материи из ничего, то, что благодаря воле Творца эта материя получила телесность, а затем порядок. В согласии с этим, по мнению аль-Фараби, находятся соответственные положения «Физической гармонии» Аристотеля и его сочинение «Небо и Вселенная». Так, в книге «Физическая гармония» содержатся пояснения, что Вселенная не могла возникнуть в результате счастливого удара частей или как-либо случайно. А во втором труде, подчеркивает Абу Насыр, кроме доказательства изумительного порядка, присущего миру, говорится также о причинах бытия и том, сколько их, раскрывается вопрос о Создателе и (Первом) Двигателе.

В наследии Аристотеля, равно как и Платона, творение мира объясняется возникновением не от какой-либо вещи, но в силу божественного могущества. Роль Творца проявляется в таком управлении миром, которое охватывает все его части и которое в высшей степени целесообразно: «От него не ускользает ни одна частица вплоть до горчичного зерна, и Его забота не минует ни одну из частей мира. Мы объяснили также, что Его всеобщая забота распространяется на любые частицы и что даже любой атом из частей и состояний мира поставлен в самое устойчивое и самое совершенное положение». В данном случае аль-Фараби демонстрирует эту целесообразность в связи с анатомией и пользой органов, но она также присутствует, указывает философ, в аподейктическом, политическом и религиозном планах.

Первый Творец, как указывает аль-Фараби, представляется большинству как обладающий телом и действующий в движении и во времени. Это представление свойственно тем, кто далек от метода истинных доказательств, присущих Платону и Аристотелю. Метод религии, который связан с откровением, наиболее близок к правильному философскому разъяснению, однако в нем нет доводов и доказательств истинного Творца. Описание Создателя с помощью общепринятых понятий невозможно, так как он не имеет соответствия и сходства со всем остальным. Однако он имеет формы и идеи, созданные по его подобию.

Учение о Творце у Платона может быть выделено в ряде тех диалогов, которые перечислены Абу Насыром. Согласно диалектическому методу «божественного мудреца», восходящему по ступеням обобщений, систему его философских воззрений следовало бы рассматривать начиная с «теории идей». Эйдосы, или идеи, являются, по Платону, бестелесными формами, которые относятся к бытию. Последнее же, по платоновскому мнению, представляет собой умопостигаемый сверхприродный космос, в то время

как космос зримый и чувственно воспринимаемый фигурирует у античного мыслителя как небытие или инобытие.

Согласно Платону, только ум способен к постижению подлинного бытия, которое не имеет ни цвета, ни очертаний, ни осязаемости, ни зримости. Тем не менее между этими мирами есть связь, характеризующаяся соответствием одноименных вещей чувственного мира определенного вида, класса своим прототипам.

Соотношение между бытием и инобытием является, согласно Платону, соотношением между умом и необходимостью, бытием и становлением видимой Вселенной, образцом (парадигмой) и подобием, вечностью и временным, идеей и телом. С точки зрения Платона, общие понятия имеют бытие или суть реальности. Эти объекты понятий и названы Платоном идеями, которые, по его мнению, являются объективными причинами понятий. Общие идеи Бытия, Прекрасного, Добра, Человека представляются разуму реальными вещами. Если сторонники чувственного восприятия не способны видеть за прекрасными предметами или справедливыми поступками самой красоты или справедливости, то это свидетельствует, утверждает автор «теории идей», что они не обладают воспринимающим истину разумом. Развитый ум видит реальность не в чувственном мире, но в интеллектуальном, и тогда именно идеи предстают моделями, а предметы природы – копиями.

Отталкиваясь от гераклитовского учения о вечной изменчивости Вселенной, Платон ищет неизменное в сознании и находит поддержку в теории пифагорейцев и элеатов. Эту наглядную устойчивость он обнаруживает в математических науках и, в частности, в геометрии, которая сыграла определяющую роль для формирования его собственной метафизики. Линии, треугольники, круг, шар в геометрии – это идеальные реальности, которые неизменны и которые сохраняют свои свидетельства во всех материальных проявлениях.

Связь между идеями и предметами прослеживается Платоном во всех явлениях. Каждая идея представляет собой тип, или класс вещей, при этом она более реальна, действительна, безусловна, чем конкретное материальное ее проявление, касается ли это красоты вообще, вечной и непреходящей, и красоты исчезающей, красоты человека или статуи, идеи дерева, цветка и т.п. Относительно чувственных вещей можно сказать, что они имеют нечто из того, что есть идея.

Мифологическая диалектика космоса представлена у Платона в «Тимее», где космос соотнесен с умом и идеями, которые рассматриваются как принципы всего мироздания. Диалог начинается с проблемы обоснования идеального государства, которое, по общему мнению, участников встречи, должно быть отражением идеального космоса. Последний представляет собой подражание божественному.

Космос, согласно Платону, живое и разумное существо, состоящее из космического ума, космической души и космического тела. Тело космоса состоит из пропорции четырех составных частей огня, земли, воды и воздуха; это тело является единственным, не причастным к дряхлению и недугам. Путем вращения бог, по описанию Платона, округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду ровно отстоит от центра. Далее Платон рассматривает образование мировой души, соединение мировой души с мировым телом и создание человека, которое сопряжено с движением космоса и звезд. Особую часть составляют в диалоге вопросы, относящиеся к строению и функционированию человеческого организма.

В «Тимее» Платон выстраивает картину небытия или материального космоса, исходя из идеи его подражания иерархическому строю божественного бытия, созданного демиургом. «Идеи» Платона соединяются между собой другими идеями высшего порядка, те, в свою очередь, соединены другими, еще более высокого порядка, и так далее вплоть до самой высшей «идеи» – «идеи» Блага, которое охватывает всю систему идей. Принцип отношения «низких» идей к «высшим» подобен отношению акциденций к субстанциям, те же теряют свою субстанциональность в сравнении с высшей и абсолютной идеей Блага.

Идеи образуют единство, подобное единому организму. Платон считает, что местом созерцания их божественной чистоты является небо, или идеальное, умопостигаемое место. Абсолютная идея в мифологическом повествовании «Тимея» отождествляется с Богом, сливается с ним в творческой идее, олицетворением которой является Демиург. Ум как абсолютная личность, создающая бытие и небытие, обозначается у Платона как «устроитель», «соединитель», «связующий», «творец», «преуспевающий», «строитель», «чеканщик», «искусник», «отец».

Абсолютная идея есть высшее благо в духовном мире, такое как солнце в чувственном. Она превосходит само бытие и является причиной истины и разума. Бог, будучи идеей Блага, сточки зрения античного мыслителя есть высшая реальность. Осознание «идеи» происходит не из ощущений, но посредством ума. Чувства же играют здесь роль «напоминаний», однако они не дают истины и даже удаляют от нее. Приблизиться к «идее» можно лишь благодаря чистому размышлению, источником которого и движущей силой является эрос. Это стремление приблизится к началу света и истины, по мнению философа, характеризует человека, хотя обладать им может лишь Бог.

В «Государстве» Платон указывает, что к благу стремится любая душа и ради него все совершает. Вещи получают от блага свою сущность подобно тому, как они получают от Солнца не только возможность быть видимыми, но и рождение, рост, питание. Само познание и истина имеют образы блага. В

«Государстве» же идея блага как познания раскрывается через мифическую аллегория с заточением людей в пещере, в которой видимое представляет собой лишь тюремное жилище, а мощь Солнца подобна для заключенных свету огня. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого, где «...идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни».

В «Филебе» Платон касается проблемы субстанции блага. Единое, или благо, выступает здесь как первая субстанция, которая все порождает. За благом следует космический или надкосмический ум, который определяется «царем неба и земли». Третья субстанция представляет собой душу. Все эти три субстанции служат порождающей моделью космоса. Здесь же Платон рассуждает о благах, каковыми является, по его мнению, рассудительное мышление, память. Благо так же выступает здесь в связи с понятиями меры, умеренности, прекрасного, совершенного и достаточного. Благо, указывается в «Филебе», есть абсолютное и само тождественное единство.

В «Федре» содержится учение Платона о единстве и взаимопроникновении идеи и материи. Всякая вещь может воплощать идеальный прообраз с разной степенью совершенства. Следует различать два рода существ: это боги и люди. Первые навсегда связаны со своим телом, вечно вращающимся вместе со всем небесным сводом и наслаждающимся созерцанием красоты и истины: «Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена». В отличие от богов, люди забывают свои небесные видения, из-за чего их души возвращаются на землю.

Объединяя Платона и Аристотеля, Абу Насыр прослеживает основные линии, связанные у древних греков с космологией, теологией и телеологией. Что касается Стагирита, то у него в этом смысле, по мнению Абу Насыра, следует выделить учения об универсалиях, о причинах и о первом двигателе.

Философия предстает у Аристотеля как наука о всеобщем. В его классификации наук различается наука теоретическая, практическая и поэтическая. К теоретическим наукам Стагирит относит математику, физику и теологию или первую философию, которые занимаются исследованием истины. Предмет практических наук – этики и политики – составляет полезное. Что касается наук поэтических, то они заняты прекрасным.

Первая философия имеет своим предметом бытие само в себе, абсолютное или Бога. Поскольку Бог содержит в себе начала всех наук и первона-

чальные причины всего существующего, то и первая философия есть наука всеобщая. В центре ее внимания – вопрос о бытии в самом себе, о бытии и абсолютной и вечной сущности вещей. Не отрицая существования видов, Аристотель выступает против существования идей отдельно от вещей.

Аристотелю принадлежит идея о четырех причинах бытия, к которой он относит: 1) причину материальную, 2) причину формальную, 3) причину производящую или движущую и 4) причину цели. Так в отношении, например, к человеку, эти причины будут: 1) веществом и субстратом для эмбрионального развития, 2) идеей, следуя которой развивается зародыш, 3) акт зарождения, 4) целью этого действия – сотворением человека.

Четыре первоначальные причины лежат в основе бытия. Однако зачастую идея, двигательная сила и цель сливаются, благодаря чему четыре первоначала сводятся к двум – идее, или форме, и веществу, или материи. Материя есть начало, присущее всем вещам. Идея, или форма, является целью, к которой она стремится. Материя – начало несовершенное, форма совершенство и осуществление.

В отличие от Платона, у Аристотеля мы видим не дуализм идеи и материи, но их взаимное приближение, которое осуществляется через движение и развитие. Тем не менее Высшее существо и есть чистая форма. По Аристотелю, оно является собой существо вечно деятельное, а также производящее причину, форму и конечную цель всех вещей. Оно есть первый двигатель, который сам по себе неподвижен. Этот первый двигатель, или первая причина, действует предвечно, способствует движению, в противном случае, по его мнению, следовало бы отрицать один из основных законов мышления.

Будучи нематериальным, Первоначало не имеет ни впечатлений, ни ощущений, ни желаний, ни чувств. Оно представляет собой чистый ум, и потому его знание происходит в умопостигаемых сущностях. Бог, по утверждению Стагирита, имеет объектом своего божественного мышления только самого себя. Лишь на краткое мгновение способен достичь чистого созерцания умопостигаемой истины самый счастливый из людей. Конечная цель Вселенной и высшее благо являются трансцендентными. Бог является в вещах и вне вещей, существует в одно и то же время как законы как законодатель, как порядок и как распорядитель вещей. Через Бога осуществляются организованность, гармония и единство, и, наоборот, то единство, которое проявлено в мире, доказывает единство Бога. От него зависят и Вселенная, и природа, движение, исходящее от него, принадлежит в ряде второстепенных причин.

Подобно тому, считает Плотин, как существует только единое безусловное, один разум и один умопостигаемый мир, то в основе индивидуальных душ лежит единая душа – душа мира. Ее диапазон еще более несовершенен

в сравнении с разумом, поскольку она имеет телесную природу. Кроме тел, следует различать, по мнению Плотина, чистую материю, которая не имеет ни форм, ни протяжения, ни цвета, характеризующих тело, она есть субстрат тел, который связан с многообразием, безобразием и злом. Однако материя может воздействовать не только на тело и душу, но и на разум. В области духа материя находится как понятие материи, явленная как множественность.

В метафизике Плотина и более поздних неоплатоников можно отметить не только моменты сходства с Платоном, но и прямые указания на платоновские идеи, которые входят в состав неоплатонического учения. Так, понимание духовного света Высшего Божества и его духовного созерцания восходит к известным фрагментам платоновского государства, где солнце сопоставлено с ночью имраком, что также является одним из характерных положений неоплатонической системы и сравнивается с самой идеей блага.

Это сближение Платона с неоплатонической эманационной теорией прослеживается и у аль-Фараби в его «Общности взглядов...», где он употребляет и сам термин «эманация» по отношению к античному философу: «Он говорит также об эманации души на природу и эманации интеллекта на душу. Под эманацией интеллекта он понимает только состояние последнего в качестве пособия для удержания всеобщих форм; душа их воспринимает только отдельно, и достижение единичных сущностей через восприятие обобщенных вещей и их реализацию подводит ее к непреходящим и не уничтожающимся формам. То же самое относится ко всякой помощи интеллекта душе, которая осуществляется тем же путем. Эманацию души на природу он понимает как помощь и побуждение, которые она оказывает тому, из чего она извлекает пользу, в чем ее сущность, от чего наслаждение, удовольствие и тому подобное».

Аль-Фараби из многосторонних и пространных рассуждений по поводу шестой книги «Никомаховой этики» выделяет то осмысление интеллекта, которое «...подразумевает ту часть души, которая возникает из постоянного приложения ее к соответствующему ей роду объектов». Основное внимание аль-Фараби уделяет разработке аристотелевского деления интеллекта, данного в трактате «О сущем», при этом дает свою формулировку четырех интеллектов, хотя и соответствующими в целом аристотелевским, но более значительно и рельефно выделенных и обоснованных в своих взаимосвязях.

Первый вид интеллекта, рассматриваемый аль-Фараби, – это «потенциальный интеллект», соответствующий аристотелевскому страдательному разуму, или уму в возможности. Свойство потенциального интеллекта заключается в способности абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи. В процессе этого абстрагирования нематериальные формы вещей становятся формами в потенциальном интеллекте. О послед-

нем аль-Фараби, следуя за Аристотелем, утверждает: «...пока он не приобрел формы существующих вещей, он является потенциальным интеллектом, но коль скоро эти формы в нем реализовались, тогда, как мы это показали выше, он становится интеллектом актуальным»¹⁶. У Аристотеля говорится о том, что и объект, и ум являются актуальными, постигаемыми умом в возможности, и лишь в процессе познания они актуализируются.

Определяя актуальный интеллект, аль-Фараби указывает на то, что умопостижимые объекты интеллекции становятся актуальными объектами интеллекции вследствие абстрагирования от субстанции и реализации в формах актуального интеллекта. Таким образом, заключает философ, «... умопостижимые актуальные объекты интеллекции и актуальный интеллект суть одно и то же».

Непосредственно связана с изучением целей человека «наука о намерениях», которую Стагирит считает одной из трех разновидностей одной науки, включающей также «искусствоведение» и «науку о природе», т.е. физику. Намерения человека, естественно, подразумевают стремление к счастью, понимание которого складывается прежде всего из понимания начал бытия. Четыре аристотелевские причины естественного бытия аль-Фараби упоминает в своей «Гражданской политике» и анализирует в трактате «О достижении счастья». Четырьмя причинами, по Аристотелю, являются: формальная, материальная, движущая и целевая. Аль-Фараби указывает, что эти начала бытия соответствуют обозначению «что», «почему», «как» и для чего существуют вещи. Познание должно начинаться с физики, а затем перейти к метафизике, использующей тот же метод восхождения от ближайших до отдаленных начал.

Аль-Фараби относился к плеяде исторических деятелей мирового значения. Он впитал в себя культурное богатство родной страны, Ирана, Индии, античности и был выше слепой веры в таинство понятий, проявлял исключительную независимость в мышлении. Аль-Фараби создал энциклопедию знания, систематизируя науки своего времени. Нет ни одной науки, где бы он не оставил гениальной гипотезы или глубоких умозаключений. Например, в трактате «О том, что должно предшествовать изучению философии» он делится своими принципами познания философии Аристотеля и рассказывает о девяти условиях, которые для этого необходимы.

Первое условие. Знание философских направлений включает семь вещей: 1) инициалы учителя, главы философского направления (течения); 2) город; 3) знание местности, где преподавал философ; 4) главная причина рождения философского течения; 5) анализ философских проблем; 6) будущие цели философии; 7) практическая значимость, результаты философии. По его мнению, основоположником философского направления был грече-

ский философ Пифагор и его школа. Здесь аль-Фараби анализирует главные научно-философские школы Греции.

Второе условие. Познать главное – цель крупных философов прошлого времени. Здесь ученый коротко рассказывает о развитии нового учения – логики – в произведениях древних греков, т.е. о формальной логике, силлогизме, аналитическом содержании и положениях ученого.

Третье условие. Познать необходимые науки, чтобы стать философом.

Четвертое условие. Познать ожидаемую цель в изучении науки философии. Эта цель – познание Всевышнего, единственного, что не меняется, являющегося Создателем всего мира и всех вещей. Познание Всевышнего с его щедростью, честностью, подарившего нам мир. Все ученые-философы по мере возможности хотят быть похожими на него.

Пятое условие. Познать прямые пути, ведущие к философской науке. Здесь он говорит, что нужно приобретать знания, трудиться, не жалея сил, что философию можно познать только через естествознание.

Шестое условие. Уметь анализировать научные понятия, встречающиеся в трудах Аристотеля.

Седьмое условие. Знать ключ к загадкам, тайнам, аллегориям Аристотеля. Этот ключ в трех направлениях, открывающих подступы к науке: 1) определить природные способности ученика; 2) дать возможность изучать науку философии только тем, кто сможет понять ее; 3) в познании науки развивать мысль, мнения, постоянно трудиться. Показывая эти три условия, Аристотель пользуется загадками (аллегориями). В связи с этим невольно вспоминаются строки из песен степного мыслителя, философа, великого акына Абая: искусство поэта дается человеку от Всевышнего, простой человек не в силах обладать этим даром.

Восьмое условие. Понять обязанности, жизненные правила и состояние философа.

Девятое условие. Изучая Аристотеля, познать суть вещей. Аль-Фараби оценивает это условие очень высоко.

Согласно аль-Фараби, чтобы представлять науку и философию, человек должен обладать свойствами, присущими мыслителю: чувством собственного достоинства, бескорыстием, любовью к своему народу, стремлением к науке.

Произведением, прославившим аль-Фараби, является его труд по теории музыки «Большая книга музыки». Ученый занимался не только теорией музыки, он отлично играл на музыкальных инструментах, которые сам мастерил. Мы не ошибемся, если скажем, что казахскую домбру создал превосходный музыкант, великий Абу Насыр аль-Фараби. О его исполнительском мастерстве среди народов Востока ходят легенды.

Глубина и оригинальность этой книги о музыке заключаются в раскрытии свойств музыкальных звуков, связи музыки с поэзией, эстетико-теоретических принципах. Исследования аль-Фараби в области музыки доказывают ее положительное влияние на людей, свойство исцелять.

«Большая книга музыки» состоит из четырех разделов: введение в науку музыки, основа музыки, музыкальные инструменты, музыкальная композиция. В XV в. она была переведена на латинский язык и оказывала большое влияние на развитие науки и искусства Европы до конца XIX в.

По мнению казахстанских ученых, вклад аль-Фараби в развитие естественных наук имеет непреходящее значение. Это его труды по математике, астрономии, физике, медицине, химии, биологии. В трактате «О происхождении наук» он старается определить причины возникновения естественных наук. По его мнению, природа сотворена Богом, и дальнейшее развитие зависело только от него. В основе бытия лежат субстанция и акциденция. Субстанция ближе к понятию материи, а акциденция является собственным признаком субстанции. С учетом этого он пытается определить происхождение арифметики, геометрии, астрономии, музыки и объясняет развитие этих наук.

По математике им созданы труды «Комментарии к Евклиду», «Комментарий к «Альмагесту» Птолемея. Как математик он провел исследования и достиг больших успехов в трех направлениях, связанных между собой. Это, во-первых, методология математики (предмет математических наук и происхождение главных понятий и методов); во-вторых, практическое значение математики в решении главных проблем бытия; в-третьих, применение математики в астрономии, музыке, географии, геометрии.

Крупные открытия были сделаны им в области философии, математики, геометрии, тригонометрии (определение предмета алгебры, теорема синусов).

В области физики самым весомым трудом является его работа «Вакуум». В ней он доказывал отсутствие вакуума в природе, основываясь на опытах логических заключениях древнегреческих ученых. Кроме того, он рассматривал различные проблемы физики.

В трактате «О необходимости искусства химии» ученый анализирует опыт, знания по химии и отделяет алхимию от химии, относит ее к естественным наукам.

Аль-Фараби также уделял большое внимание медицине и биологии. Он много сил отдал обоснованию этих наук с точки зрения теоретической философии. В трудах по медицине «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела», «Об органах человеческого [тела]», «Об органах [тела] животного, их функциях и потен-

ции», «О темпераментах» и других он пытался определить цели и сущность медицинской науки. Эти труды изучал великий ученый-медик Ибн Сина. Например, его медицинские трактаты очень близки к трактату аль-Фараби «Об органах человеческого [тела]». И во многих его других философских и натурфилософских трудах встречаются ценные высказывания и научные выводы относительно естествознания.

Аль-Фараби также является ученым-просветителем, создавшим в восточных странах первую педагогическую систему. В трактатах «Риторика», «Об искусстве поэзии», «О достижении счастья» он уделял большое внимание проблемам этики, эстетики, определил и доказал сущность категорий красоты, счастья, добродетели и знания.

Этику он рассматривал прежде всего как науку, которая дает возможность отделять плохое от хорошего, поэтому в его исследованиях по этике главное место занимает категория добра. Этические воззрения ученого проникнуты идеей гуманизма, он изучал место человека в этом мире и открыл смысл его бытия. Аль-Фараби отметил единство трех категорий: знания, добра и красоты. Гуманистические идеи Фараби известны всему миру. По его мнению, красота – это свойство, присущее самой жизни.

Аль-Фараби в трактате «О достижении счастья» пишет, что счастье человека не в загробном мире, а в жизни. Чтобы его достичь, человек должен самосовершенствоваться и пройти трудный путь. Человек должен стремиться к хорошему и отвергать порочное. Осознать счастье и неуклонно идти к нему невозможно без совершенствования разума.

В трактате «О достижении счастья» и других работах аль-Фараби развивал мысль Аристотеля о возможностях добродетели. Истинно добродетельный человек следует справедливости, потому что она сама по себе есть благо. «Добро» и «зло» – не от Бога, их выбирает сам человек.

Аль-Фараби, принимая за основу положения «Никомаховой этики» Аристотеля, разделяет философию на теоретическую и практическую. Теоретическая философия исследует устоявшиеся вещи, а практическая – те, которые можно изменить или создать.

Для овладения философией необходимы и хороший нрав, и сила ума. Они должны быть целенаправленными. Руководствуясь искусством логики, которая рассматривает методы мышления, аль-Фараби приходит к заключению, что достижение цели в жизни зависит от самого человека. Человек должен постоянно совершенствоваться, познавая окружающий мир как процесс искания истины.

Мысль аль-Фараби о гражданской политике, человеке, обществе прослеживается в трактате «Гражданская политика» и в трактате «Фасул аль-Мадани» («Афоризмы государственного деятеля»). Хотя названия трактатов

разные, они посвящены одной проблеме – связи человека с обществом и стремлению его к совершенству, в нем сравниваются земные и духовные начала всех явлений.

За основу рассуждений о человеческом обществе в «Гражданской политике» взят город, а в «Афоризмах...» – дом. Для аль-Фараби, как и для Аристотеля, дом состоит из частей – мужа и жены, хозяина и прислуги, родителей и детей, вещей и их обладателей. Каждый дом, имея свою значимость, является также частью города, служит ему, т.е. человек полностью подчиняется общественным интересам. Понимая под «городом» государство, он приводит к понятию гражданского гуманизма. Аль-Фараби считает, что человек непременно должен быть честным и бескорыстным. Совершая хорошие дела, нельзя ждать вознаграждения, оно тут же извратит их.

Хороший философ обязан знать теорию науки и уметь применять ее в других сферах духовности. Платон и Аристотель считали, что настоящему философу можно доверить обязанности правителя, но, по мнению Платона, управление государством является препятствием в достижении высоких целей. Аль-Фараби, наоборот, не отстраняется от повседневных дел, а старается помочь людям в достижении истины. Аль-Фараби сравнивает религию с философией. Философия требует доказательств, а религия – веры. Законодатель благодаря своим способностям сумеет применить законы, защищающие интересы человека. Имам – это человек, достигший высот в области теории философии и богословия – это дает ему возможность быть советником, руководителем и направлять людей к достижению счастья.

Источники и литература:

1. Mehmet Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – Türkiye, 2014. – S. 173.
2. Ащ-Щимали. – С. 226.
3. Интересно отметить, что после знакомства с философией аль-Фараби стал пользоваться терминами неоплатонизма даже во время чтения традиционной исламской молитвы («намаза»). Так, известна его молитва «О, Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Тот, существование Которого необходимо»)! Освети меня лучами «файда» (ар. «эманации»), происходящего из «'Аклъ аль-Фа'аль» («Деятельного Ума»)!».
4. Абу аль-Фарадж (ибн аль-Ибри). Тарих мухтасар ад-дуаль. – Бейрут, 1890. – С. 295-296.
5. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000.
6. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – S. 173.
7. Bayrakdar. – S. 173.
8. Ихуан ас-Сафа' («Братья чистоты») – тайное религиозно-политическое и научно-философское сообщество, близкое к шиитам, возникшее в г. Басра в середине X в.
9. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 88.
10. Платон. Государство. Книга седьмая.
11. Платон. Федр.
12. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 56.
13. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 97.

14. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 21.
15. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 26.
16. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алма-Ата, 1970.
17. Әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы, 2008.



ГЛАВА 5

ВКЛАД В РАЗВИТИЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ДРУГИХ ТЮРКО- И АРАБОЯЗЫЧНЫХ УЧЕНЫХ, ФИЛОСОФОВ, ПИСАТЕЛЕЙ; СОВРЕМЕННОКОВ АЛЬ-ФАРАБИ

*Жакипбек Алтаев,
доктор философских наук, профессор факультета
философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби*

5.1 АРАБОЯЗЫЧНАЯ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия Священного Корана, представленная нами в ракурсе трех самобытных и центральных для всей исламской культуры наук, распространилась на огромной территории от Атлантического Океана до Индийского. Коранические аяты и высказывания Пророка (с.а.с.) оказались настолько универсальны, что человечество стало свидетелем зарождения различных держав и империй, культурных пространств ареалов, неизменно относящих себя к общей цивилизации Ислама / Корана, но при этом несущих в себе значительную долю местной культурной/философской самобытности. Другими словами, культура Корана предоставила для одной пятой человечества настолько широкую и гибкую философию жизни, что местные самобытные культуры, входя в эти рамки, могли в значительной степени сохранять свой культурный, традиционный и этнический колорит и считаться при этом образцом исламской цивилизации. Это открывало для них возможность относить себя к *единой цивилизационно и гомогенной религиозно, и в то же время транснациональной* исламской «общности» (ар. «уммат»), и черпать благодаря этому соотношению культурные, экономические, технически, философские достижения всех народов, принявших Ислам или проживавших в исламском культурном ареале.

Коран громогласно звучал над всеми этими территориями, озвучивая своей великий девиз межкультурного и межрасового равенства и подчеркивая, что только обладатель подлинного религиозного чувства может считаться почитаемым человеком: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и *самый почитаемый перед Аллахом среди вас – наиболее богобоязненный*. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий» (49:13). Отменяя первостепенность расовых, племенных и даже культурных границ, Коран учил ценить культурную самобытность как ценность, данную людям свыше для созидания единой и невероятно содержательной цивилизации Ислама, учил, что принятие Ислама не означает для той или иной культуры отказаться от собственного «Я», но, скорее, несет смысл усовершенствования этого «Я», придания ему более возвышенного и благородного онтологического оттенка в свете безошибочных наставлений «Универсального Разума» исламского откровения, учитывающего самые тонкие детали всех желаний человеческого разума и сердца. Наряду с этим, Пророк Ислама (с.а.с.) утверждал, что лишь *повторил* суть посланий всех предыдущих пророков и окончательно завершил онтологически возложенную на них миссию донести до людей волю Трансцендентного Создателя Вселенной.

Мусульманин, не признававший истинность предыдущих пророков, считался, согласно Шариату, отвергнувшим огромное количество коранических аятов, открыто призывавших уверовать в предыдущих Мухаммаду (с.а.с.) пророков, например, это аят 4 в суре «Бакара»: «Кто верует в Писание, что послано тебе, о Мухаммад! *И в то, что до тебя ниспослано другим пророкам*; кто верует в другую жизнь, и нет сомнений в нем об этом». Это означало, в свою очередь, извечную нацеленность Ислама на уважение Истины и Мудрости в любом виде – будь то их проявления в буддизме, брахманизме, конфуцианстве и других религиях, ибо посредством контакта с пророками или их последователями человек никогда не оставался совершенно лишенным связи с Трансцендентным источником знаний. Пифагор, Сократ, Лао-Цзы, Филон – в учениях этих и многих других мыслителей отчетливо прослеживаются следы пророческой мудрости. «*По ходу веков они оказались смешаны с людскими домыслами и в той или иной степени искажены, но «осколки» Истины, содержащиеся в них, всегда могут быть «отполированы» и «реконструированы», если проверить их истинность критериями Корана и Сунны; затем же их можно использовать при созидании оригинальной исламской цивилизации*» – вот *вкратце та формула, которой придерживались мусульмане в этом вопросе*. В этом плане Коран и Сунна служили для мусульман инструментами по извлечению из самобытных локальных культур всего самого гуманного, универсального и божественно-

го, заложенного в них когда-то божьими пророками. Другими словами, «Я» инокультуры, пройдя очищение в горнилах Трансцендентного Откровения, должно было засверкать лучами своей оригинальной онтологической, гносеологической и аксиологической ценности и стать средством для культурного *обогащения* всех других представителей исламского цивилизационного ареала «...создали из вас семейные роды и разные народы, чтоб вы могли *друг друга знать...*» (49:13).

Более того, Ислам утверждает, что все люди сотворены на основе общей «природы» или «натуры» – «фитрата»: «Обрати свой лик к религии, как праведный искатель Истины. *Таково врожденное качество*, с которым Аллах сотворил род людской. Творение Аллаха не подлежит изменению» (30:30). Этим и объясняется, по мнению Ислама, существование универсальных этических ценностей человечества (неприязнь к воровству, прелюбодеянию, лени, несправедливости и т.д., и уважение таких качеств, как справедливость, совесть, сострадание к слабым, уважение старших и т.д.), принять которые и оценить следуют уже только потому, что это *врожденное* качество. Сие «шестое чувство» людей сотворено Богом во имя пользы всего человечества и никогда не подвергается изменениям, ибо онтологически совершенно и происходит вне воли человека, т.е. «от Бога». Ярким примером подобного отношения служил универсальный принцип «аль-‘адат мухкамат» (ар.) – «традициям (не нарушающим основы философии жизни Корана) оказывается глубокое внимание», который стал одним из главных в т.н. «у’суль аль-фикх» – методологии исламского права, согласно которой те или иные теоретические смыслы, заложенные в текстах первоисточников раскрываются / актуализируются при необходимости дать объяснение той или иной практической ситуации. С этой стороны, любая самобытная культурная деятельность, имеющая место в том или ином народе, никогда не будет отвергнута *per se*; скорее, она пройдет «тест» на соответствие принципам и замыслам Шариата и будет либо сохранена, либо, в случае обнаружения в ней чужеродных «фитрату» и поддерживающего его Шариату элементов, будет либо «модернизирована» с учетом требований этих элементов, либо объявлена «нелегитимной» для мусульман и «разрешенной» (возможно, с некоторыми ограничениями) для немусульман. Но тут надо еще раз указать следующее – принципы Шариата и «Фитрата» параллельны общечеловеческим, универсальным ценностям, отражая уникальный характер пророческой сунны, охарактеризованной Кораном как «быть милостью для всех миров» (21:107). В результате этого под общим названием «исламской цивилизации» мы стали свидетелями появления целого ряда исламских культур, подчиненных главным принципам Корана и Сунны, но, в то же время, несущих на себе ряд местных особенностей.

Но в чем заключаются универсальные ценности исламской культуры? В конечном счете, вся исламская культура базируется на содержании Священного Корана. Текст этой книги, в свою очередь, требует правильного понимания. Первым человеком, объяснившим Коран людям, был Пророк Мухаммад (с.а.с.) – его объяснения составляют то, что мы называем «сунной». Пророк воспитал своих последователей, прозванных «сахабат» – «сподвижники», которые объяснили Коран последующим поколениям. С ходом времени понимание исламских первоисточников стало развитой наукой, имеющей разнообразные ответвления и свой теологический первофундамент, некие «точки пересечения» интеллекта всех представителей исламской науки, обобщающие самые разные методы понимания и трактовки Священного Корана. Это некий commonsense «Корана», выходить за рамки которого тождественно выходу за рамки правильного понимания Корана, и, соответственно, за рамки исламской цивилизации. Они могут быть изложены в следующем порядке:

1) Вера в то, что Ислам есть божественная и истинная религия, принципы которой изложены в Коране, Сунне, в правомерных действиях и высказываниях сподвижников, а также в том, что было одобрено большинством ведущих ученых-мусульман (что соответствует институту «Иджм’а»). Создатель блистательного и бесконечно мудрого порядка Вселенной, естественно, никогда не оставит лучший плод всей Вселенной – человечество – без некоего четкого устава и сборника правил, ведущих его к духовному и телесному процветанию; этот устав или сборник есть свод религиозных законов.

2) Вера в то, что Аллах есть Единственный в Своей Сущности, Атрибутах и действиях; иного Создателя и Пользоустроителя бытия не существует. Любые физические феномены есть не что иное, как манифестация Его воли; именно Он есть истинная причина всего и вся. Великолепный порядок, наблюдаемый нами во Вселенной и охватывающий собой все подвластные человеческому наблюдению вещи, указывает на существование и – одновременно – единство устроителя этого порядка.

3) Такие атрибуты Всевышнего, как слух, зрение, знание, могущество, речь, воля есть неотъемлемые проявления деятельности Его Превысокой Сути, и потому извечны, как и извечна Его Суть. Вселенная указывает на наличие у ее Творца и знания, и воли, и могущества, и зренья, и слуха и речи в самом совершенном виде, ибо даже сотворенное Им, и потому далеко не такое же совершенное, как и Он, существо – человек, не обладает полным совершенством без наличия у него всех вышеперечисленных качеств.

4) Нет никого и ничего, равного Всевышнему Аллаху ни по Его Сути, ни по Его атрибутам, ибо Он есть Творец, а все остальное сотворено Им и потому онтологически различно. «Он не рождает и Сам не рожден, Неподражаем Он и не сравним ни с чем, что наше виденье объять способно или земное

знание может охватить» (Св. Коран, 112:3-4). Что касается проблемы антропоморфизма, то она разрешается в Исламе следующим путем: если Коран или достигшие степени «тауатура» и ясные по смыслу хадисы приписывают Аллаху некий человеческий атрибут (ограниченность местом (напр., 20:5), движение (89:22), обладание глазами (54:14) и т.д.), то эти описания мусульмане принимают и подтверждают, но с одним условием – так как Он «не сравним с чем-либо» (112:4), и эти Атрибуты, хоть и носят человеческие названия, *сущностно* неизвестны или ноуменальны, их нельзя считать похожими на человеческие атрибуты. Другими словами, мы можем знать, что у Него есть рука, но мы не знаем и не способны знать, *какова* это рука. В данном случае имя дает нам сложную коннотацию, один смысловой уровень которой метафорически указывает на «силу Всевышнего», и другой смысловой уровень которой говорит о некой «руке» как некоем Атрибуте Создателя, подлинное значение которого невозможно познать ввиду фундаментального онтологического различия между разумом человека и рукой Аллаха – разум сотворен, а рука Всевышнего – несотворена.

5) Вера в то, что и добро, и зло есть волеизъявление Единого Создателя всего бытия, что все во Вселенной происходит по Его воле и предопределению; одновременно, с точки зрения разумных людей очевидно, что всем им Он предоставил свободу выбора между добром и злом; т.е. из-за того, что человек не знает свою судьбу, заранее предопределенную Всевышним, он проходит через очевидное чувство осознания свободы собственного выбора между добром и злом, и на основе данной осознанности делает свой выбор, за который либо несет наказание, либо получает награду. С точки же трансцендентного, неподвластного в полной мере человеческому разуму зрения Всевышнего Создателя, все вещи предопределены, детерминированы Его знанием и силой. Знание Всевышнего обо всех вещах, о прошлом и будущем не лишает человека собственной воли, ибо он (человек) не знает о Божественном Предопределении и вынужден как бы «самостоятельно» направлять свою волю к тем или иным действиям.

6) Вера в то, что ни один из мусульман не становится неверным из-за совершения греха, каким бы малым или большим он не был. Однако если он считает совершение заведомо запрещенного действия разрешенным («халляль»), то он становится неверным на основании его отхода от убеждений Ислама, а не по причине его греха. Если же человек совершил подобный грех, зная о его запретности, то он считается ослушником и распутником («фасик»), и будет либо наказан Всевышним Аллахом в День Суда, либо помилован (Св. Коран, 4:48; 9:106).

7) Вера в то, что Аллах откроется взорам верующих в День Суда подобно тому, как Луна видна в ночь полнолуния (Св. Коран, 75:22-23), ибо Аллах

Могуч и может наделить Своих рабов способностью видения, при помощи которой они увидят проявления Его Превысокой Сути вне пространственных показателей и вне какой бы то ни было материальной условности.

8) Вера в допрос в могиле, что будет учинен двумя ангелами, а также в наказание и блаженство в могиле; вера в воскрешенье тел с душами после смерти, расчет, взвешивание дел на особых весах, переход по мосту и в утверждение счастливых созданий в Раю, а злосчастных – в Огне; вера в то, что среди грешных верующих есть такие, которые будут подвергаться мучениям в Аду на протяжении угодного Всевышнего Аллаху времени, но затем будут извлечены из Ада; вера в заступничество Мухаммада (с.а.с.) в Судный День за большое число ослушников и грешников; вера в то, что никто не может заступиться за кого-либо перед Аллахом без предварительного разрешения Всепочитаемого и Всеславного Аллаха. Тело умершего праведника будет воскрешено и райское воздаяние, которое ему уготовлено в Раю, не будет ощущаться его душой в виде абстрактного, похожего на сон, переживания, но будет испытывать то, о чем говорит Коран – ярчайшие проявления телесного блаженства (см. «А праведным же пребывать в тени среди родниковых вод, среди фруктов всех, что пожелают. Вкушайте вы и пейте вволю во здравие за вашу благодетель!» (Св. Коран, 77: 41-43) или «Поистине, для почитателей Аллаха в Раю – пристанище благое: сады и виноградники, и девысверстницы с округлыми грудями, и чаши, полные до края» (79:31-34)). С точки зрения Корана, тело есть самое собирательное зеркало, в котором отражается большинство божественных имен («Щедрый», «Милосердный», «Нежный» и т.д.).

Только сочетание духа *с телом* способно полностью оценить, почувствовать, сравнить бесконечные и разнообразные блага и милости Бога, ощутить разные уровни и степени их проявлений, ибо человек есть некий «собеседник» Бога, и Он показывает ему *всевозможные* проявления своей милости. Кроме того, телесное воскрешение из мертвых есть проявление Мудрости, Милосердия и Справедливости Бога, ибо не только дух, но и тело праведника заслуживает награды за ту услугу, что оно выполняло для своего хозяина в земной жизни.

9) Признание необходимости уважать праведных предшественников-сподвижников (р.а.а.), каждый из которых был избран Аллахом для земного сопровождения Его Посланника Мухаммада (с.а.с.), а также уважение всех других лиц, о превосходстве которых перед прочими поколениями свидетельствовал Посланник Аллаха (с.а.с.). Убежденность в том, что достойными правителями мусульман после смерти Посланника Аллаха (с.а.с.) были Абу Бакр ас-Сыддик, затем Омар ибн аль-Хаттаб, Усман ибн Аффан и, наконец, Али ибн Абу Талиб (р.а.а.). Присяга, принесенная Али всем трем предшеству-

ющим имамам, есть серьезнейший аргумент правомерности занятия ими поста халифа согласно предрешенному Аллахом порядку.

10) Твердое убеждение в том, что объединение позиции мусульман по критериям благоразумия есть одна из главных целей религии.

11) Вера в то, что введение незаконных новшеств («бид'ат») в Ислам есть покушение на святость этой религии. Под понятием «незаконные новшества» здесь подразумевается присовокупление к постулатам веры того, что к ним не относится. В случае же разработки новых социальных и производственных технологий, способных обеспечить обществу прогресс и процветание, положение их определяется последствиями, к которым они приводят.

12) Вера в то, что четырьмя величайшими имамами Ислама, посвятившими себя фиксированию канонов исламского законодательства и выяснению их достоверности и точности, были Малик ибн Анас, Абу Ханифа ан-Нуман ибн Сабит, Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии, Ахмад ибн Ханбаль. По единодушному мнению «уммы», они достигли высокого уровня познания наук исламского Шариата, обладали огромным исследовательским потенциалом и способностью определять позицию Шариата и потому успешно составили точные и выверенные правовые школы – «мазхабы». Только когда мусульманин достигает глубокого познания источников исламского законодательства и обретает достаточную научную способность определять суждения, присущие Шариату, а также имеющие к нему лишь косвенное отношение, и ему позволено изыскание новых суждений Шариата исключительно на основании необходимых аргументов, содержащихся в первоисточниках Шариата.

13) Твердая вера в то, что стремление к познанию и подпитка ума знаниями во всей их широте предписаны и поощряются Шариатом – при условии, если сам исследователь сохраняет бдительность и неотступно следует мерилам истины, а не пускает в ход фантазию и не преследует свои личные интересы.

14) Вера в то, что истинная религия, вмененная Аллахом всем рабам Его, состоит из веры («Иман»), служения («Ислам») и искренности («Ихсан»). Вера в шесть главных постулатов исламского мировоззрения есть ядро, «зона пребывания» которого – разум и сердечная убежденность. Ислам же направлен на внешнее проявление этой веры в виде, в первую очередь, исполнения обязательных пяти действий, совершить / совершать которые есть долг любого мусульманина: произнести формулу исламской веры («Нет бога, кроме Аллаха и Мухаммад Его раб и посланник»), совершать молитву, выплачивать ежегодную очистительную милостыню («Закат»), проводить месяц Рамазан в посте («Саум») и хотя бы раз в жизни выполнить хадж в Мекку при наличии возможности.

Действительность вхождения человека в круг сторонников Ислама определяется с момента произнесения им формулы исламской веры, независимо

от того, живет ли на самом деле в его сердце вера – «Иман» или нет. Таковым, «де-юре» мусульманином он воспринимается только в этом мире. Поэтому отношение к мусульманину в этом мире строится исходя из лучшего, т.е. он воспринимается всеми как верующий без какой-либо ущербности и различий между ним и прочими мусульманами. В конечном итоге, только Аллах в День Суда определяет истинность «Имана» и полноту «Ислама» человека «де-факто». Так, сам Пророк (с.а.с.) обязывал своих сподвижников производить суд на основании внешних признаков и доказательств, а содержимое сердце доверять суду Аллаха. Все Праведные халифы руководствовались данным требованием при вынесении тех или иных вердиктов. Например, Омар (р.а.а.), сомневаясь на суде в искренности группы людей, обращался к ним: «Сейчас мы примем решение на основании видимых доводов, а наши потаенные мотивы и умыслы оставим для суда перед Всевышним». Ислам с этой стороны есть внешнее проявление состояния человека, а истинная сущность веры в человеке скрыта и недоступна другим людям; именно поэтому строить отношения с человеком необходимо, исходя из *внешних* проявлений его приверженности Исламу, не сомневаясь в его фактической приверженности.

«Ихсан» же, как сказал Пророк (с.а.с.), есть «поклоняться Аллаху так, словно ты видишь Его. А если ты Его не видишь, то ведь Он тебя видит». Для человека, достигшего подобной степени убежденности, все явления и объекты бытия напоминают об Аллахе, а не отвлекают его от Него. Каждая сторона жизни творений Аллаха демонстрирует ему проявления Качеств и Атрибутов Аллаха, доказательство Его единственности и заботы о Своем творении. Это – ступень просветления и боговдохновенности, обретения способности служить Создателю, будто бы видя Его. Но для этого, как правило, необходимо очищать душу частым поминанием Бога и одновременным осознанием собственной беспомощности перед Силой Создателя, осмыслением Его отношения к человеческому «Я»; также нужно бороться с низменными эмоциями и негативными склонностями до полного освобождения от их власти и возвышения над всякими узами, привязывающими сердце к бренному миру. На пути к достижению этой цели приемлемы и востребованы любые одобряемые Шариатом средства, не выходящие за рамки стези Корана и Сунны и не являющиеся «бид'ат» (новшеством, не соответствующим всем вышеуказанным пунктам принадлежности к духу исламской культуры).

Арабский язык долгое время был языком религии и философии во всем ареале обширной исламской культуры, занимая в последней примерно ту же нишу, что и латынь – в средневековой Европе. Все это дало повод ряду европейских исследователей феномена исламской культуры, называть философию и культуру, развившуюся на огромной территории исламских хали-

фатов, «арабской». Однако, как отмечает историк философии ибн Са'ид (ум. в 1070) в трактате «Категории наций» («Табакат аль-у'мам»), лишь несколько человек среди тех, кого многие ориенталисты называют как «арабскими философами», действительно были арабами по происхождению: «...Что касается науки «философии»... у древних арабов, то Аллах не даровал им в ней никакого удела, равно как и не сотворил в них подходящей способности. Среди чистокровных арабов я знаю только двух человек: аль-Кинди... и Абу Хасана аль-Хама-дани». Как дальше продолжает историк, «...С самого начала истории Ислама арабы не проявляли интереса ни к чему, кроме исследования своего собственного языка и изучения суждений, содержащихся в исламской религии. Исключение в этом плане составляет только медицина». На то было множество причин – и кочевой образ жизни арабов, и жаркий климат, и бытовой характер арабского мышления, тяготевшего к тонкому восприятию и красочному описанию внешнего, материального мира, а не духовных субстанций и др. Тем не менее, другие народы, перенявшие Ислам у арабов и обладающие глубокой самобытной культурой и традицией философствования, обогатили сокровищницу мировой философской мысли блестящим синтезом Востока и Запада, веры и разума, эмоции и научного, логического мышления, и стали причиной того, что арабо-мусульманская философия как часть исламской культуры достигла к 11 веку расцвета, минуя этапы постепенного развития, ибо за нее эту стадию прошли другие культуры, достижениями которых она успешно воспользовалась. Однако наше рассмотрение идей этих мыслителей мы начнем с, пожалуй, единственного чистокровного араба, занимавшегося философскими исследованиями – Абу Юсуфа аль-Кинди.

Источники и литература:

1. Термин цивилизация (от лат. «civilis» – гражданский, государственный, политический, достойный гражданина) используется нами для обозначения некоторой качественной характеристики общества, уровня его нравственного развития как части человечества, этапа реализации духовной добродетели, т.е мы имеем в виду, прежде всего, духовное измерение термина «цивилизация». С другой стороны, русский историк Ю.Н. Яковец определяет цивилизацию не только как степень духовной развитости, но и как качественный этап в истории общества, характеризующийся определенным уровнем развития и человека, и технологической и экономической базы всего общества, и социально-политических отношений (Яковец Ю.В., Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы России, Москва, 1999, с.18). В случае с «исламской цивилизацией» это также справедливо; однако мы все же настаиваем на примате духовной стороны жизни исламской цивилизации как главного двигателя любого, в том числе и материального, прогресса.

2. Данный аргумент должен быть еще более весомым в глазах шиитов, считающих членов рода Посланника Аллаха (с.а.с.), во главе которых стоит имам Али, застрахованными от грехов и ошибок, – ведь все три присяги, данные им предшествовавшим ему халифам, приобретают статус законообразующего текста, обосновывающего легитимность их прав-

ления. Несомненно, суждение о непогрешимости Али при одновременной недействительности имамата трех предшествующих ему халифов есть явное противоречие, не приемлемое рассудком.

То есть если бы Али (р.а.а.) должен был стать халифом по повелению Аллаха и Его посланника (с.а.с.), которые, согласно шиитам, было дано незадолго до смерти Пророка (с.а.с.), то Али никогда бы не утаил свой особый статус от большинства мусульман, подвергая последних колоссальной опасности следовать негодным Богу людям (Рамазан аль-Бути. Салафия – Москва: Ансар, 2008. – С. 92).

3. Исключение составляет колдовство, потому что обучаться ему и практиковать его категорически воспрещается («харам»), несмотря на то, что иные люди называют его «знанием». Основанием для запрета колдовства служат четкие указания в Писании Всевышнего Аллаха и достоверной Сунны Его Посланника (с.а.с.).

4. Рамазан аль-Бути, Салафия. – Москва: Ансар, 2008. – С. 95.

5. Приводится в сборнике хадисов Муслима от Омара ибн аль-Хаттаба (р.а.а.), а также в сборнике хадисов аль-Бухари от Абу Хурайры (р.а.а.).

6. Рамазан аль-Бути, с. 88-96

7. Сейф ад-Дуля аль-Хамадани (919–967), амир (правитель) г. Алеппо, покровительствовавший философии и наукам.

8. Keklik N. Felsefe: M keyeseli Temel Belgiler ve Kaynaklar. – stanbul: a rı yayınları, 1978. – S. 299.



5.1.1 НАЧАЛО АРАБО-ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: АЛЬ-КИНДИ

Абу Юсуф аль-Кинди является первым крупным представителем арабоязычного перипатетизма. О дате и месте его рождения и смерти точной информации до нас не дошло; большинство исследователей склоняется к тому, что он родился в г. Куфа (юг Саудовской Аравии) в 796 г., умер в 866 г. в Багдаде. Он происходил из аристократической семьи, члены которой занимали высокие общественные и государственные посты. Семья происходила из знатного арабского рода, восходящего корнями к южноаравийскому племени чистокровных арабов «Кахтан». Начальное образование он получил в городах Куфе и Басре, где он имел возможность познакомиться с философией популярных тогда «М'утазилей». Дальнейшее образование будущий философ получил в Багдаде; именно там он впервые познакомился с переводчиками трудов античных философов (по всей вероятности, сам он греческий не знал) и остался жить в том городе до самой смерти. Талантливый ученый, первый в исламском мире систематически переработавший философию Аристотеля и являющийся чистокровным арабом, получил прозвище «философ арабов» («файлосуф аль-'араб»). Вместе с этим, он был энциклопедическим знатоком всех наук своего времени; особо он прославился как грамматист арабского языка и сыграл важную роль в коррекции текстов, переведенных с греческого на арабский. Аль-Кинди, происходивший из знатной семьи и обладавший именьями и в Басре, и в Багдаде, не испытывал материальных затруднений. При этом некоторые отмечают его близость к представителям рационалистического направления Ислама – «м'утазилитам», но налицо лишь частичная схожесть его мнений с их взглядами. Часто побеждавший в придворных дискуссиях на религиозные, философские и литературные темы, проводимых под патронажем халифа аль-Ма'муна, аль-Кинди был приближен ко двору и даже лично занимался образованием Ахмата, сына следующего халифа, аль-М'утасима. Между философом и юношей установились дружеские отношения, поэтому значительную часть своих произведений философ написал для молодого человека в качестве подарка. Халиф, построивший в 830 г. знаменитый «Бейт аль-Хикмат» («Дом Мудрости»), где занимались исследованием и переводом античной литературы, взял его в штат сотрудников этого заведения. Правда, при халифе Мутеваккиле, который перестал оказывать поддержку рационалистической школе исламской мысли, философ был отстранен от двора из-за ложных доносов некоторых врагов о том, что он, якобы, по ряду важных вопросов поддерживает мнение «м'утазилитов». Последние двадцать лет жизни он провел вдалеке от дворца и, возможно, в одиночестве, пока не скончался от хронического ревматизма.

Согласно арабскому историку науки ибн Недиму, философ оставил после себя около 241 книги по самым разным отраслям знаний, среди которых наиболее известны такие трактаты, как «Китаб фи аль-Фалсафат аль-‘Улят» («Трактат о высшей философии»), «Таухид» («Единобожие»), «Рисаля фи аль-ф’аиль аль-хакк ат-тамм» («Трактат об Истинном и Совершенном Творце»). Также философ в своем труде «Рисалят фи бутлан дав’ат аль-мудд’айн сан’ат аз-захаб уа фидят» («Опровержение тех, кто претендуют на обладание знанием о химической трансформации золота и серебра») показывает несостоятельность доводов алхимиков, претендовавших в те времена на обладание таинственным знанием о химическом превращении простых металлов в драгоценные. Интересно также отметить, что уже в те времена философ-энциклопедист очень точно описывал метеорологические явления, происходящие в атмосфере. В отличие от Аристотеля, верившего в огромную роль пара в формировании атмосферы (у греческого мыслителя влажный пар ответственен за формирование осадков, а сухой пар – ветра), совершенно в духе современной науки философ говорит о расширении и сужении как о главных феноменах, ответственных за происхождение атмосферных явлений.

Очевидно, что ученый стал автором сотен трактатов, которыми он попытался удовлетворить тот интерес, что так усилился в исламском мире к интеллектуальному наследию античности. Причиной того, что в одних и тех же сферах наук он обладал сразу несколькими книгами, часто становилось то, что одни и те же его трактаты, что он писал для тех, кто спрашивал у него о той или иной проблеме, часто входили в мировую философскую литературу под различными наименованиями.

Влияние философа было весьма глубоким. Если в Багдаде он и не основал какую-либо отдельную школу, то существует информация о целом ряде учеников, воспитанных им по отдельности. Это, к примеру, философ Ахмед бен Тайип ас-Сарахси, врач и географ Абу Зайд аль-Бальхи, математик и астроном Абу М’ашер аль-Бальхи, химик Мухаммад бен Язид по прозвищу «Дебис».

Измерение «Каляма». Философ отмечает, что для тех, кто способен видеть, *существование Аллаха* самоочевидно и нет никакой нужды утруждать себя попытками теоретически доказать Его существование. Для того, кто сумел «осветить себя» «лучами» разума, нет нужды слишком много философствовать на эту тему – любая гармония, наблюдаемая нами в мире, указывает на Того, Кто установил эту гармонию. То есть каждый порядок указывает на Того, Кто установил этот порядок, каждое действие – на своего деятеля, каждое создание – на своего создателя. Однако, обращаясь к материалистам и язычникам, существование Всевышнего он все же доказывает различными философскими способами – это и традиционный довод «Каляма» о прехо-

дящей натуре всех вещей и соответственной необходимости существования не проходящей Первопричины, это и понятие «Вахдат-Касрат» («Единство-Множество»). Касательно последнего, аль-Кинди отмечает, что все категории бытия, все понятия «вида», «рода», «индивидуума», «части», «целого» так или иначе связаны с идеей «Единственности», однако эта «Единственность» в вышеуказанных вещах не относится к сущностным характеристикам этих вещей; скорее, речь идет об акцидентной природе этих качеств по отношению к ним. Акциденция же всегда нуждается в некоей первооснове, т.н. субстанции – «джаухаре», что придаст ей существование. То есть все качественные характеристики вещей, по аль-Кинди, акцидентны; раз акциденция нуждается в субстанции, то это субстанция непременно должна существовать, и это – Бог. Именно благодаря этой высочайшей божественной субстанции, т.е. Божественному Бытию, множественность и единство во всех вещах могут присутствовать в один и тот же момент времени. Именно она придает вещам и бытие, и небытие, а также делает так, что порядок в вещах и событиях достигает своей высочайшей степени. Творец всего и вся мудр, абсолютно един и владеет знанием обо всех вещах Вселенной. Это ни что иное, как «доказательство Цели и Заботы», о котором впоследствии будет много говорить ибн Рушд. Те космологические, метеорологические, физические доводы, которые предлагает своим читателям Священный Коран, так же относятся, с точки зрения философа, к именно этому типу.

Что касается *проблемы знания Богом частичных вещей*, то аль-Кинди отнюдь не отвергает существования подобного типа знания у Бога, и говорит, что Первопричина связана со всеми нами посредством эманации (ар. «файд»). Как пассивные «детища» эманации, мы не можем знать много о Том, Кто стал ее причиной. Любые наши представления о Нем будут ограничены; Он охватывает нас Своим знанием, а мы Его – нет. Посему те, кто утверждают о том, что Первопричина не знает частичных вещей и событий Вселенной, очень далеки от философской корректности.

Как и Плотин, аль-Кинди много говорит *о единственности Первопричины*. Как говорит философ, «в подлинно Едином нет и намека на множественность. Невозможно сказать о том, что эта вещь едина, сравнив ее с другими вещами. Подлинное понятие «Единого» невозможно уместить в какую-либо категорию. Материя, род, вид, индивид, различие, характеристика, акциденция, движение, душа, разум, единое, частичное, общее – ни в одну из этих категорий невозможно разместить Подлинное Единство. Он просто един, Он есть само единство. Все, что кроме Него, считается множественностью, в то время как Он есть Единство, что не приемлет множественности в Своей Сути. Он превыше того и священнее того, что приписывают ему атеисты и безбожники».

Философ уделяет внимание описанию *Абсолютной Вечности Первопричины*. Как он пишет, «Он – вечен, и по отношению к Нему нельзя использовать выражение «небытие» или «отсутствие». У Того, Кто Вечен, нет прошлого, и Его бытие никак не связано с иными вещами. Извечный не может иметь какой-либо недостаток, ибо Он не может переместить Себя в иное, ни более, ни менее совершенное состояние, ибо Он неизменен. Посему Тот, Кто вечен, по необходимости является Совершенным и Полноценным».

Что есть философия для аль-Кинди? В своем трактате «Об определенных вещах» мыслитель отмечает, что «философия есть максимально возможное для человека знание, которое он может получить о существовании всеобщих и бесконечных вещей, того, каким образом они существуют и каковы их причины». Поэтому то, что он назвал «Высшей философией», и под чем он подразумевал знание о божественном, философ именуется самым высшим уровнем философии, ибо знание причины ценнее и важнее, чем знание ее результата, и знать Того, Кто стал причиной существующего, означает полноценно знать все существующее. Поэтому по аль-Кинди самым великим и зрелым философом является философ, обладающий знанием о первопричине всех вещей – Аллахе. Философия для аль-Кинди как наука о достоверном познании вещей включает в себя знание о том, как вещи создаются и управляются Богом («рубубиет»), знание об абсолютном единстве Творца, знание о добродетели. Точно так же пророк Мухаммад (с.а.с.) донес до человечества самое полезное знание и его методологию и объяснил, как можно избежать или защититься от всех вредных вещей. В частности, все пророки единодушно говорили о существовании и единстве Бога и проповедовали пути того, как можно добиться Его довольства и избежать плохих поступков. В этом случае, считает ученый, нельзя плохо относиться к той философии, что говорит об общих с религией темах. И религия, и философия для аль-Кинди есть науки об Истине. Те истины, к которым приходят путем разума, не противоречат тому, о чем проповедует религия. Те же люди, которые не видят, что истины, сообщенные Пророком и основанные на божественном откровении, находятся в гармонии с тем, что открывает и сообщает человеческий разум, есть люди, оставшиеся во тьме невежества. Если философия для аль-Кинди есть знание о Боге, то Коран по нему становится божественной философией, а доведший его до людей Пророк Мухаммад (с.а.с.) – философом самой высокой степени. Таким образом, считает философ, тот, кто отвергает философию, отвергает саму Истину. Между тем, способы достижения Истины могут различаться в случае с философом и пророком; цель у них одна, но вот средства могут быть непохожи, но это есть вполне нормальное явление.

Как мы указали выше, мусульманские мыслители, знакомившиеся с античным наследием, не занимались простым копированием идей аристоте-

лизма или платонизма; скорее, они осуществляли творческий синтез мусульманского мировосприятия и греческого подхода к рациональному изучению мира. Подход аль-Кинди служит тому ярким примером. По сравнению с Аристотелем, аль-Кинди, когда описывал метафизические понятия, старался в максимальной степени приблизить их к физическому измерению мира, черпая доказательный базис для метафизики из физики. Так, доказывая существование Аллаха и Его единство, или конечность и ограниченность физического мира, он, как и Аристотель, исходит из идеи «перводвигателя», но, в отличие от античного мыслителя, не ограничивается в этом лишь использованием логических методов, и в стиле, более близком математическому, приводит примеры из реального физического мира. Кроме того, аль-Кинди долгое время занимался естественными науками и математикой, и, в отличие от подхода Аристотеля в книге «Физика», где методология, применявшаяся в метафизике, почти без изменений используется для изучения физики, аль-Кинди постоянно подчеркивал важность эксперимента и опыта. Здесь явно прослеживается влияние Священного Корана, призывающего нас для того, чтобы понять проблему существования и единства Творца, не просто строить в воображении логические модели, а наблюдать и изучать физический мир, видеть и ощущать присутствие божественного в тех чувственно воспринимаемых вещах, что находятся от нас в непосредственной близости, и только потом восходить к чистой логике классической метафизики.

Мусульмане, считает аль-Кинди, в размышлении над бытием следуют путем Корана и испытывают чувство полной уверенности в правоте доводов этой книги. Если философский метод опирается на логическое понимание мира и сведению всех категоричных высказываний о нем к первичным, самоочевидным посылкам, то метод Корана, являясь божественным, более убедителен и очевиден. Это «вера, ясная и всесторонняя», которая выше любой философской убежденности. Например, как-то язычники нашли гнилые кости и принесли их пророку Мухаммаду (с.а.с.), задав каверзный, с их точки зрения, вопрос: «Кто же сможет дать костям жизнь, когда они уже стали пылью?». В этот момент на Пророка снизошло откровение, и он дал им глубокий и, по сути, неоспоримый ответ: «Им даст жизнь тот, кто сотворил их изначально» (Св. Коран, 36:78).

То есть там, где философия прибегает к использованию абстрактных, чисто теоретических конструкций, Коран использует яркие примеры и образы, взятые из чувственного, вещественного мира и потому легкие для понимания всех людей.

В другом месте философ показывает, что Коран, подвергнутый методу «та'уиля» (толкования) в соответствии с правилами арабского языка, может дать глубочайший философский смысл. Так, рассматривая аят, говорящий о том, что «звезды и деревья совершают «саджду» (ар. земной поклон)», аль-

Кинди указывает, что согласно нормам арабского языка, слово «садждат» может нести в себе несколько смыслов: 1) земной поклон, совершаемый человеком во время традиционной исламской молитвы; 2) подчинение; 3) переход из состояния несовершенства в состояние совершенства; 4) добровольное повиновение некоему человеку. Именно последнее значение привлекает внимание философа.

Небесные сферы двигаются и потому обладают некоторой степенью жизни; более того, они являются одной из причин жизни в подлунном мире. Гармоничное и регулярное движение небесной сферы и небесных тел, этот идеальный баланс, этот *primmobile* метафорически вполне можно назвать «саждой» в смысле «подчинения», ибо эти вещи, равно как и деревья, четко следуя физическим законам, тем самым «подчиняются» Тому, Кто установил эти законы.

В другом месте аль-Кинди особо отмечает следующий аят из Корана: «Он – Тот, кто зажег для вас огонь из зеленого дерева, и дал вам силу и способность жечь, используя его» (36:78-80). Это показывает, что Аллах может создавать бытие *ex nihilo*, ибо в этом примере речь идет о создании огня из его противоположности – влажного, зеленого дерева.

Люди, отвергающие способность Аллаха создавать вещи из ничего (как говорится в Коране «Когда Он пожелает что-либо сотворить, Ему стоит только приказать, произнеся: «Будь!» – и оно сразу будет» (Св. Коран, 36:82)), по аль-Кинди, допускают ошибку, ибо сравнивают действия человека с действиями Бога, которые онтологически совершенно отличны. Благодаря своей абсолютной силе, Аллах никак не связан ни с материей, ни со временем. Он существует *вне* каких-либо привычных для человека условий.

Аль-Кинди, таким образом, часто отличался от Аристотеля в тех или иных взглядах. Примером этому может служить взгляд на вечность/невечность мира. Философ считал, что у этого мира есть причина; сотворивший мир, приведший его в порядок, управляющий им и делающий часть созданий причиной появления других созданий, есть Аллах. Тем самым он указывал, что мир не вечен, как утверждал Аристотель, а выведен из состояния небытия Богом и, соответственно, не может быть вечен.

По Кинди, у каждой существующей вещи есть 4 причины. Как и у Аристотеля, это материя вещи, форма вещи, действие вещи и цель вещи. Аллах же является причиной этих причин.

Мир, по аль-Кинди, делится на две части: *надлунный* и *подлунный* миры. В надлунном мире законы смерти и жизни не действительны, ибо там не существует четырех основных элементов вещей. В мире подлунном эти четыре элемента (вода, воздух, огонь, земля) иногда противостоят друг другу, что приводит к появлению теплоты, холода, сухости и влажности. В этом мире постоянно происходят соединение и разъединение элементов, что-то появ-

ляется и что-то исчезает, однако предметы, образованные из элементов, хоть и разлагаются и умирают как единицы, как род не поддаются ни разложению, не соединению (т.е. роды и виды вещей остаются неизменными). Движение поверхности Земли и элементов есть прямое; движение же небесных тел круговое. Прямое движение совершается либо от центра наружу, либо снаружи в центр; круговое же движение совершается путем вращения вокруг устойчивой точки.

Тем вещам, что неотделимы от эфира, философ дает имя тела или материальной вещи, и называет не связанные с эфиром вещи божественными. Разница между божественным и материальным для него, таким образом, находится в связи с эфиром, который выступает в роли посредника между материальным и не материальным. По аль-Кинди, *в каждой материальной вещи есть пять характерных черт:*

Эфир 2. Форма 3. Место 4. Время 5. Движение.

Материи, из которой сотворено любое тело, дают имя «эфир», облику, который оно приняло – имя «форма», пространству, которое оно заняло – имя «место», главной характерной особенностью – имя «движение», а переходу из одного пространства в другое – имя «времени». Главными особенностями, позволяющими телу стать существующим, выступают эфир и форма. При этом под эфиром мыслитель подразумевал некую активно принимающую и вмещающую, но при этом пассивно не принимаемую и не вмещаемую субстанцию. Если нет эфира, не станет и вещи, что отличается от нее. В каждом теле есть эфир, и этот эфир может вмещать в себя любые, даже противостоящие друг другу, элементы, кроме пустоты.

Форма для аль-Кинди есть чистая, простая субстанция, пребывающая в теле. Благодаря этой простой субстанции, содержащейся в эфире в виде потенции, вещи можно видеть. Например, огонь, происходящий от смешения горячего с сухостью, есть некая форма, и эфиром формы огня является жара и сухость. Форма огня содержится в сухости и жаре в виде потенции; когда две последние объединяются, происходит возгорание. Если так, то форме можно дать следующее определение: форма есть такая вещь, с помощью которой объекты могут отделиться друг от друга, и которую можно наблюдать зрением.

Еще одним важным пунктом различия между аль-Кинди и Аристотелем выступает отношение философов к атомизму. Как известно, атомизм как философское учение было заложено Левкиппом и его учеником Демокритом, и отстаивает идею того, что сутью, «принципом принципов» материи является похуже друг на друга, бесчисленные, вечные, неделимые физически, но делимые математически, находящиеся в состоянии непрерывного движения и до бесконечности маленькие частицы – атомы. Аристотель же отвергал неделимость и независимость атомов друг от друга, ибо для него не-

делимое есть целое, а от контакта целого с целым ничто постоянного у него получиться не может. Для Аристотеля вечна и постоянная именно материя, а не атомы; кроме того, бесконечным и неизменным для него в этом смысле предстает понятие не атома, а времени, ибо оно вне любого движения и вне любого спокойствия; в этом плане греческий философ представитель «временного» атомизма. Аль-Кинди, касаясь вопроса атома, исходит из того, что он создан Единым Вечным и Неизменным Творцом, расходясь в этом и с понятием неизменного времени Аристотеля, и с вечными атомами Левкиппа. Атом не может быть принципом материи, он для него не более, чем тело, способное делиться до бесконечности, ограниченное временем и пространством. «И тело, и движение, и время есть единое целое, и никто из них не опережает другого – говорит философ – и в этом случае ясно, что никакое тело не может существовать вечно, так же как не может быть вечной ни одна вещь, измеряемая количественно». Как видно из этого, время для аль-Кинди в противовес Аристотелю не может быть вечным и неизменным. Не может быть вечным и движение, ибо все вещи для него лишь есть тварные, и потому имеющие начало и конец, создания Всевышнего Аллаха.

С другой стороны, как и Аристотель – в отличие от атомистов и ученых «Каляма» – аль-Кинди не принимает идею абсолютной пустоты, в которой «плавают» атомы: «Пустота есть место, которое не имеет признаков места. В этом случае невозможно, чтобы она имела абсолютное существование». (там же), То есть в этом плане он созвучен Аристотелю, отмечавшему, что пустота есть просто место, в котором ничего нет.

В разных местах своих работ аль-Кинди пытается – пусть порой и косвенно – математическими и логическими способами доказать, что движение, место и время имеют конец и могут делиться до бесконечности. Как и у Аристотеля, о некой вечной вещи действительно можно думать, но в реальном мире она не может располагаться ни в теле, ни в движении, ни в месте, ни во времени, ибо тело есть некий вид, что относится к тому или иному роду и может делиться до бесконечности. Раз так, то тело, хоть и не существует вечно, окончательно исчезнуть также не может. Раз тело таково, то все его качества такие же.

Отдельный интерес представляет собой понятие релятивизма аль-Кинди. Как известно, Аристотель приводит в качестве одной из своих десяти категорий всех вещей категорию «связь», но рассматривает ее как не более чем простые взаимоотношения между вещами. В работах же Кинди предвосхищается то понятие самой сути относительности, о котором будет впоследствии говорить А.Эйнштейн. Об относительности говорил также и Декарт, Кант и Милль, но относительность не только как философское, но и физико-математическое понятие до Эйнштейна была разработана только аль-Кинди.

Да, два мыслителя, между которым лежит временная разница почти в 1000 лет, пришли к практически одинаковой идеи: все физическое в этой Вселенной (время, место, движение и скорость) подчиняется принципу относительности. Впервые в истории философии аль-Кинди отстаивал мнение о том, что между телами и их физическими характеристиками, связанными со временем, местом и движением, существует принцип относительности. Все физические явления, связанные с телами, относительны как относительно человека, наблюдающего их, так и по отношению друг к другу. Стало быть, вещи, время и место не обладают абсолютным, неизменным бытием: «время существует только благодаря движению, тело – движению, движение – телу». Более того, эти понятия для Кинди не только тесно связаны и взаимозависимы, в сущности, они одно и то же: «...Тогда же ни в коем случае тело, движение и время в действительности не опережают друг друга». Относительность действительна и для самого тела, то есть она велика или мала только относительно другого тела: «Несомненно, нельзя сказать в абсолютном смысле о том, что тело, дескать, велико или мало, длинно или коротко, малочисленно или многочисленно; об этом говорят только относительно. То, что нечто велико, действительно только по отношению к тому, что есть меньше размером». Более того, для аль-Кинди относительна не только физическая действительность, но и логическая и психологическая сферы бытия.

Эйнштейн, как и аль-Кинди, доказывал взаимосвязанность и относительность времени и места: «До теории всеобщей взаимосвязи физика придерживалась того мнения, что время есть абсолютная величина. То есть время было независимо от движения тела. Однако мы показали, что эта теория не является совместимой с правильным пониманием времени».

По Эйнштейну, время обладает только относительным существованием, завися от движения тела и являясь относительным по отношению к нему; кроме того, относительны все физические явления и феномены – в том числе и сила притяжения. Эйнштейн математическим способом доказал свои понятия. Время, место и движение относительны также и по отношению к наблюдателю. Кинди говорит о том же, используя пример, в котором один и тот же человек одинаковое событие рассматривает с разных высот – то с земной поверхности, то с неба и понимает его каждый раз по-разному. Эйнштейн объясняет похожее мнение с использованием примера с едущими по железной дороге вагонами.

Итак, оба мыслителя пришли к выводу о том, что раз все вещи связаны с другими вещами и феноменами и являются относительными, то это делает необходимым существование Того, с Кем все связано и к Которому все относится.

Мы уже отметили, что аль-Кинди поддерживал позицию того, что мир является преходящей вещью и что в один день он перестанет существовать.

Он доказывает это следующим образом: время есть время для некоего тела и у него (времени) нет собственного существования. Движение есть смена состояний, а время – количество движений. Значит, движение существует для вещей, обладающих временем; если же есть тело, то есть и движение, и, если есть движение, есть время. Если мир преходящий и не существовал ранее, то его появление есть движение. Движение и бытие преходящи – это два элемента, которые не могут существовать порознь. Если же предположить, что мир вечен, то это будет означать, что нечто существующее извечно подверглось изменению, ибо мир пришел в состояние движения после своего сотворения, и до того находился в состоянии неподвижности. Но изменение того, что есть извечно, невозможно. Мир преходящ, и он пришел в движение после состояния неподвижности. Таким образом, если есть тело, то есть и движение, и время. Отсюда можно заключить, что тело, движение и время образовались вместе. Раз мир преходящ, движение и время также преходящи. Иначе говоря, из-за того, что движение не может быть бесконечным, время тоже не может быть бесконечным. В этом случае бытие мира связано с определенным временным отрезком, т.е. мир конечен.

В своем трактате «О конечности Вселенной» философ показывает, что никакое тело не может считаться бесконечным, будучи хоть как-то ограниченным в пространстве – например, еще одним таким же телом. Если время есть движение мгновений, то сама измеряемость – а бесконечное неизмеримо по определению – этого движения (минутами, днями, годами) и то, что одни временные промежутки больше или меньше, чем другие, уже служат доказательством того, что время и любое тело, связанное со временем, конечны. При этом он рассуждает следующим образом:

1) Два тела, относящиеся к одному и тому же виду, являются равными по отношению друг к другу, если одно из них по размеру не больше, чем другое.

2) Если тело, относящееся к тому же виду, к которому относятся два предыдущих тела, приложено к одному из этих тел, то они уже не будут равны по отношению друг к другу.

3) Два тела не могут быть бесконечны, если одно из них меньше, чем другое, ибо то тело, что меньше, станет мерилom либо для всего того тела, что больше, либо для его части.

4) Сумма двух тел, относящихся к одному и тому же виду, каждое из которых конечно, является конечной величиной.

Следовательно, любое тело, состоящее из формы и материи, ограниченное в пространстве и двигающееся во времени, является конечным, даже если этим телом является вся Вселенная. Мир конечен, а Бог, создавший его, вечен.

В вопросе о загробном существовании аль-Кинди говорит о том, что после смерти интеллигибельная часть души поднимается по ту сторону кос-

мического небосвода, где располагается божественный мир, озаренный ярчайшими проявлениями божественного света. Однако те души, что не достигли степени очищения и обладания высоким знанием, некоторое время остаются внутри лунной сферы. До той поры, пока они не подымутся до сферы Меркурия, они остаются под Луной, проходя процесс очищения. В сфере каждой планеты они проходят процесс очищения от неуместных фантазий и привязанности к плотским утехам, пока не доберутся до самой высокой небесной сферы – мира «ума», интеллигибельной сферы, где у них появится возможность соединиться с божественным светом, благодаря которому им откроются самые глубокие сведения о мире и благодаря которому они смогут увидеть Аллаха «глазами ума».

Что касается *классификации наук*, то мыслитель делит их на две категории: на религиозные и человеческие. Религиозные основаны на «Вахий», человеческие же – на разуме. Человеческие науки делятся на две категории – науки, представляющие собой определенное знание (это теоретические (физика, психология, метафизика) и практические науки (этика и политика)), и науки, служащие инструментом для получения знаний (логика и математика). При этом психология как наука о душе служит неким инструментом для того, чтобы физическое бытие могло познать метафизическое. «Переходность» психологии объясняется неоднозначной природой души, которая есть нечто среднее между физическим и метафизическим. Именно благодаря своему «срединному» положению душа, находясь в физическом пространстве места и времени, может познавать вневременные метафизические сущности. Интересно, что к категории «математики» аль-Кинди относит не только арифметику и геометрию, но и астрономию и музыку.

С точки зрения аль-Кинди, метафизические истины не всегда могут быть отражены так же логически и ясно, как факты, относящиеся к физическому миру. Другими словами, не всякой метафизической идее в человеческом сознании будут соответствовать определенные представления; некоторые метафизические конструкции обосновать будет просто невозможно. Иногда в метафизических рассуждениях может сложиться следующая ситуация: если некая метафизическая конструкция будет основана на идее, доказанной фактами из физического мира, то она также в ряде случаев может потребовать очередного доказательства, добыть которое в сфере метафизических представлений будет весьма сложно.

О пользе математики: как считает философ, математика необходимо в том плане, что учит измерять и подсчитывать вещи, что является необходимым действием для познания физического мира. Не познав же физического мира, человек не сумеет познать на его основе часть психофизических реалий и проявления метафизического бытия. То есть абстрактное мышление человека в любом случае будет черпать своепервоначальное знание из пред-

метов физического мира; человек же, не познавший физический мир в качественном и количественном смысле (т.е., для аль-Кинди, в математическом смысле), никогда не сможет быть успешным в процессе абстрагирования.

Большее внимание философа привлекла проблема *сути разума*. Поддается ли эта субстанция, находящая истины вещей, воздействию внешних сил, или же функционирует сама по себе, как некая «вещь-в-себе»? По мнению аль-Кинди, душа человека, исследуя мир, познает наличие категориальной связи между различными вещами благодаря неким архетипам этих категорий, содержащихся внутри души; именно эти универсальные понятия позволяют перевести дух («нафс») из состояния потенции в состояние актуализации, то есть объединить душу с универсальными видами и родами, имеющими место быть в окружающем мире. Когда универсалии объединяются с душой, душа начинает проявлять интеллигибельную деятельность, и эта ее результирующая активность, что возникает благодаря наличию внутри нее концепций, соответствующих концепциям внешнего бытия, может быть названа «активным умом». В этом плане аль-Кинди, как и ибн Рушд впоследствии, приходит к выводу о том, что «деятельным умом» в бытие выступает субстанция, приводящая в движение лунную орбиту, а не архангел Джебраил (мир ему!), как думали аль-Фараби и ибн Сина. Именно «деятельный разум» ответственен за трансформацию души в активно мыслящую, способную на абстрагирование, субстанцию. В противном случае этот потенциал души остается нереализованным; существующие, но нереализованные в душе зачатки мышления получают название «потенциального разума». Также он отмечает существование т.н. «баяни» или «захир ‘акул» («разъяснительный, очевидный разум»), что есть способность человека, обладающего «деятельным» разумом, высказывать в любой форме полученные им знания – как, например, показывает путем написания чего-либо свою способность письма человек, который некоторое время назад обучился грамоте.

Измерение «Фикха». Аль-Кинди первым среди исламских мыслителей попытался раскрыть *идею исламской толерантности* по отношению к немусульманским культурам в терминах, близких античной философии. Здесь очень важной представляется позиция аль-Кинди относительно культурного наследия, с которым люди ведут «диалог» в бахтиновском понимании. Философ отмечает, что:

«Во-первых, главнейшим нашим долгом является не порицать любого, кто становится причиной нашей – даже самой небольшой – выгоды. Тогда еще более очевидно, что нельзя порицать того, кто стал причиной наших самых больших, действительных и серьезных выгод.

Во-вторых, даже если они (т.е. авторы предыдущих текстов культуры) были в чем-то не правы, то все равно они были для нас как родственники и

партнеры в тех мыслях, которые они до нас донесли. Их мысли стали для нас путями и средствами для того, чтобы мы могли познать многое из того, суть чего не смогли познать они сами.

В-третьих, как это ясно для нас и для выдающихся мыслителей прошлого из стран, не разговаривающих по-арабски, никому из людей ценой своих усилий еще не удавалось получить Истину так, как требует того Истина, равно как никакому обычному человеку не удавалось полностью ее охватить.

В-четвертых, каждый из них либо вообще ничего не получил от Истины, либо получил от Нее лишь небольшую – по сравнению с тем, что требует для себя Истина – долю. И если собрать все те небольшие доли Истины, которые смогли получить эти разные люди, то соберется весьма великое количество Истины.

В-пятых, следует благодарить тех, кто принес нам даже небольшую долю Истины, не говоря уже о том, кто принес нам большую долю Истины. Они сделали нас соучастниками в получении пользы от своих идей и облегчили нам достижение самых тонких потребностей благодаря тем сведениям, что оказались полезными для нас на пути достижения Истины.

В-шестых, если бы не было их (наших предшественников), то в нашем распоряжении никогда бы не было такого количества первичной информации об Истине, с помощью которой мы смогли бы достичь удовлетворения наших конечных потребностей знать Истину.

В-седьмых, вся эта информация собиралась в предыдущие эпохи век за веком в результате долгих, кропотливых и трудоемких исследований.

В-восьмых, невозможно, чтобы за век одного человека, даже если он жил долго, проявлял в исследовании упорство и обладал проницательностью, могла накопиться хоть малая доля такого количества информации и проницательных мнений.

В-девятых, известный греческий философ Аристотель сказал, что мы должны благодарить наших отцов, донесших нам часть Истины. Как прекрасны эти слова!

В-десятых, нам не следует стесняться одобрять Истину и получать Ее из любых источников. Даже если Истина придет к нам из далеких и не похожих на нас народов, то нет ничего более достойного уважения, чем искатель Истины от самой Истины, который считает Ее самым ценным и не презирает того, кто говорит о Ней и приносит Ее. Еще никто не сумел обесценить Истину. Напротив, Истина делает своего обладателя почтенным».

Опираясь на этот текст, мы можем вывести из него пять принципов отношения аль-Кинди в частности, и исламской философской мысли, в целом, к культуре «Другого», принципов, которые представляют собой важные основы культурной толерантности:

- 1) необходимо искать истину ради самой Истины;
- 2) один человек не может знать всю Истину;
- 3) любой может ошибаться;
- 4) достижение Истины предполагает усилия всех людей;
- 5) толерантность необходима для достижения прогресса.

Таким образом, главным вкладом аль-Кинди в социальном измерении исламской культуры стал его акцент на необходимость уважительного и вдумчивого диалога с научными текстами иных, немусульманских цивилизаций и культур. Между тем, первоначальное устремление философа, равно как и тысяч других ученых его времени, изучать иные культуры было, безусловно, продиктовано сами духом исламской цивилизации, построенной на понимании и интерпретации своего главного культурно-философского первоисточника – Священного Корана: «...Мы сделали вас различными народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга...» (Св. Коран, 49:13).

Измерение «Суфизма». Аль-Кинди говорит о том, что «философия есть ничто иное, как приучение человеческой души к дисциплине», т.е. философия для него выступает отраслью знаний, что дисциплинирует и воспитывает человека в интеллектуальном, этическом и духовном планах.

С точки зрения аль-Кинди, *Истина* есть самая драгоценная вещь, и высокую ценность Истины в первую очередь могут узнать ученые. В своем труде «Фи аль-хият ли даф' аль-ахзан» («Об уловках против огорчений»), в духе стоицизма ученый делает акцент на воспитании индивидуальной нравственности человеческой личности, ибо для того, чтобы достичь Истины и благодетели, необходимо, чтобы человек воспитал, прежде всего, самого себя. Воспитание же это возможно путем развития строго самоконтроля. Это одновременно требует того, чтобы человек знал самого себя, знал свои умственные и физиологические способности и то, как они связаны друг с другом. Тот же, кто не прошел через подобное воспитание, не сможет достичь божественные и высокие истины. По философу, причиной печали как психологического состояния является потеря человеком тех вещей, которых он любит, а также неосуществление его желаний. Однако в мире материальности, в котором живет человек, не существует постоянства и неизменности. Ждать таковых качеств от этого мира есть некий самообман. В этом случае нельзя говорить о том, что кто-либо может осуществить все свои желания, связанные с этим миром, и всегда обладать теми вещами, что пришлись ему по вкусу. Необходимо искать счастье в вещах, что неизменны в своей сути и не связаны с физической материей, например, в интеллектуальных и духовных достижениях. Нельзя расстраиваться из-за тех событий, относительно которых человек не имел силы или возможности что-либо изменить. Нужно уметь радоваться тому, что уже удалось заполучить – это делает радость,

получаемую от жизни, постоянной. Человек привыкает к чувственным наслаждениям и различного рода выгодам. Привычка может заставить человека начать получать удовольствие даже от тех вещей, что считаются греховными с точки зрения религии и рационализма. Отсюда и возникает важность для аль-Кинди образования как института, прививающего человеку позитивные привычки и наклонности и учащего его воспринимать все происходящее с чувством довольства. В дальнейшем это произведение философа оказало значительное влияние на исламскую этическую мысль.

Аль-Кинди указывает на *наличие в человеке 3 важных сил* и располагает их в следующем порядке: 1. Сила животных желаний («шахуат») 2. Сила гнева («гадаб») 3. Сила разума («'акл»).

Те люди, у которых сила разума доминирует над двумя другими, придают огромное значение размышлению, познанию истины каждой вещи, пониманию самых тонких вопросов, развитию в себе добродетели, и, таким образом, близости к Богу. Ни в коем случае человек не должен привязываться к мирским вещам – в качестве примера аль-Кинди приводит стоическую историю о правителе, которому подарили драгоценную вещь (хрустальный шатер) и к которой он душевно привязался. И вот тогда из группы присутствующих поднимается философ и смело говорит правителю, что, хотя ему и подарили подарок, он стал беднее, чем прежде, ибо теперь его спокойствие духа стало привязанным к подарку. Проходит время, и во время морского путешествия правитель, действительно, потеряв шатер, лишается вместе с ним и душевного спокойствия. Только воздержанные мудрецы в меру своих человеческих возможностей и, осознавая свое онтологическое бессилие перед всемогуществом Создателя, приобретают такие качества Аллаха, как мудрость, сила, доброта, красота и правдивость, а с точки зрения поступков начинают делать действия, похожие на действия Аллаха (т.е. творчество, познание, помощь нуждающимся и т.д.). Обладающие духом, что может воздействовать на силы животных страстей и гнева, они озаряются светом Аллаха и становятся обладателями сияющих, просвещенных душ. Божественные истины отражаются в такой душе в изобилии и в самом прекрасном виде. Те же, кто являются невеждами и подчиняются силам животных желаний и гнева, есть темные люди. Из-за того, что божественные истины не могут легко отразиться в душах этих людей, они остаются лишенными того внутреннего озарения, которое способно дать понимание этих истин.

Душа («нафс»), по мнению философа, живет вечно, ибо является некой совершенно независимой от материи субстанцией. Доказательством независимости души от тела служит тот факт, что человек обладает свойством пристрастия к телесным наслаждениям и мести наряду с некой духовной силой сдерживания этих чувств. Такой сдерживающей силой выступает «разум» («'акыл») человека. Разум ощущает неуместность плотских требований души

и тем самым сдерживает их; стало быть, можно говорить о наличии некой онтологической противоположности этих двух модусов души. Но две противоположности не могут быть одной вещью; стало быть, интеллигибельная сила души фундаментально отличается от ее животных сил, влекущих к неограниченным уладам и мести. Стало быть, интеллигибельная часть души есть ее вечная, никак не связанная с животной частью человека, часть, точнее говоря, она и есть душа *perse*. Если она отлична от телесных желаний и может контролировать их, то она самостоятельна и независима, и, стало быть, противоположна по сути всем атрибутам телесности, в том числе и гниению и разрушению. Поэтому душа существует и до, и после существования тела.

Аль-Кинди ведет речь *о четырех основополагающих добродетелях*. Это мудрость, храбрость, непорочность и справедливость. При этом для аль-Кинди быть уравновешенным и благодетельным есть одно и то же. Четырём добродетелям он дает следующее определение:

Мудрость («хикмет»): знать истину о всеохватывающих вещах и действовать, исходя из этого знания.

Храбрость («надждат»): быть способным быть лицом к лицу со смертью во имя того, чтобы получить то, что нужно получить и отказаться от того, от чего нужно отказаться.

Непорочность («'иффет»): необходима для того, чтобы воспитать тело, сделать и приобрести все, что необходимо сделать и приобрести.

Справедливость («'итидаль»): желать то, что есть необходимо, и не приносить обиду другим.

Для аль-Кинди благодетель в человеке можно развить только при соблюдении принципа «золотой середины». Храбрость, к примеру, есть нечто среднее между опрометчивостью и робостью. Очевидно, что аль-Кинди привлекает внимание к тому, что существует прямая пропорциональность между нравственностью и способностью оставаться уравновешенным и сдержанным. Благородные и способные управлять собой и другими люди есть те, кто обладают очистившимся духом, способным выполнять присущие ему функции в состоянии естественной простоты. Только такие обладатели чистых душ могут поддерживать отношения с бесконечным, и по-настоящему реальным миром божественности.

Место в истории. Именно благодаря аль-Кинди философия в ее греческом понимании стала считаться частью исламской культуры. Именно поэтому мыслителя заслуженно стали называть «файлясуф аль-'араб» («философом всех арабов»). Несмотря на то, что в своих трудах он опирался на принципы неоплатонизма, это не помешало ему использовать эти принципы в совершенно новом, исламском контексте. Аль-Кинди, по сути, стал родоначальником образа исламского философа – смелого искателя истины, ученого-энциклопедиста, придерживающегося принципов Шариата и одновре-

менно способного испытывать глубокое уважение к культурному и научному достоянию других народов и цивилизаций. В отличие от аль-Фараби и ибн Сины, которые продолжили традицию исламского перипатетизма вслед за аль-Кинди, «Арабский философ» никогда не выступал против какого-либо постулата исламского веры, будь это даже те вопросы, философское обоснование которых объявлялось целым рядом последующих философов либо невозможным, либо недостаточно убедительным – телесное воскрешение из мертвых, истинность миссии пророков, истинность чудес, показанных пророками, сотворение мира из ничего (*ex nihilo*), преходящий характер мира. Говоря об этих темах, философ, опираясь на трактовку коранических аятов и одновременно используя логические принципы «Органона», защищал исламское кредо (ар. «'акида») от нападков атеистов, манихейцев и агностиков той эпохи и исполнял тем самым традиционную роль «муткаллима». В отличие от других арабоязычных перипатетиков, он часто использовал литературный стиль, витиеватые фразы, метафорические сравнения, считая, что это приближает его стиль к стилю божественной речи – Корана, что со временем сделало его труды очень популярными среди современников. Недюжинный литературный талант помог ему дать первые переводы на арабский язык большинства философских терминов неоплатонизма (в дальнейшем они были усовершенствованы аль-Фараби и другими перипатетиками). То есть если до него наука «Каляма» лишь использовала методы логических доказательств, изложенные в «Органоне», при доказательстве правоты того или иного постулата «'акиды», аль-Кинди попытался перенести в сферу исламской культуры (другими словами, показать ее соответствие Шариату) всю неоплатоническую философию. Он пытался показать, что философия есть искренний поиск человеком метафизической Высшей Истины, попытка сделать все возможное, чтобы найти ее и попытаться сделать частью личной и общественной нравственности человека. Поиск же этой метафизической истины можно вести, исследуя физический мир с помощью законов логики, математики и физики.

С другой стороны, его десять трактатов о логике никогда не были популярны, что давало повод средневековым ученым не считать аль-Кинди полноценным философом. «Эти трактаты не несли в себе аналитики, но ведь лишь с помощью анализа человек может узнать, что является для него вредным, а что нет. Искусство синтеза, о котором говорил Й'акуб в своих книгах, осталось недоступным для людей, ибо пока читатель не будет исходить из посылок, которые были известны только Й'акубу, он никогда не сможет совершить этот синтез» – писал средневековый ученый Са'ид аль-Андалуси в книге «Табакат аль-умам», подразумевая под «отсутствием аналитики», видимо, недостаток подробностей и деталей, расширенного, многостороннего

исследования. В любом случае, до нас не дошла большая часть его сочинений, в том числе и по логике, поэтому многие элементы его философии остались неизвестными и по сей день.

Источники и литература:

1. Mehmet Bayraktar, İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfi yayınları, 1997. – S. 159.
2. Ибн аль-Надим, Фихрист, с. 315.
3. Абдо ас-Самалий, Дирасат фи тарих аль-фальсафа аль-арабийя аль-ислямийа уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – С. 222-223.
4. Mehmet Bayraktar, İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfi yayınları, 1997. – S. 159.
5. Ибн ан-Надим, Фихрист, с. 424.
6. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 79.
7. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000, s. 80. В «Высшей философии» аль-Кинди отмечает четыре отличия божественного знания («Вахий»), внушаемого Богом пророкам, от человеческого: 1) божественное знание онтологически выше; 2) религия есть безошибочное божественное знание, а философия – продукт человеческого рассудка, склонного к заблуждениям; 3) метод познания в религии основан на вере, а в философии – на разуме; 4) пророческое знание черпает свою силу из непосредственной связи с «Вахий» и потому приобретает пророком мгновенно, без усилий и без тщательного изучения устройства мира, философское же знание зависит от умственного труда человека и широты знаний последнего о мире (Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963. – V. I. – P. 426).
8. Mehmet Bayraktar, İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfi yayınları, 1997. – S. 163.
9. Св. Коран, 22: 18.
10. Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963. – V. I. – P. 427.
11. Macid Fahri. İslam felsefesi tarihi. – İstanbul: İklim, 1992. – S. 86.
12. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 82.
13. Аль-Кинди. Китаб фи аль-фальсафа аль-‘уля, в главе Расаиль аль-Кинди аль-фалсафиййат, с комментариями М. Абу Риды. – Египет, 1950. – С. 116.
14. Bayraktar, İslam felsefesine giriş, s. 171.
15. Аль-Кинди, аль-Фальсафа аль-‘уля. – Т. 1. – С. 119.
16. Bayraktar, İslam felsefesine giriş, s. 172
17. Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963. – V. I. – P. 431.
18. Крупный русский философ и филолог М.М. Бахтин (1895–1975) считал, что любого человека можно изучать только через тексты, созданные или создаваемые им. Текст, по Бахтину, может быть представлен в разных формах – как живая речь человека, как речь, запечатленная на бумаге или любом другом носителе или как любая знаковая система (иконографическая, вещная, деятельностьная и т.д.) – и в любой из этих форм текст может быть понят как форма общения культур (Викторова Л.Г. Диалоговая концепция культуры М.М. Бахтина – В.С. Библира // <http://www.countries.ru/library/rusidea/ribb.htm>).

19. Аль-Кинди. Аль-фальсафа аль-уля иля аль-М'утасым бил-Лях, под ред. Ахмада аль-Ахуани. – Бейрут: Дар аль-китаб аль-хадис, 1986. – Т.2. – С. 85.

20. Kindi, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq // KIKI KENNEDY-DAY Copyright © 1998, Routledgeal // <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H029.htm>

21. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 83-84.

22. Macid Fahri. İslam felsefesi tarihi. – İstanbul: İklim, 1992. – S. 69. Историк ибн ан-Надим отмечает, в частности, такой труд аль-Кинди, как «Опровержение аргументов атеистов» (ибн-Надим. Аль-фихрист. – Каир, дата изд. не указ., с. 376).

23. Абдо аш-Шамалий. Дирасат фи тарих аль-фальсафа аль-арабийя аль-ислямийа уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – С. 223.

24. Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963. – V. I.



5.1.2 ИБН СИНА И РАСЦВЕТ КЛАССИЧЕСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Продолжил изучение идей Аристотеля и их синтез с концепциями Ислама другой известный ученый – Авиценна. Полное его имя Абу Али Хусейн бен Абдуллах ибн Сина. Иногда его также называют Абу Али, иногда – «Аш-шейх Ар-раи'с» («главой шейхов»). В Европе же ученый получил известность как «Авиценна» (от перс. ebn-e sinâ).

Абу Али Ибн Сина родился в 980 г. в деревне Афшана недалеко от Бухары. Отец был родом из Бальха и занимал в районе Бухары административный пост. В десять лет мальчик заучивает Коран наизусть. Семья интересовалась религией, наукой и философией и постоянно приглашала в гости ученых. Ибн Сина изучает исламское право («фикх») у правоведа Натыли и в короткое время своими блестящими результатами приводит учителя в изумление. Кроме этого, он изучает ханафитскую правовую школу у правоведа Исмаила аз-Захида. Затем он принимается за «Геометрию» Евклида, затем – за «Альмагест» Птолемея. После этого в молодом человеке просыпается интерес к медицине, и он становится врачом. Днем и ночью он изучал логику и философию; встретившись с каким-либо затруднением, он шел в мечеть, совершал намаз и просил Бога помочь с решением его проблемы. Когда Творец принимал его молитвы, то в знак благодарности молодой Авиценна раздавал беднякам милостыню. Постепенно его интерес к философии и науке возрастал, и, чтобы сократить время сна, философ стал готовить для себя различные настойки.

К 18 годам молодой человек изучил все известные на тот момент науки, однако, изучая «Метафизику» Аристотеля, столкнулся с трудностями. Благодаря одной книге аль-Фараби, где содержится объяснение «Метафизики» Аристотеля, он успешно с ними справляется и становится знатоком трудов античного философа, при этом всегда с похвалой отзываясь об аль-Фараби. Ибн Сина врачевал во дворце султана Бухары, пользовался его библиотекой и сумел ознакомиться с ценными и редкими книгами. Кроме этого, ибн Сина занимал важные государственные посты, работая визирем и консультантом султана. В то же время он находил время обучать студентов. Иногда философ подвергался клевете со стороны политических конкурентов и его бросали в тюрьму. Даже находясь в тюрьме, ибн Сина не прекращал заниматься наукой – так, значительная часть его знаменитого трактата «Шифа» («Исцеление») была написана им в тюрьме. В 57 лет ибн Сина испытывает серьезные проблемы с работой кишечника, и, не сумев вылечиться, умирает в 1037 г. в городе Хамадане, где и был похоронен.

Ибн Сина стал одним из самых крупных мыслителей своего времени; влияние его трудов сохраняется и по сей день. Он сумел разработать оригинальные

нальную философию и стал символом исламской перипатетической мысли, сумев найти новые и оригинальные пути для обогащения культуры мусульман античным наследием. В своих трудах он время от времени высказывает свои мысли о тех или иных проблемах, тщательно разъясняет термины, аккуратно их использует и гармонично связывает в общую систему.

Самыми известными книгами философа являются «Китаб аш-Шифа'» («Книга об исцелении», научная и философская энциклопедия в 10-ти томах), «Китаб ан-Наджат» («Трактат о спасении», сокращенная версия «аш-Шифа»), «Аль-и'шарат уа ат-танбихат» («Указания и напоминания»), «Аль-канун фи ат-тыбб» («Закон медицины»), «Аль-хикмат аль-машрикият» («Мудрость иллю-минизма»). Можно отметить, что труды философа делятся на две части – книги ибн Сины как перипатетика (это, прежде всего, «аш-Шифа» и «ан-Наджат») и ибн Сины как суфия и первого основателя исламской гностической школы иллюминизма (трактат «Аль-хикмат аль-машрикият», философский роман «Хайй бен Йаказан», рассказ о Сальмане и Абсале).

Измерение «Каялма». *Онтология* ибн Сины, как и у аль-Фараби, опирается на теорию «судур» («проистечение, выход, эманация»). Согласно этой теории, от Бога происходит только «первый ум», ибо от Бога, обладающего абсолютной единственностью, может произойти только то, что обладает единственностью и не имеет частей. Однако сущность «первого ума», хоть и опирается на принцип единственности, не едина абсолютно. Ибо, хоть он и является с точки зрения связи с Богом тем, существование чего абсолютно, с точки зрения его самого он есть тот, бытие которого лишь вероятно, т.е. теоретически он может и отсутствовать. Уже из-за этого в сущности «первого ума» проявляется множественность. Из этой его сущности появляется другой ум, который, осознав себя, по форме стал душой («нафс»), а по своей материальной сути – материальным телом в виде небесного свода («фаляк»). Точно так же появляется и второй ум, из него – третий, и т.д., равно как по мере осознания умами самих себя появляются все новые души и материальные тела. Умы продолжают «происходить» друг от друга, пока не порождают последний ум – «аль-'акль аль-фа'аль» («деятельный ум»). Исламские философы, как мы уже отмечали, стремились приблизить античную философию к постулатам исламской веры, и потому называли этот Ум архангелом Джабраилем (мир ему!) или, подчеркивая его способность придавать элементам материи определенный облик, «уахиб ас-суар» («дарующий форму»). Однако «теория эманации» вызвала среди мусульман той эпохи немало споров. Да, согласно «эманации», Бог Един и поддерживает связь с сотворенным миром посредством происходящих от Него умов. Однако как в этом случае объяснить разницу между умами и самим Богом, и до какой степени умы обладают самостоятельным от Бога существованием? В качестве ответа на этот вопрос

ибн Сина занимался разработкой четкого разграничения между понятиями «чтойность» и «бытие». Чтойность Бога и Его бытие, учил философ, есть одно и то же. Другими словами, «чтойность» Бога и его бытие не являются двумя разными элементами, но едины и неделимы.

Следовательно, все другие вещи, произойдя от Бога, будут так или иначе делимы на части, иначе говоря, по отношению к Богу не будут неделимыми в абсолютном виде, и включают в себя две разные части – бытие и чтойность. Таким образом, только бытие Бога приобретает абсолютный смысл, все иное существует лишь некоторое время, является одной из многих вероятностей, и, «черпая» свое бытие из бытия Бога, полностью зависит от Него. Именно из-за этого единства бытия Бога и Его «махията чтойности» невозможно объяснить в плане рода, вида или какого-либо подобия; Его существование самоочевидно, и Он сам является доказательством существования всех вещей. Объяснить Его суть невозможно; напротив, это суть вещей можно объяснить исключительно с помощью Его существования.

Значит, вместо того, чтобы сказать, что «раз существуют вещи и создания, то, значит, существует Бог», будет более правильным сказать «Бог есть, и Его отсутствие порождает противоречие. Отсутствие же вещей и созданий никакого противоречия не порождает». Тем не менее, и мир, и вещи существуют. В этом случае мир, по своей сущности являясь лишь тем, существование чего возможно, исключительно благодаря абсолютному существованию Бога также приобрел свойство абсолютности. Сама же по себе любая вещь обречена на абсолютное небытие. Форма без материи, материя без формы – все они обречены на то, чтобы не быть. Даже соединяясь вместе, они обречены. То же, чтобы материя соединилась с формой и образовала единое целое, зависит от бытия Бога и «деятельного ума». Поэтому ибн Сина рассматривает как по-настоящему независимое бытие только бытие Бога, все же другие создания по сравнению с Ним становятся едва ли не акциденциями. Бытие не есть то, что, подобно материи и форме, играет роль при создании вещей. Однако бытие вполне может быть названо и неким божественным действием, направленным по отношению к материи и форме. В этом понимании бытие уже не будет одной из многочисленных и обычных акциденций вещей. Напротив, бытие тогда будет означать неизбежную, необходимую связь Бога со Своими созданиями.

С точки зрения философа, чтойности всех вещей, еще до того, как принять ту или иную форму в реальном мире, уже существуют для Бога и находятся в «деятельном уме» как проявлении имени Аллаха «аль-‘Алим» («Знающий»). Затем чтойности оказываются в предметах реального мира, затем – в нашем сознании. Чтойности не находятся в физическом мире, скорее, имеет место их проявление в мире физическом как проявление тех или

иных физических свойств объектов материи. Чтойность имеет два онтологического типа. Первый тип способен проявлять активность и творить вещи (это находит отражение в факте существования Бога и «деятельного ума» как Его проявления в мире материальности), второй же существует в человеческом сознании и приписывается нами отдельным предметам физического мира, он – «так-лиди» («способный только подражать»).

Но чтойность сама по себе не является частичной или общей. И частичность, и общность, приписываемые чтойности, имеют место внутри нашего сознания как акциденции.

Таким образом, бытие не является чем-то дополнительным по отношению к существующим вещам, скорее, оно есть нечто, что дополняет чтойность. Материя может содержать в себе принцип множественности форм или сущностей, но она никогда не может считаться принципом, основой или источником бытия для отдельных физических предметов. Единственным принципом бытия любой вещи может быть только Бог. Только Он придает материи бытие. Материя же лишь выступающая в качестве посредника и являющаяся лишь внешней причина, придающая вещам атрибуты множественности.

Между умом, душой и телом, по мнению Абу Али, существует следующая связь: опосредованной причиной движения являются творимые Богом «Умы», души же есть некое средство контакта Божественного Бытия с материей. Благодаря душе – «нафсу», умы получают возможность перевести свою потенциальную силу в актуальную, и они делают это, подчиняясь принципу *любви* («'ишк»). Каждая вещь во Вселенной, обладающая движением, обладает желанием и даже страстью перевести свои потенциальные силы в активное состояние и достичь тем самым той или иной доли совершенства. Это стремление к совершенству есть дар божественной мудрости и заложен в самой натуре всех, даже неживых, вещей. Ярким проявлением этой «естественной» страсти является союз материи с формой. В этом подходе главным объектом любви вещей и умов и единственной причиной их движения выступает, конечно же, Бог как воплощение Доброты и окончательного Совершенства. Все виды любви и привязанности в итоге «растворяются» во всеобъемлющей любви Бога к своим созданиям.

Бог знает все вещи, «произошедшие» от Него. Действительно, как отмечал аль-Фараби, Бог знает, прежде всего, Себя, но это не мешает Ему как данность Его атрибута «Создатель всех вещей» знать то, что не является Им – в этом отношении ибн Сина значительно отличается от Аристотеля и аль-Фараби, говоривших о том, что Бог знает только самые общие принципы и не знает частных моментов в сотворенных Им вещах. Между созданием мира и знанием Бога существует важная связь, отмечает философ. Создание

мира есть созерцание Богом Собственных Действий, или, как выражаются некоторые исламские философы, «переливов света божественного разума, источник которого Сам Бог». Он знает и общие, и частные сведения, связанные с Его созданиями (Ибн Сина даже приводит аят из Корана в качестве подтверждения этого высказывания: «...И нет ни в небесах, ни на земле ни меньше и не больше веса одной былинки, что от Него бы схоронилось, о чем не значилось бы в Ясной Книге Господних уложений» (Св. Коран, 34:3), однако, считает философ, он знает эти частности в целом, как обладатель некоего «вселенского», «универсального» ума, рассматривающего все вещи во всей их совокупности.

Важно отметить отношение ибн Сины к проблеме *пророчества* («*нубу-уа*»). Как мы отметили, аль-Фараби расценивает пророков (мир им!) и философов на одном уровне; более того, в то время как философы выступают избранными и учеными людьми, пророки для него скорее есть те, кто пытаются донести высокие философские истины до широких людских масс, используя понятные им символы и ясные сравнения. Ибн Сина же настаивает на том, что пророки выше любого ученого – ибо они являются обладателями особой божественной силы. Пророки обладают силой интуитивного мышления, благодаря которой они могут достигать связи с «деятельным умом». Это сила – дар от Бога и Его откровение («вахий»), которое Он дарует тому, кому пожелает. Порой оно приходит посредством каких-то материальных предметов – например, небесного свода («фаляк»), либо непосредственно от «деятельного ума». В философии Ибн Сины, таким образом, над обычным человеческим разумом существует иной, божественный разум, который развивает человеческий, возвышая его до некоторой степени собственного внутреннего совершенства, или, выражаясь в духе ибн аль-Араби, до какой-то меры, делая его самим собой.

Пророки, отмечает философ, не получая какого-либо образования, могут решать самые сложные проблемы людей. В отличие от обычных людей, которые не способны понять события во всей их целостности, благодаря высочайшей чувственно-интуитивной связи с «деятельным умом», пророки получают сведения о сути вещей и будущем, словно исследуя их с огромного расстояния. В результате они сообщают сведения, являющиеся в высшей степени разумными и правильными, что немедленно или по прошествии времени признается большинством интеллектуально развитых людей; кроме того, полностью подчиняясь воле божественного «деятельного Ума», они не несут и малейшей доли высокомерия или надменности, достигая совершенства и в этическом аспекте.

Так как ибн Сина рассматривал «деятельный ум» как архангела Джибрила (мир ему!), то Пророк (с.а.с.) в представлении ибн Сины с точки зрения

своей пророческой миссии словно «сливается» с «деятельным умом» Джабраилом и становится его телесным воплощением на Земле. Но как человек, обладающий материальным бытием, он не может абсолютно полностью «слиться» с «деятельным Умом» – ибо природы телесного и божественного слишком разнятся, чтобы стать идентичными.

Миссией пророков является донесение до людей сведений высшего, божественного порядка и оказание на них позитивного влияния. Пророк должен обладать сильным и развитым воображением, быть способным не только стать духовным, но и политическим лидером общества и суметь заложить для них основы высокой цивилизации.

Речь пророка, тем не менее, состоит из различных аллегорий и символов и потому, чтобы понять высочайшие смыслы, скрывающиеся под ними, эта речь должна быть подвергнута определенному толкованию («та'уиль»). Подобные образы – неотъемлемость религии, ибо ее цель лежит в обеспечении людей конкретной моделью поведения и воспитании в них высоких моральных качеств, что невозможно сделать с использованием абстрактного философского мышления.

Стало быть, *цель пророка* – принести «шариат» как идеальную социально-политическую систему общества и стать прекрасным государственным деятелем; то есть, в действительности, эта высокая миссия стать идеальным правителем и принести идеальный закон принадлежит только пророкам. Религия необходима, ибо человеческие устремления подвержены воздействию различного рода капризам и мимолетным желаниям и не всегда могут следовать требованиям рациональности. Шариат приводит людей к добродетели, стремится каждую секунду жизни человека напоминать ему о Боге и раскрывает в нем скрытый духовный потенциал – до той поры, пока он не придет в состояние осознавать высокие божественные смыслы Корана и Сунны. Шариат никогда и ни для кого не теряет свою актуальность; тем не менее, именно логически выверенное понимание священных текстов приводит к наиболее совершенному пониманию их смысла, делая из Шариата некую «лестницу», поднимающую человека к Богу. Потому не следовать Шариату, по ибн Сине, есть действие, прежде всего, неразумное. Здесь, если мы сравним Ибн Сину и аль-Фараби, то увидим, что первый уделяет пророчеству как философской проблеме большее внимание; пророки для него есть единственное и необходимое средство для того, чтобы общество могло достигнуть счастья. Шариат, принесенный пророками, преследует целью упорядочение социальной, духовной и нравственной сторон жизни людей, развивая в них подлинную человечность.

В соответствии с традицией средневековой исламской философии, ибн Сина указывает, что люди делятся на две группы – «избранные» («хауасс»),

представленные пророками и философами, и «*простые*» («'ауамм»), представленные обычным народом. «Избранные» в понимании высоких истин используют «бурхан» – метод философского доказательства, простые же люди могут что-то понять только при помощи символов и поучительных примеров. «Бурхан» есть то, что доводит человека до уровня несомненного («йакини») знания; более того, знание действительно может быть знанием только при условии обладания несомненной безошибочностью.

Итак, в проблеме пророчества ибн Сина в целом признавал превосходство пророков над философами, однако считал, что правильное само по себе философское знание доступно только для избранных людей. В обществе существуют разные группы, каждая из которых понимает единую Истину на своем уровне развития разума, чувств и нравственности.

Тем не менее, ибн Сина отмечал, что последний пророк – исламский пророк Мухаммад (а.с.с.) – пришел с особым, всеобъемлющим знанием, которое сможет понять и оценить все человечество без исключения. Именно в его религии те истины, к которым может взойти философский разум, отрешившись от материи и ведя непрерывные исследования мира внутри него самого и мира вокруг. Иногда «Главный Шейх» проводит сопоставление религиозных терминов и философских, приходя к выводу о том, что между ними не существует существенной разницы. Например, для него нет большой разницы между ангелами и небесными сводами, философское познание человеком своего собственного «Я» и затем признание существования «Я» Божественного он называет «демонстрацией аятов Аллаха в душах людей и вокруг» – понятие, происходящее из следующего аята: «Мы покажем им Наши аяты вокруг и в них самих, пока они не удостоверятся, что Он – Истина. И неужели им не достаточно того, что Господь твой – свидетель всему сущему?» (41:53), а употребляемое в Коране слово «тасвият» («разровнять, уровнять, привести в надлежащий вид»), он расценивает как придание душе ее натуры; тех же, кто достиг совершенства в теоретическом мышлении и применении его плодов на практике, он называет религиозным термином «вели» («друг Бога»). Философское познание Бога для него становится тем, что в Шариате обозначают как «'ибадат» (поклонение Богу) и т.д. Сура «аль-И'хлас» (Скажи: «Он Аллах – Един. Аллах – Вечен, Только Он есть Тот, в Котором все до бесконечности будут нуждаться. Не Он родил и не был рожден. И никто не может равняться с Ним») для него становится своеобразной квинтэссенцией всех возможных метафизических размышлений о Боге. Никакая метафизика, по его мнению, не будет способна превзойти суть тех высоких и стройных смыслов, что заложены в этой суре, считает он. Более того, ибн Сина отмечает, что и теоретические, и практические составляющие философии были изначально заимствованы людьми из религии, в которой они указываются в обобщенном или символическом виде.

Важно также указать отношение ибн Сины к *проблеме загробной жизни*. По мнению мыслителя, тело человека есть лишь средство для его духа и потому не следует принимать исчезновение тела за причину исчезновения духа. К тому же, с точки зрения своей природы, дух («нафс») не подвержен разрушению, ибо любая подверженная разрушению вещь несет в себе два принципа: подверженность разрушению как живое существо и подверженность разрушению как некий обладатель силы/потенции. Дух же есть простая, чистая субстанция и потому не может претерпеть разрушение. Поэтому, несмотря на разрушение тела, дух не претерпевает никаких изменений и продолжает существовать после разложения тела. Чтобы человек мог понять независимость своего духа от тела, Абу Али приводит не традиционный абстрактно-философский, но практический метод объяснения этой сложной темы (впоследствии этот метод был заимствован у него Р.Декартом в его знаменитой фразе «я думаю, значит, я существую»): можно представить себе следующую картину: если человек, находясь в некоем совершенно пустом пространстве в позиции, при которой его конечности не соприкасаются с каким-либо предметом и друг с другом (до той степени, что даже два пальца не касаются друг друга), все еще замечает собственное существование, то его ощущение собственного бытия, «Я», и есть дух. Этот пример показывает, что дух существует и независим от тела.

Известно, что ибн Сина выступил с *критикой учения метемпсихоза*, или реинкарнации. Как известно, еще Пифагор и Плотин верили в то, что одна и та же душа может переселяться в тела растительного или животного происхождения. Аристотель и многие другие философы выступали с критикой этой идеи; в частности, Аристотель в своем трактате «О душе» доказывал, что является ошибочным говорить о возможности существования духа независимо от тела.

Ибн Сина в своих книгах «аш-Шифа» и «ан-Наджат» также проводит критику метемпсихоза – иногда повторяя метод Аристотеля, иногда используя свой собственный. Как и Аристотель, ибн Сина говорит об определенном родстве души и тела, и указывает, что оно не возникло случайно. Если существует тело, то оно должно обладать особой, ему свойственной душой. Нет тел, которые бы «желали» дух или не «желали», ибо каждое тело должно обладать своим духом, так как разные виды, относящиеся к роду тех или иных существ, не обладают полной идентичностью в том, что касается чуждостей, их составляющих. Поэтому каждое тело чувствует потребность в отдельном духе и не нуждается в духе других вещей или в духе других видов своего рода. Стало быть, метемпсихоза нет. Ибн Сина же говорит следующее: «Если представить себе дух, способный переселяться во множество других тел, «желающих» его и каким-то образом установивших с ним некую связь, то

в этом случае нам придется допустить существование двух духов в одном и том же теле. Кроме того, как уже было сказано ранее, связь между духом и телом не состоит в скрытном пребывании духа в теле, но представляет собой ощущение духом тела и подчинение тела воздействию духа, т.е. дух *управляет* телом. Каждое живое создание чувствует, что обладает духом, управляющим и контролирующим его. Если у живого существа есть какой-то другой дух, о существовании которого он даже не подозревает, то каким образом этот дух не будет воздействовать на это существо? Такой дух, стало быть, никак не ощущаем живым существом и никак не воздействует на тело. Однако дух, как мы знаем, поддерживает связь с телом совсем иным образом – управляет им».

В *проблеме делимости / неделимости атомов*, которая тогда занимала философов, ибн Сина занимает яркую антиатомистскую позицию. И идеи Демокрита, и размышления Анаксагора на этот счет расцениваются им как недоказуемые. Если бы, как указывал Демокрит, тела состояли из неделимых частиц, то эти атомы либо соприкасались бы с соседними, неделимыми атомами (в случае чего они не могут быть неделимы), либо находились бы с другими атомами в состоянии постоянного смешения, из-за чего не смогут существовать тела более крупные, чем они сами. Теория же Анаксагора о гомемериях (однородных частичках, из которых состоят все тела) подразумевает невозможность совершения телами какого-либо движения.

Ибн Сина занимался многими науками своего времени; поэтому весьма естественно, что он обладал собственным и весьма глубоким взглядом на *философию медицины*. Конечно, во многом он был сформирован его философскими предпочтениями, и его понимание науки базировалось, прежде всего, на ее теоретическом осмыслении и не было связано с технико-прикладными аспектами. Так, для ибн Сины болезнь в своем наиболее общем понимании есть нарушение в теле естественного баланса, существование которого мы воспринимаем разумом. Лечение же есть восстановление этого баланса. Как и предыдущие философы, ибн Сина говорит о наличии в любом живом организме фундаментальных естественных атрибутов, таких как сухость, влажность, теплота и холод, пребывающих в состоянии гармоничного взаимодействия между собой. Когда эта гармония нарушается таким образом, что один из атрибутов подавляет другой, возникает болезнь. Если врач это хорошо себе уяснит, то он сможет назначить эффективное лечение – будет советовать тому, в организме которого есть избыток холода, разогреться, и наоборот. Для ибн Сины *настоящий врач или ученый*, таким образом, есть тот, кто может мыслить обобщенно и теоретически, т.е. философствовать, а не тот, кто услышал о той или иной теории и потом слепо претворил ее на практике. То есть если врач умеет систематично и теоретико-философски рассуждать

о тех или иных проблемах медицины, он считается истинным врачом, даже если никогда не врачевал на практике! Наука в понимании философа, в том числе и медицинская (как он указал в книге «аль-Канун фи ат-тыбб» («Канон врачебной науки»)) есть, прежде всего, умение строить теории и систематически использовать разум. Возможно, здесь на ибн Сину оказала влияние античная культура, рассматривавшая практические аспекты медицины (проведение операций и т.д.) менее достойным занятием, чем философские рассуждения о ней.

Можно сказать, что для ибн Сины в науке было важным «качество» (метафизическая суть вещей), а не «количество» (физические характеристики и опытные данные). Поэтому для него «чистая» математика важна только для математики, но не для других наук. По этой причине ибн Сина математике или астрономии не уделял того внимания, которое он уделял другим наукам. Несмотря на это, ибн Сина все же не игнорировал прикладную сторону науки полностью – ведь нам известно, что он занимался прикладной медициной.

Измерение «Фикха». В трактате «Сиясат» (ар. «организация») «Аш-шейх ар-Раи'с» («Главный мудрец») затрагивает целый ряд вопросов, связанных с *философией общества*. По нему, люди должны отличаться друг от друга по своим способностям и возможностям; невозможно говорить о взаимопомощи между людьми, если они будут равны друг другу. Так, если бы они все были равны друг другу по богатству, то никто не стал бы оказывать друг другу услуг и профессии престаили бы существовать; если бы они были равны друг другу по бедности, то нужда и лишения погубили бы всю человеческую цивилизацию; наконец, если бы все они обладали равной долей богатства, они бы погибли, вступив с друг другом в безжалостную конкуренцию, ибо для мыслителя – в противовес тому акценту, что делает Ислам на возвышенной природе человека – «тахасуд» (ар. «взаимная зависть») есть суть человеческих душ. Любые отношения, возникающие в результате социальных различий, дабы принести пользу, нуждаются в продуманной организации – «сиясат». Одновременно, любой человек нуждается в пропитании (ар. «кут»), часть которого он должен запасать; посему необходим надежный спутник жизни, который будет охранять запасы – жена. Также она необходима для продолжения рода и наличия тех, кто будет заботиться о человеке во время старости (т.е. детей).

В отличие от аль-Фараби, в своих социальных воззрениях ибн Сина исходил из того, что человек, дабы овладеть мастерством социальной организации, сначала должен научиться организовывать свои собственные действия, и если он «научился управлять ими, то может с легкостью управлять любым государством». Однако этого нельзя добиться до той поры, пока человек не осознает, что его «нафс» («эго») всегда влечет его к совершению зла, и что

его лучший советчик в делах «самоорганизации» – разум. Однако это знание трудно получить, ибо «эго» имеет свойство «маскироваться», внешне подчиняясь разуму, однако при всяком удобном случае показывая свой истинный характер и требуя удовлетворения капризов. Поэтому у человека должен быть искренний друг, что станет для него чем-то вроде зеркала и будет показывать ему отрицательные черты характера отрицательными, а позитивные – позитивными.

Однако правителям будет очень трудно найти таких советчиков, так как приближенные к ним люди будут скорее заискивать перед ними, чем давать советы, в которых указываются их недостатки, ибо «такой совет может причинить боль, подобную боли огня» и навлечь на советчика гнев правителя.

Тот, кто желает знать себя, пусть познает других людей, ибо еще Пророк (с.а.с.) говорил, что все люди «равны, подобно тому, как равны зубья одной расчески»; нужно подражать достоинствам людей и стремиться избавляться от недостатков, которые мы с ними разделяем. При этом человек может либо поощрять свой «нафс», когда тот подчиняется разуму, либо наказывать его, лишая его какого-либо удовольствия в случае неповиновения. Таким образом, для ибн Сины не материальный фактор является решающим в построении идеального общества, но этический.

Если человек освоил управление самим собой, то он может заняться *организацией своего пропитания*. Если оно не гарантировано ему наследством, то он должен его заработать (ар. «касб»). Заработать же пропитание можно либо посредством торговли, либо ремеслом. Часть заработка надлежит запасать, часть надлежит раздавать – в разумных размерах – тем беднякам, которые, несмотря на свое тяжелое положение, скрывают свою бедность. Не менее важным будет и то, как человек организует свои отношения с женой. Жена мужчины должна быть разумной, религиозной, скромной, сообразительной, любвеобильной, детородной, следящей за своей речью, степенной в общении с другими людьми, всегда готовой услужить своему мужу, «способной из малого сделать многое» и умеющей поднимать настроение своего мужа. Муж должен обладать тремя чертами характера, необходимыми для успешного «управления» делами жены: 1) величием, внушающим ей почтительный страх; 2) благородством, выражающимся в том, что он будет покупать ей хорошую одежду, хранить от контактов с недостойными людьми и не вызывать ее ревности; 3) умением занимать ее полезными делами.

Говорит «Аш-шейх Ар-ра'ис» и о том, как надлежит *воспитывать ребенка*. Ему надлежит дать хорошее имя, позаботиться о том, чтобы его кормили хорошим молоком. Заниматься воспитанием ребенка надлежит с грудного возраста, дабы не быть неприятно удивленным его дурным поведением в более позднем возрасте. Необходимо использовать такие методики, как по-

ощрение, устрашение, уменьшение или увеличение внимания к ребенку, похвалу, порицание и даже – в случае необходимости – легкое рукоприкладство. Как только ребенок научится читать, его надлежит обучить Корану и основам религии, поэзии, особенно тем стихам, в которых призывают к совершению добра по отношению к родителям, сверстникам и трепетному отношению к гостям.

Важно также обратить внимание на *качества воспитателя*: во-первых, он должен быть религиозным и интеллектуально развитым человеком, степенным и спокойным, серьезным, осведомленным в психологии, оптимистичным и хорошо знающим правила общественной жизни. Также рядом с ребенком должны быть другие дети с хорошим характером – здоровая конкуренция между ними позволит подстегнуть их интерес к учебе. После изучения основ религии и языка ребенка или, скорее, молодого человека надлежит обучить специальности, соответствующей его способностям и склонностям; при этом воспитатель должен изучить «характер молодого человека и все его способности... и, исходя из этого, выбрать ему ту или иную специальность».

Как только молодой человек овладеет надлежащим уровнем знаний, ему надлежит начать по ней работать и зарабатывать деньги, ибо так он будет радоваться заработку и еще лучше изучит свою профессию; тем самым он научится полагаться на свои силы, а не на деньги родителей. В этот момент целесообразно будет также «женить его и позволить жить самостоятельно». Таким образом, ибн Сина в своей философии образования подчеркивает важность как можно более раннего воспитания ребенка и – после развития в нем нравственных ценностей и передачи соответствующих профессиональных навыков – формирования в нем чувства независимости от родителей.

Измерение «Суфизма». Ибн Сина был типичным *представителем т.н. «интеллектуального суфизма»*. Идеи о вечности души, о ее связи с «деятельным умом», о необходимости очищения души от влияния материи, тщательность в соблюдении обязательных мусульманских молитв, советы о необходимости посещения людей, очистившихся от потакания плотским желаниям и уподобившихся «деятельному уму» – все это не могло не привести мыслителя к глубоким размышлениям на темы, затрагиваемые наукой «Суфизма». В трактате «Рисалят аль-‘ишк» ибн Сина отмечает, что Абсолютное Добро проявляет Себя перед всеми сотворенными созданиями и «соединяется» (ар. «иттисаль») с ними сообразно способности каждой вещи. Степень наивысшего «единения» Абсолюта с тварными вещами есть человек-суфий. В трактате «Аль-и’шарат уа ат-танбихат» философ рассуждает о счастье и указывает, что оно есть нечто достигаемое в процессе гнозиса и являет собой высокое интеллектуальное наслаждение; наивысшим же счастьем является познание Абсолютного Добра. Однако материя препятствует достижению

этого счастья, и потому самым счастливым человеком можно считать того, кто сумел освободиться от пут материальной зависимости и перестал обращать внимания даже на свое тело. Такой человек обретает способность возвышаться над всей Вселенной и становится страстным влюбленным (ар. «'ашык») в Абсолютное Добро.

Метафорически он достигает «единения» с Ним благодаря раскрытию потаенных аспектов бытия («кашф») и способности созерцать божественную деятельность глазами разума и сердца (ар. «мушахадат»). Это и есть «положение истинного гностика» (ар. «макам аль-'ариф»). Суфий в понимании ибн Сины есть тот, кто обладает связью с «высочайшим сномом» (ар. «аль-маля' аль-'аля», т.е. ангелами) и постоянно размышляет о метафизических первопричинах Вселенной. Благодаря этому у человека развивается интуиция и он обретает способность переноситься из физического мира в мир ангелов, покров материальных законов спадает с его глаз, а «истины бытия начинают сверкать в сердце подобно тому, как сверкает Солнце над чистой водой».

Ибн Сина перечисляет *духовные степени суфиев*, начиная от категории «аскетов» (ар. «захид»), отказавшихся от мирских наслаждений, «усердно молящихся» (ар. «'абид»), привыкших совершать благодеяния, и заканчивая группой «знатоков» (ар. «'ариф»), мысленно перенесшихся в мир господства Божественной Силы (ар. «джабарут») и делающих все, чтобы поддержать сияние Истины в собственных сердцах – улыбающихся людям, приветливых и услужливых, смелых, щедрых, волевых. Этими действиями они намерены поддержать сияние Истины внутри себя до той поры, пока не обретут положение как бы «достижения» (ар. «усуль») Всевышнего Создателя. Но это «достижение» уже не может быть описано философскими терминами, ибо оно – «*душевное состояние*», понять которое смогут только мастера «мушахадат».

Кем является настоящий «суфий» для ибн Сины? Это – человек, ищущий метафизическое знание, плененный красотой мира божественности, ищущий вечного счастья. Причем под счастьем он подразумевает достижение страстной любви ко Всевышнему, далекой от страха перед Адом или желания войти в райские сады. «Он счастлив *Истиной* и всеми вещами, посредством которых он созерцает Истину... Он полон радости и ликования, подобно тому, как ликует возлюбленный, достигший предмета своей любви... Он свободен от страха перед смертью... Экстатические же переживания суфиев есть ни что иное, как ознакомление с миром божественного. Философ утверждал, что он также достиг степени созерцания потаенных божественных истин, но не благодаря умерщвлению плоти, а развитием своих интеллектуальных способностей. Что касается т.н. «единения с Богом» («и'ттихад») или «абсолютного исчезновения» в Божественном Бытии («аль-фана' аль-махд»), то он не признавал ценность таких явлений, называя себя «и'щраки» («иллю-

минатом», т.е. сторонником интеллектуального гнозиса, ведущего к духовному озарению), а не «хулюли» («признающим инкарнацию Бога в физические предметы»).

Ибн Сина призывал к практическому применению принципов высокой нравственности, любви к познанию, в частности, философскому, указывая, что обладающие знанием («'арифун») достигают наивысших ступеней вечного счастья. Те же ученые, что не сумели очистить себя от эгоизма и чрезмерной привязанности к плотским утехам, есть несчастные («а'шкия'»), что страдают от противоречивых устремлений собственного «естества» («нафс»), то влекущих их к высоким идеалам, то опускающих их на самые низкие, животные уровни бытия. Тем не менее, то наказание, что уготовлено для них в загробной жизни, очистит их и позволит стать достойными вечного блаженства, ибо обладание знанием и попытки применить его все же возвысили их душу. Есть и такие несчастные души, что обречены на вечное страдание в адских муках – это «несовершенные души» («ан-нуфус ан-накиسات»), которые знали о том, как добиться совершенства, но не сделали ничего, чтобы привести полученные знания в жизнь.

Те же, кто даже не признавал существования высоких истин бытия, будут испытывать еще большее страдание. Слабоумные же люди из-за того, что не знали, в чем заключается путь к совершенству и не могли, соответственно, возжелать его, будут спасены, так как их неспособность знать освободило их от ответственности перед Создателем.

Место в истории. Ибн Сина стал одним из крупнейших мыслителей как исламского мира, так и всей планеты. Достаточно упомянуть, что его медицинский трактат «Канон», переведенный на латынь, сохранял свой высокий авторитет в медицинских университетах Европы вплоть до конца 17-го в.; именно его трактаты были первыми переведены на латынь и открыли для европейцев путь к ознакомлению с трудами ибн Рушда и вообще с античным философским наследием. Он говорил о динамизме небесных тел, за века то опыта Э. Торричелли(1608–1647) в книге «Исцеление» указал на существование воздушного и водяного давления, первым в мире науки заговорил о возможности объяснить землетрясения наличием раскаленной материи в ядре Земли. Также можно упомянуть о том, что мыслитель за века до И.П. Павлова раскрыл суть «условного рефлекса», указал роль сновидений в удовлетворении тайных желаний человека намного раньше, чем это сделал знаменитый психиатр Зигмунд Фрейд (1856–1939). Он был отличным психологом. Как-то раз он лечил человека, возомнившего себя... короной! Бедняга посчитал своей онтологической обязанностью есть траву и жить в пастбище. Через некоторое время он совсем обессилел, и его привели к Авиценне. К тому моменту его сумасшествие дошло до такой степени, что он

стал требовать от окружающих того, чтобы они взяли нож и зарезали его так, как зарезают корову! Ибн Сина приказал связать больного и принести ему нож. Он поднес его к самому горлу несчастного, но вдруг в последний момент сказал: «Я бы зарезал тебе, но ты слишком худой. Наберись немного жира и мяса, вот тогда я и зарежу тебя!».

«А что мне для этого сделать?» – спросила «корова». «Есть да пить побольше, как это делают, скажем... люди!». Расставшись с философом, мужчина начал с удвоенной энергией есть человеческую пищу, в которую ибн Сина, конечно же, успевал подмешивать лекарство. Через некоторое время он выздоровел – и душевно, и физически. Авиценна навестил его через некоторое время и, заметив его располневшее тело, шутя, воскликнул: «Что же медлит с делом наша «корова», что так располнела!», на что бывший больной ответил, что излечился от своего недуга.

Он отнюдь не был простым комментатором Первого Учителя, но, как и аль-Фараби, попытался осуществить синтез античной рационалистической философии с постулатами исламской веры; при этом он не занимался слепым подражательством идей Второго Учителя, но часто высказывал мнения, противоречащие последнему и разъяснял то, что у того оставалось недосказанным или неясным.

Его трактаты отличались превосходным арабским языком, ясным и образным, легко и точно доносящим до читателей желаемый смысл.

Тем не менее, философия ибн Сины не всегда находила теплый прием у ученых «Каляма», так как, несмотря на отчаянные попытки ибн Сины «примирить» идеи Аристотеля и Платона с постулатами исламской веры, она все же оставалась под влиянием античного миропонимания. Так, в вопросе о воскрешении из мертвых ибн Сина скорее отстаивал идею о неразрушимости, и, следовательно, вечной жизни души, а не тела, чем признавал коранический постулат о телесном воскрешении из мертвых и воздаянии праведникам физическими наслаждениями в Раю и наказании нечестивых телесными мучениями в Аду. В том же, что касается вопроса об извечности / сотворенности мира, ибн Сина занял исключительно кораническую позицию, заявив, что субстанция Вселенной («зат аль-‘алям») является сотворенной («мухдас»), а не вечной, как это утверждал Аристотель. С другой стороны, именно ибн Сина впервые открыто указал, что «деятельный ум» есть ни что иное, как архангел Джабраил (мир ему!), и тем самым совершил еще один шаг вперед не только в процессе исламизации неоплатонической философии, но и разработки философских оснований суфизма – оснований, которыми было суждено воспользоваться всеми последующими исламскими мыслителями, в том числе, и аль-Газали.

Источники и литература:

1. Абдо аш-Шималий. Дирасат фи тарих аль-фальсафат аль-арабийят аль-ислямийат уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979 . – С. 343
2. Majid Fahri, s. 120.
3. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 93-94.
4. Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahıy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – S. 162.
5. Hasan Şahin, s. 95.
6. Hasan Şahin, s. 96.
7. Абдо Аш-Шималий. – С. 363.
8. Ali Bulaç, s. 166.
9. Ali Bulaç, s. 168.
10. Ибн Сина. ‘Уйун аль-хикмат. – Бейрут, 1980 . – С. 59-60.
11. Ибн Сина, Расай’ль. – Анкара: Х.З. Юлкен Йайыны, 1953. – Т. II. – С. 119-120.
12. Абдо Аш-Шималий. – С. 369.
13. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 208.
14. Majid Fahri, s. 125.
15. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 209.
16. Такое отношение к науке прямо противоречило философии науки, разработанной знаменитым современником философа, астрономом и математиком аль-Бируни, который считал, что наука, прежде всего, есть «количественный» феномен, опирающийся сначала на практику, опыты и наблюдения, а затем на описание их результатов математическим языком.
17. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 209.
18. Аш-Шималий. – С. 351.
19. Аш-Шималий. – С. 352.
20. Абдо Аш-Шимали. – С. 354.
21. Абдо Аш-Шимали. – С. 355.
22. Абдо Аш-Шимали. – С. 389.
23. Абдо аш-Шимали. – С. 388-390.
24. Аш-Шимали. – С. 394.
25. Баракат Мухаммад Мурад. Ибн Сина аль-файлусуф ат-таджриби уа аль-мухалиль ан-нафси аль-иклиникий // Журнал Хира. – Стамбул, 2007. – Июль-сентябрь.
26. Ali Bulaç, s. 170.
27. Ali Bulaç, s. 165.



5.1.3 АЛЬ-ГАЗАЛИ КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК ДРЕВНЕЙ ИСЛАМСКОЙ СУФИЙСКОЙ МЫСЛИ

Известный в средневековой Европе под именем Аль-газель, аль-Газали родился в 1059 г. недалеко от места, называемого Тус. В детстве аль-Газали рано теряет отца, который занимался обработкой пряжи (ар. «газль»; отсюда его прозвище «Газали» – «тот, кто обрабатывает пряжу»). Пред смертью отец завещает заниматься воспитанием мальчика и его брата Ахмада своему другу, придерживавшемуся суфийского мировоззрения. Очень скоро оставленное отцом наследство кончается, и мальчиков отдают на воспитание в мечеть. В Тусе аль-Газали получает первые уроки по «Фикху», затем отправляется в Джурджан. После пять лет получения религиозных знаний он возвращается обратно домой. По дороге на его караван нападают грабители; аль-Газали готов отдать им все, кроме его конспектов, сделанных им во время долгих лет учебы. «Единственной моей целью пребывания в Джурджане были вот эти знания, заключенные в конспектах!» – говорит аль-Газали. Тогда главарь разбойников возвращает их, при этом, усмехаясь, говоря юноше: «Вместо того, чтобы познать все эти вещи, ты оставил их на бумаге!». Для аль-Газали это событие стало определенным «напоминанием свыше»; в течение трех последующих лет он полностью заучивает конспекты наизусть.

В 1080 г., переехав в Нисабур, один из важных культурных центров того времени, аль-Газали познакомился с рядом известных исламских ученых, в частности, со знаменитым ученым «каляма» аль-Джуайни, прозванном Имамом аль-Харамейн. Долгое время он получает у него образование, став одним из лучших его учеников. Одновременно в Нисапуре он знакомится с шейхом Абу Али аль-Фармади, продолжателем традиции известнейшего суфия Абу аль-Касыма Ку-шайри. После смерти аль-Джуайни в 1085 г. аль-Газали переезжает в Багдад, где знакомится с визирем сельджукидов Низамом аль-Мульком, который был известен щедростью по отношению к ученым, и который назначает его начальником отдела «Калям» в учрежденном им университете «Низамие». Для правителя важно было поддержать молодого ученого, прежде всего, по той причине, что тот представлял суннитскую школу права и мог защитить государство от нападок со стороны шиитской пропаганды, искусно использовавшей философию для оправдания своих политических устремлений.

Преподавая в университете исламские науки около 300 ученикам, аль-Газали знакомится с перипатетической исламской философией и пишет свои знаменитые книги «Макасид аль-Фалясифат» («Цели философов») и «Тахафут аль-Фалясифат» («Сокрушение философов») и уже тогда добавляет к своему титулу «Имама Хорасана» звание «Имама Ирака». Когда аль-Газали,

внешне благополучному и известнейшему преподавателю авторитетной школы исполнилось 36 лет, он испытал глубокий душевный кризис, связанный с напряженным поиском знания о себе, мире и проблемах, существующих в нем.

Склонный к дотошному исследованию мира и критическому мышлению, он подвергает сомнению правоту своей точки зрения на цель и смысл своей жизни, сомневаясь в истинности. Ученый, обеспокоенный поиском цели жизни, обращается к Аллаху с просьбой даровать ему исцеление от душевного беспокойства. Наконец, он его находит в уединенном, аскетическом образе жизни. В 1095 г., снабдив свою семью всем необходимым, он оставляет и ее, и пост преподавателя (который он оставил своему брату Ахмаду), начиная вести аскетический образ жизни. Он путешествует в странах Сирии, посещает Иерусалим, Александрию, Каир, Мекку и Медину.

Ведя аскетический образ жизни, аль-Газали получает возможность как бы «со стороны» взглянуть на современное ему общество и начать вырабатывать методы и пути решения того социально-культурного кризиса, в которое угодило исламское общество начала XII в. Именно в этот период был написан его фундаментальный труд «И'хйа 'улум ад-дин» («Воскрешение религиозных наук»). В странах Леванты и в городе Иерусалиме он провел еще некоторое время, периодически давая уроки местному населению и составляя небольшие трактаты по просьбам окружающих.

Затем, после одиннадцати лет отсутствия, путешествие привело его в родной город Тус. Но через некоторое время, посоветовавшись с «группой духовных наставников» в лице крупных суфиев, в 499 г. он возобновляет преподавание в нисапурском университете. Худжат аль-Ислам стал говорить, что раньше преподавал науку о том, как заработать высокий социальный статус, и что теперь призывает к знанию, что заставляет отказываться от любых рангов. Это не продолжалось долго и через три года он опять возвращается к довольно уединенной жизни в родном городе Тус, где он сооружает келью для суфиев и медресе для учеников «Фикха». Продолжая давать уроки близким ученикам, составляя книги и сам получая уроки у духовных наставников, в 1111 г., в еще довольно молодом возрасте, он уходит из жизни. Несмотря на, казалось бы, преждевременную смерть он, как и ибн Сина, становится авторитетом во многих науках своего времени – начиная от «Фикха» и заканчивая астрономией. Благодаря своей ученой личности и тем усилиям, что он приложил во имя защиты оригинальной исламской мысли перед натиском античной философии, его заслуженно называют «Худжат аль-Ислам» («довод Ислама»).

Идеи его трактата «И'хйа 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о религии») оказали влияние на различные суфийские тарикаты – такие, например, как

«Шазилият» (Сев. Африка) и «Айдеруссият» (Йемен); оказали они влияние также и на крупного суфия Абд аль-Кадира аль-Гейляни. С той поры среди суфиев стало считаться, что знание надо получать аль-Газали, духовность – у аль-Гейляни, а эмоциональную возбужденность – Баязида аль-Бистами. Он также оказал значительное влияние на Фахруддина ар-Рази, Асируддина аль-Ахбари, Мухаммада бен Намавер аль-Хунджи, затем, в более поздний период, на Али ибн Омар аль-Катиби аль-Казвини, Кади Байзауи, Саадетдин аль-Тафтазани и Сайида Шерифа аль-Джурджани. В Европе влияние его трудов можно проследить в творчестве Фомы Аквинского и Раймонда Мартини, которые использовали идеи аль-Газали для критики некоторых представлений перипатетизма. Можно также отметить, что практически все мыслители Западной Европы Нового Времени так или иначе знали труды аль-Газали; около 50 западных мыслителей в разной степени глубины исследовали и использовали его идеи. Так, Августин Нифо 11 раз указывает на имя аль-Газали в своих книгах.

Аль-Газали оставил после себя более двух сотен книг по религиозным наукам, суфизму, этике, философии, астрономии и другим сферам знаний. Наиболее известными среди них являются «И'хйа 'улум ад-дин», «Мишкат аль-а'нвар» («Ниша света»), «Аль-мункиз мин ад-даляль» («Книга, избавляющая от заблуждений»), «Тахафут аль-фалясифат» («Крушение позиций философов»), «Макасид аль-фалясифат» («Цели философов»).

Измерение «Каляма». На протяжении всей жизни аль-Газали пытался разработать оригинальную исламскую систему мысли и провести с ее помощью критику чуждых Исламу интеллектуальных течений. Как и во всех других вопросах, *проблему эпистемологии* аль-Газали разрабатывает, прежде всего, с позиций мировоззрения и терминологии Корана и сунны Пророка (с.а.с.). Тем не менее, намеренно или нет, труды аль-Газали несут в себе отпечаток тех философских и теологических дебатов, что существовали в его эпоху и были так или иначе связаны с вхождением в исламский мир греческой философии и аристотелевской концепции логики. Потому можно сказать, что третьим, наряду с Кораном и Сунной, источником эпистемологии аль-Газали будет та философская традиция, что имела место в его время.

С точки зрения абу аль-Хамида, проверенная субъективным или объективным путем, признанная религией и далекая от каких-либо сомнений информация есть *знание*. В этом случае, будь это знание произведением человека и его интеллектуальных сил («касби» – приобретенное человеческой деятельностью), будь оно религиозным («вахби» – дарованное свыше), это будут данные, которые принимает сила воображения, присущая человеческому разуму.

Он дает следующее определение знанию: «Знай, о, читатель, что знание есть абстрактное и не связанное с материей представление человеческого

духа в сложно-композиционном или упрощенно-расчлененном виде истины вещей и видов вещей, качеств вещей, количеств вещей и их сущностей». То, что является знанием об объекте, есть образ, запечатлеваемый в человеческом разуме или памяти. Таким образом, восприятие разумом истины вещей есть некое абстрагирование, но абстрагирование особое, корреспондирующее с истинами вещей. Но как можно убедиться в таком соответствии? Когда аль-Газали стал задаваться этим вопросом, он испытал, по собственному признанию, душевный кризис. Но так как его целью было найти достоверное знание и правильную методику постижения вещей, он сумел быстро избавиться от всех сомнений.

И все же, по философу, первым условием правильного знания является *сомнение*. Только благодаря сомнениям человек заново изучает уже познанную вещь и достигает в итоге категоричного знания о ней. Аль-Газали сделал вывод о том, что пока тот или иной факт не внушает человеку уверенности подобно уверенности в том, что два плюс два равняется четырем, его надлежит подвергать сомнению – вплоть до возникновения чувства уверенности. И вполне возможно, что Декарт заимствовал свой знаменитый принцип скептицизма именно у аль-Газали.

Аль-Газали подвергает сомнению даже данные пяти чувств человека:

«И опять скажем: глаза смотрят на звезды, и воспринимают их маленькими, как мелкие монеты. Тем не менее, геометрические доказательства показывают, что звезды по размерам превосходят землю. Подобные способы получения знаний связаны с данными органов чувств и опираются на них. Но те знания, которые мы получаем с помощью разума, категорически опровергают данные, полученные чувственным путем».

В этом случае нужно было бы довериться разуму, отмечает философ, но и его опровергает тот факт, что все мыслительные суждения базируются на основе данных, полученных чувствительным путем: «Как ты докажешь то, что ты можешь доверять данным разума после того, как ты потерял доверие к данным, полученным чувственным путем? «Ты же доверял мне, – сказал разум. – Потом ты сделал суждение, что мне можно не доверять и опроверг меня. Если бы ты не сделал это суждение, ты бы продолжал верить мне. Но кто знает, может быть, за способностью разума выносить суждения существует нечто еще, что может вынести положительное или отрицательное суждение об этой способности выносить суждение? То, что до сего момента это нечто никак не дало о себе знать, еще не означает, что его не существует». Для аль-Газали, в конечном итоге, истинным знанием выступает суждение совершенно беспристрастного и независимого от материи разума, тождественного со светом Аллаха, «что Он создает в сердцах Своих рабов».

В своем поиске категоричного знания аль-Газали также рассуждает о состояниях человеческого духа в процессе познания абсолютных истин: «Но

с тобой может приключиться состояние, отличающиеся от обычного бодрствования настолько, насколько отличается обычное бодрствование от состояния сна. Состояние твоего обычного бодрствования по сравнению с ним лишь напоминает сон. Если случиться это состояние, то ты с категоричностью удостоверись в том, что все, что ты воспринимал разумом, есть неправда. Это состояние, по всей вероятности, есть именно то самое состояние, на пребывание в котором претендуют суфии. Ибо они утверждают, что когда они удаляются от чувственно воспринимаемого мира и отрекаются от собственного материального «Я», то видят множество вещей, которые не соответствуют обычным данным разума. Вполне возможно, что это состояние похоже на смерть».

Суфии, по мнению аль-Газали, получают знания не путем философского рассуждения («а'куаль»), но благодаря «чувственным ощущениям и особым душевным состояниям» («а'хуаль»). Касаясь категоричного знания аль-Газали, мы уже отметили, что для материальных объектов достаточно провести эксперимент или воспользоваться разумом как инструментом теоретического познания истин вещей, дабы можно было убедиться в категоричной правильности знания. В плане метафизики дело обстоит сложнее – аль-Газализанимает позицию, схожую с таковой И. Канта и У.Гамильтона, продемонстрированную ими столетия позднее, и считает, что для получения категорически правильного знания о сфере метафизики ни опыта, ни разума не достаточно. Нужен другой орган – *сердце*. С помощью сердца человек «видит» вещи, которые он не постиг разумом, и такое знание уже нельзя знать, его можно только «видеть». Знание же, как и истину вещей, человек видит с помощью того, что Бог дарует сердцу «И'льхам» – «Вдохновение». Вот как он описывает состояние получения «И'льхама» после длительного периода сомнений в достоверности чувственно и мысленно познаваемых вещей, занявшего два месяца: «Это состояние продолжалось примерно два месяца и грызло меня изнутри. По языку моего состояния было ясно, что я стал софистом, но я никому ничего не говорил. Наконец, Аллах дал исцеление от этой моей болезни, и я вернулся в нормальное состояние. Знания, получаемые рациональным путем, стали казаться надежными и восприниматься с категоричностью, к ним появилось полное доверие. Мое спасение от софистики произошло не с помощью какого-либо доказательства, а с помощью того света, что поместил в моем сердце Аллах. Этот свет есть ключ к множеству знаний...

Моей целью, когда рассказываю эти события, является показать, что при исследовании необходимо быть серьезным и настойчивым настолько, чтобы подвергнуть сомнению и исследовать даже такие вещи, которые ясны и понятны настолько, что не предполагают никакого сомнения или изучения».

Какие же *шаги* предпринял аль-Газали для достижения категорического знания? Во-первых, человек как субъект познания должен знать свои возможности, по-другому – знать себя. Затем – уметь пользоваться критериями истинности, очевидными для всех людей, или, по крайней мере, для большинства из них. Если человек действительно знает себя, знает то, чему можно доверять и чему нельзя, если он использует правильные критерии, которые ни у кого не вызывают сомнений, то знание, получаемое человеком благодаря этим принципам, является правильным и категорическим; исходя из этих принципов, он может знать правильно.

С точки зрения философа, та вещь, относительно которой человек не может испытывать сомнений – его собственное существование. Но для аль-Газали этого недостаточно. После этого человеку еще нужно познать суть работы чувств, разума и сердца, служащих инструментами для получения информации; но они из-за своей ограниченной природы не способны все время давать правильную информацию и первоначально должны быть подвергнуты сомнению. Если в результате эксперимента (который может быть как внутренним, в сердце человека, так и внешним, в мире вещей) подтвердятся их правота, информация, полученная с их помощью, может быть принята как правильная.

После того, учит философ, как человек познал себя, для того, чтобы полученное им знание приобрело категоричность в глазах других и не осталось лишь субъективным, необходимо выяснить соответствие устанавливаемой истины тем знаниям, которые всеми принимаются за правильные без какого-либо изучения – «Дарурат» («признанные по необходимости (посылки)») или «Махсусат» («чувственно воспринимаемые (субстанции)»). Другим типом несомненных знаний выступают для аль-Газали знания религиозные. Именно так аль-Газали закладывает фундамент своей теории познания, которая состоит из очевидных для человека знаний и религиозных сведений божественного происхождения (Коран и Сунна).

Много место аль-Газали уделяет проблеме *эксперимента и чувства*. Если предметом познания выступает некий физический объект, то данные, полученные о нем разумом, должны быть применены непосредственно к самой вещи, дабы можно было выяснить соответствие рационально добытых истин сущности вещи.

Те, сведения, что будут получены в результате этого, есть правильные сведения. Как и Б.Паскаль, сказавший много позднее, что «Бог познается не разумом, а сердцем», аль-Газали отмечал, что если предмет исследования метафизический, то дело должно быть представлено сердцу человека, а знание должно осуществиться путем душевного эксперимента, т.е. глубоким внутренним чувством. Но необходимо отметить, что прежде чем человек смо-

жет использовать свое сердце как средство получения знаний, он сначала должен очистить его и избавить свой дух, играющий главную роль в процессе познания, от давления материального тела. Именно здесь «Суфизм» может сыграть главную роль. С точки зрения философа, те, дух которых сумел стать независимым от тела и которые сумели подняться до уровня видеть «глазом сердца», могут получать не только сведения о метафизическом мире, но и о физических предметах тоже. Объясняя этот феномен, Аль-Газали приводит интересную аллегорию «пруда» (ар. «хауд»), вода которого не застаивается благодаря подведенным к нему пяти каналам. Пруд – сознание человека; вода – его знания; каналы – данные органов чувств. Однако, говорит «Аргумент Ислама», если убрать «землю» (плотские желания) со дна «пруда», то там может открыться чистый подземный источник (возможность «считывать» информацию о метафизическом мире путем очищения души); тогда «вода в пруде» сможет обновляться и без помощи каналов, более того, «подземная вода» может быть даже более чистой, обильной и постоянной, чем «вода каналов». В конечном итоге, и физические, и метафизические явления с точки зрения коранической философии есть ни что иное, как Прекрасные Имена Аллаха, и потому могут и должны взаимно дополнять друг друга.

Немаловажным способом получения знаний для аль-Газали выступает такое загадочное для науки явление, как вещий сон. Обычные сны для него лишь повторение прожитых ранее событий, осуществление не осуществленных в реальности желаний и стремлений, и не несут в себе каких-либо смыслов, сообщений. Вещие же сны по своей сути есть ни что иное, как отражение в сердце божественной «аль-Ляух аль-Махфуз» – «Хранимой Скрижали», в которых отмечены все существующие события вплоть до конца дней. Она дает человеку истинные сведения, но из-за того, что чаще всего они передаются в виде неких символов, люди не могут их понять во всей ясности; здесь необходимо применить их толкование. Как мы уже отметили, существует также такое состояние, как «Яказат», когда человек видит сны в бодрствующем состоянии. В таких снах, или видениях, сведения передаются Богом человеку явно и понятно, без каких-либо символов; этот тот способ, с помощью которого пророки получали большинство божественных откровений; тем не менее, некоторые люди тоже могут – пусть лишь частично по сравнению с пророками – воспользоваться этим путем.

То есть для мыслителя сон есть необычное состояние, позволяющее, как и астрология, получать знания не путем разума, но иным, мистическим путем.

Интересно, что вещие сны есть тема многочисленных исследований современных психологов и психоаналитиков. Так, З.Фрейд, всю жизнь считавший вещие сны пустой выдумкой, перед смертью признался, что «...заявле-

ния старых философий о том, что с помощью снов можно увидеть будущее, справедливы и представляют собой весьма интересный феномен».

Также аль-Газали разрабатывает проблему *ценности знания*. Эта ценность анализируется им с трех сторон: ценность знания как истины, как выгоды и как этического фактора. С точки зрения аль-Газали, категорическое знание должно отражать для нас Истину бытия. Существуют два критерия истинности знания: во-первых, отсутствие противоречия знания той части религиозных текстов, что абсолютно ясны для каждого, во-вторых, оно должно быть объективным. Только то знание, что удовлетворяет обоим критериям, может обладать ценностью быть Истиной; в противном случае это знание будет не более, чем субъективным убеждением.

Что касается выгоды, то знание должно быть полезным либо для материальной жизни человека, либо для духовной. Если же нет ни того, ни этого, то, как считает аль-Газали, такие знания не являются достойными внимания. Для мыслителя любое знание должно воспитывать человека; любое знание, не помогающее нравственному совершенствованию человека, несет вред и для общества, и для индивида.

Также аль-Газали говорит о различных сферах наук. В целом, у наук, именующихся рациональными – таких, как математика, астрономия, физика и др., нет сторон, которые были бы негативны или противоречили бы религии. Однако те, кто не владеют достаточной степенью познания этих наук или неправильно понимают некоторые идеи, содержащиеся в них, могут впасть в сомнения и получить вред. Точно так же те персоны, что прославились благодаря вкладу в эти науки – если занимаются ими с дурными намерениями – могут использовать свое знание во вред людям. Всем изучающим эти науки необходимо обратить внимание именно на это – считает ученый.

Следующие предложения как нельзя лучше передают научный склад ума аль-Газали, служащий примером уравновешенности и объективности идеального мусульманина: «Я осознал до глубины души то, что тот, кто не знает досконально ту или иную науку, не сможет до конца убедиться в ее ошибочности. (Для этого) он должен настолько хорошо ее знать, что должен сравняться по знаниям с самым великим представителем этой науки в его эпоху, а затем, благодаря исследованию и проверке, должен превзойти и его. Он должен будет знать тонкости, которые не знает даже он. Только в этом случае он может с полным правом заявить о том, что эта наука действительно ошибочна.

Поэтому я понял, что пока мы не знаем, на основе каких взглядов было основано то или иное религиозное или философское течение, пока мы не изучим его саму суть и глубину, отвергать это учение будет тем же, что кидать камни в темноту». Благодаря такому подходу аль-Газали сумел прийти

к важной идее – с точки зрения религии нет никакой необходимости религиозно запрещать изучение таких предметов, как логика, математика, экспериментальная физика, химия; более того, изучение логики он возвел в ранг религиозной обязанности для всей мусульманской «уммы» (то есть в любой значительной группе мусульман всегда должен быть хотя бы один знаток логики).

Тем не менее, аль-Газали сумел провести *глубокую критику подавляющих в той или иной мере влиянию аристотелевской философии аль-Фараби и ибн Сины*. Аль-Фараби и ибн Сина расценивали Аристотеля и Платона в качестве своих учителей, и уже потом пытались показать, что между истинами Шариата и идеями этих философов нет коренных противоречий; некоторых мусульман коробил подобный подход, ибо их религиозный дух требовал доказать, что божественные истины выше, чем идеи каких бы то ни было философов, однако для убедительности им не доставало владения языком философии и знания философского метода познания. С этой стороны можно сказать, что аль-Газали, показав красоту исламского философского дискурса, сумел восполнить этот пробел.

Так, в «Крушении позиций философов» аль-Газали приводит более 20 высказываний философов-перипатетиков, три из которых, с его точки зрения, предполагают «куфр» – неблагодарность Богу, безверие. Остальные же из них предполагают тот или иной отход от истины. Время, однако, показало, что его критика была несколько преувеличена. Такие суждения перипатетиков, как вечность мира, то, что Бог знает только «универсальные вещи» и не знает их «деталей», то, что загробная жизнь (Рай/Ад) будет протекать на уровне духа умершего человека, и их тела не будут воскрешены, не есть высказывания людей, впавших в «куфр»; скорее, эти люди попытались понять аяты Корана мыслительным аппаратом античной философии, часто впадая в противоречия с собственными же принципами. Однако же Аль-Газали считал, что это толкование иногда противоречило аятам Корана, смысл которых ясен и вообще не подлежит никакому толкованию. Другими словами, мусульманину весьма сложно поверить в то, что тело умершего праведника не будет воскрешено и райское воздаяние, которое ему уготовлено в Раю, будет ощущаться лишь его душой в виде абстрактного, похожего на сон, переживания – и это в то время, как Коран говорит о ярчайших проявлениях телесного блаженства: «А праведным же пребывать в тени среди родниковых вод, среди фруктов всех, что пожелают.

Вкушайте вы и пейте вволю во здравие за вашу благодетель!» (Св. Коран, 77:41-43) или «Поистине, для почитателей Аллаха в Раю – пристанище благое: сады и виноградники, и девысверстницы с округлыми грудями, и чаши, полные до края» (79:31-34). Здесь можно отметить, что, с точки зрения Ко-

рана, тело есть самое собирательное зеркало, в котором отражается большинство божественных имен («Щедрый», «Милосердный», «Нежный» и т.д.). Только сочетание духа с телом способно полностью оценить, почувствовать, сравнить бесконечные и разнообразные блага и милости Бога, ощутить разные уровни и степени их проявлений, ибо человек есть некий «собеседник» Бога, и Бог показывает ему всевозможные проявления Своей милости. Кроме того, как справедливо указывал аль-Газали, телесное воскрешение из мертвых есть проявление Мудрости, Милосердия и Справедливости Бога, ибо не только дух, но и тело праведника заслуживает награды за ту услугу, что оно выполняло для своего хозяина в земной жизни.

Другой пункт его критики – перипатетики зачастую словно «подменивали» абсолютно свободную волю Всевышнего Создателя *детерминизмом жестко зафиксированной, абсолютно неизменяемой причинноследственной связи*. Аль-Газали признавал существование связи между причиной и следствием, но считал, что происхождение этой связи из самой сути, «чтойности» вещей никак не может быть доказано. Опыт и философская рефлексия показывают, что между причиной и следствием существует временная разница и некая доля соучастия в событии; однако они не связаны жестко и неизменно. Здесь, как и Д. Юм, столетия спустя, мыслитель указывает, что называть одно явление «причиной» другого есть скорее языковая традиция и некая привычка, которую ни рационально, ни экспериментально доказать невозможно.

Например, ни лекарство, ни огонь у аль-Газали не оказывают воздействия на предметы вокруг (в виде исцеления или воспламенения); скорее, речь можно вести о проявлении воли и замысла Всевышнего Создателя. Причины лишены разума и сознания, и даже если человек может контролировать лишь малую долю окружающих его предметов, то приписывать абсолютную волю бездушным и неразумным причинам есть крайне неразумный шаг. К тому же, если же Всевышний пожелает осуществить некое чудо, то даже тогда, когда будут готовы все причины, например, огонь и легковоспламеняющаяся материя наподобие хлопка, огонь не сможет стать причиной горения хлопка или, наоборот, хлопок сможет возгореться без огня, т.е. без видимой причины. Причиной в вещах выступает только воля Аллаха, а не естественная причинно-следственная детерминация. С этой стороны, исламские перипатетики не принимали на веру чудеса пророков, естественно, нарушавшие причинно-следственные отношения между вещами.

«Окказионализм» Н. Малевранча говорил позднее о том же самом – Аллах знает все вещи мира, частные и общие категории вещей и их виды, распорядится вещами Вселенной в свободном виде. Эта точка зрения отвергает детерминизм. Причина всех причин, Всевышний Создатель установил

в вещах определенный порядок и может изменить его, когда это Ему будет угодно; Его собственное знание о мире не «заставляет» или «вынуждает» Его делать что-либо, как об этом учили некоторые исламские перипатетики.

Как бы не отмечал аль-Газали в своих трактатах «Тахафут аль-Фалясифат» и «аль-Мункиз мин ад-Далаял» ошибочность мнения перипатетических философов относительно метафизических вопросов и закреплял за ними нелестные титулы «Кафир» (неверующий) и «Мубд'и» (выдающий за составную часть религии идеи, полностью противоречащие ее духу и букве), наряду с чисто религиозным содержанием своей критики, он попытался показать и социально-психологическую отчужденность идей перипатетиков по отношению ко всей исламской культуре и всему исламскому обществу. С этой стороны можно сказать, что его атака на философов была протестом против философов как некой новой прослойки интеллигенции, которые считали себя несравненно более высокими по уровню своих знаний и способностей, чем свои современники, и которые защищали идеи, противоположные духу и букве исламской веры, пренебрегая, и даже призирая нормы этики и набожности, до степени фанатизма слепо следуя за идеями мыслителей, представляющих совершенно иное, античное мировоззрение.

Да, аль-Газали выступал против перипатетизма, но перипатетизма в том его виде, в котором он был представлен в книгах аль-Фараби и ибн Сины. То есть он вовсе не был врагом философии (и, соответственно естественных рациональных наук – в Средневековье философия и естественные науки мыслились как единое целое), ибо он считал, что за исключением «крайне неразумной и упрямой горстки писателей», все ведущие философы сходились в необходимости веры в единство Аллаха и существование загробного воздаяния. Те же расхождения, что имели место между ними, были связаны с вопросами второстепенного – по сравнению с проблемами существования Бога и загробной жизни – плана. Именно поэтому философию нельзя критиковать полностью. Так, критике никогда не может быть подвергнута та часть философии, что связана с математикой, ибо у этой дисциплины есть свои правила и метод доказательства, что внушает абсолютное доверие. Критиковать математику с намерением «защитить» религию от нападков атеистов будет считаться неким «преступлением» против самой религии и приведет последнюю в состояние слабости.

Так как эта наука располагает категорическими доказательствами собственной правоты, возбуждать у людей сомнения относительно ее постулатов – якобы с точки зрения религиозного мировоззрения – будет не чем иным, как возбуждением сомнения в правоте такого «религиозного мировоззрения». То есть у мыслителя те, кто поддерживают религию, используя ошибочные подходы, приносят ей больше вреда, чем те, кто критикует ре-

логию, используя правильную методологию. При этом если бы перипатетики смогли применить те же методы, что они с таким успехом применили в сфере изучения физического мира, они бы не впали в ошибки при изучении мира метафизики. Но это реальность жизни – тот, кто является специалистом в определенной сфере знания, не всегда является таковым в другой.

Что касается *«та’виля»*, т.е. выхода при попытке понять священный текст за пределы прямого его смысла, то аль-Газали занимает позицию, противоположенную тем, кто считает, что производить толкование тех или иных аятов Корана запрещено. Понятия, указанные в Коране, такие, как «расположиться на троне», «снизойти», «рука», «пальцы» и др. могут и должны пониматься метафорично, и не приниматься в качестве аятов, смысл которых никогда не сможет быть до конца понятым человеком. В частности, в арабском языке каждому из этих понятий соответствует и прямое, и то или иное метафорическое значение. Есть люди, считает ученый, которые, придавая значение только прямому смыслу, впадают в противоречия, есть люди, что руководствуются доводами собственного разума больше, чем прямым смыслом текстов, впадая тем самым в некую фанатичную предубежденность, есть те, кто, следуя в основном за текстом и одновременно признавая частичную важность свободного рационального толкования, совершают ошибку, и есть те, кто и тексту, и свободной работе разума придают одинаково большое значение – именно последние есть обладатели наиболее совершенного и, в то же время, крайне сложного метода. По аль-Газали, нужно понимать, что разум никогда не сможет понять абсолютно все, и что – в то же время – нельзя считать за ложь категоричные данные рационального познания мира. Человек, занимающийся толкованием, никогда не должен делать это, основываясь только на собственной догадке, а не на категоричном рациональном знании или категоричном в языковом плане понимании смысла священного текста.

Измерение «Фикха». Аль-Газали был типичным представителем суннитского ислама и придерживался взглядов правовой школы «Шафи’йат».

При этом Аль-Газали внес важные изменения в науку методологии «Фикха» («У’суль аль-фикх»), ясно показав в своих книгах по этой дисциплине (трактаты ученых по которой к тому моменту наполнились ненужными подробностями и отдалились от строгой систематичности изложения) *необходимость методичного следования нормам формальной логики* и в правовых суждениях, и в стиле изложения этих суждений; более того, логика для него становится мерилем правильности любого, даже сугубо религиозного знания! Ярким доказательством этого было то, что большое вступление к своему труду по методологии «Фикха» «аль-Мустасфа’» он посвятил разъяснению правил логики в духе «Органона» Аристотеля. По аль-Газали, если человек не знает правил логики, его знанию никогда нельзя доверять; правила

логики годятся не только для методологии права, но и для всех существующих наук. Таким образом, первым среди мусульманских ученых он открыто и использовал, и призывал к использованию формальной аристотелевской логики в религиозных науках. В этом плане еще одним доводом аль-Газали также являлись те аяты из Корана, в которых говорилось о применении пророком Авраамом (Ибрагимом) правил логики в доказательстве существования Бога. Например, это такой аят, как «Не знаешь ли ты о том, кто спорил с Авраамом относительно его Господа, поскольку Аллах даровал ему царство? Авраам сказал ему: «Мой Господь – Тот, Кто дарует жизнь и умерщвляет». Он сказал: «Я дарую жизнь и умерщвляю». Авраам сказал: «Аллах заставляет солнце восходить на востоке. Заставь же его взойти на западе». И тогда тот, кто не уверовал, пришел в замешательство. Аллах не ведет прямым путем несправедливых людей» (2:258). Или это такой аят, как: «И когда опустилась над ним ночь, он увидел звезду и сказал: «Это – мой Господь». А когда она закатилась, он сказал: «Я не люблю то, что закатывается». Когда он увидел восходящую луну, то воскликнул: «Это – мой Господь!». Когда же она закатилась, он сказал: «Если Господь мой не наставит меня на прямой путь, то окажусь я среди заблудших». Когда же он увидел восходящее солнце, то воскликнул: «Вот мой Господь! Он больше, чем звезды и луна». Когда же солнце зашло, он сказал: «О народ мой! Воистину, я непричастен к тому, чему вы поклоняетесь наряду с Аллахом» (6:76-78).

Последователь своего правового «мазхаба» он, тем не менее, часто отходит от общепринятых в нем мнений и высказывает свои соображения. Те люди, считал он, что являются специалистами в той или иной сфере, имеют возможность выносить новые, ранее не встречавшиеся в «мазхабе» богословско-правовые суждения касательно их собственной сфер деятельности. «Так-лид» же (следование уже наработанным решениям) никогда не сможет привести к получению нового знания ни в вопросах религиозно-философского познания сути мира, ни во второстепенных им вопросах права.

По аль-Газали, *существует три источника исламского права*: Священный Коран, слова Пророка (с.а.с.) и «И’джм’а». Разум также считается источником права в некоем метафорическом смысле – как инструмент понимания сути первых трех источников. Однако это разум, свободный от предвзятости и стремлений угодить эгоистическим запросам человека, разум, что бескорыстно ищет объективную картину вещей. Такой разум, как писал он, «проникает в суть и тайны вещей... и судит точно и правильно, не ошибаясь... Но если умные люди и расходятся в неких вещах, то происходит это только потому, что они передали бразды правления своим фантазиям и иллюзиям». Также он отмечает, что «с помощью *разума* я сужу обо всех моих познаниях, связанных с Богом; более того, с его помощью я сужу о Судном Дне, о муче-

нии в могиле, о мучении грешников в загробной жизни и награде, обещанной праведникам».

Свое отношение к социальным вопросам он строит, исходя из точки зрения, прежде всего, «Шариата»; именно последний для него является уникальной философией социума, способной привести людей к счастью в обоих мирах. То есть идеальное общество аль-Газали должно быть построено на основе «Фадилят» – «Нравственного достоинства», единственным мерилom которого выступает исламское право и этика. Функцией разума в социальном измерении станет глубинное понимание приказов «Шариата» и их эффективное объяснение другим людям.

В книге «И'льджа' аль-а'ууам» (ар. «Укрощение простолюдинов») философ теоретизирует о понимании устройства общества, и, как и аль-Фараби, делит его на две категории – «'аммат» («простолюдины») и «хаууас» («особые»). С его точки зрения, «'аммат» непозволительно заниматься проблемами «Калама», ибо это может подорвать силу их веры в религиозные постулаты. Разумеется, эти постулаты могут быть обоснованы и доказаны, но, чтобы понять доказательство, они должны обладать определенной предварительной подготовкой – иначе они утонут «в море» философских противоречий и тонкостей, подобно тому, как утонет в море человек, не умеющий плавать. Их задача – внимательно слушать религиозные наставления («уа'аз») наставников и наполняться благородными чувствами. С этой стороны аль-Газали сравнивает науку «Каляма» с лекарством, а науку «Фикха» – с едой. Человек не может принимать лекарство постоянно, иначе это может стать причиной его смерти. Кроме того, еда полезна всем, но лекарство – только ограниченному количеству людей. Для «хаууас» же подражать какому-либо из религиозных лидеров будет равносильно совершению греха, ибо их обязанностью является изучение сути вещей и проведение поиска Истины логическим путем («и'стидляль»). Свое личное избрание шафиитского «мазхаба» в качестве наиболее правильного он объяснял тем, что изучил различные доказательства, представленные другими правовыми школами, и обнаружил, что именно этот «мазхаб» обладает наиболее логическими и разумными доказательствами собственной правоты.

Люди разнятся по своим интеллектуальным и душевным способностям – кто-то из них не способен извлечь пользу из ясного логического доказательства и нуждается в красноречивой речи, убедительность которой не будет основана на многостороннем изучении мира и детальном сравнении всех вещей друг с другом, но будет оперировать общеизвестными фактами и распространенными мнениями. Эта же речь не принесет никакой пользы «хакиму» – знатоку мирского бытия и божьих законов, способному на поиск истин, независимый от общепринятых мнений. При этом важно отме-

тять, что аль-Газали не претендует на то, чтобы ограничивать прослойку тех людей, что достигают веры в бога и оказываются спасенными от божьего гнева только теми, кто способен провести глубинное научное исследование и достичь абсолютной уверенности в постулатах исламской веры. Простой человек, уверовавший благодаря влиянию традиций и обычаев своего социума – при условии совершения благих поступков, одобренных религией – также считается спасенным и подлинно верующим, однако его уровень, конечно же, не равняется уровню обладателя мистического опыта, который «увидел» истину «глазами» сердца и разума.

Аль-Газали является одним из редких философов, подаривших один из своих трудов детям и давших книге название, связанное с ребенком – «Ай-уха валяд» – «Послушай, сын!». В этой книге он простым языком и ясными правилами говорит о важном социальном феномене – личностном, общественном и религиозном *воспитании ребенка*. Он использует как сведения из Корана и хадисов, так и полюбившиеся истории из бытовой жизни, одобряемые разумом и подкрепленные жизненным опытом. Он делает ссылки на историю, жизнь пророков, ученых, наставников и известных святых и дает примеры из их биографий.

Мыслитель говорит о двух стадиях воспитания – в семье и школе. Аль-Газали считает ребенка божественным даром, врученным Всевышним Творцом родителям и за хранение которого они несут ответственность перед Богом. Воспитание ребенка начинается, прежде всего, в семье. Подчеркивая важность семейного воспитания, он приводит следующий аят: «О, те, которые уверовали! Защитите самих себя и ваших родственников от огня Ада» (Св. Коран, 66:6) и хадис, гласящий: «Хорошо воспитать ребенка и дать ему красивое имя есть долг и ответственность отца». По аль-Газали, ребенок от рождения в плане этики и образования нейтрален, т.е. не является плохим или хорошим. Он чистая и пустая субстанция, приспособленная для того, чтобы быть заполненной чем-то.

То образование, которое будет дано ребенку, непременно понесет на себе печать той культурной среды, из которой происходят его родители. В доказательство этого он приводит следующий хадис Пророка (с.а.с.): «Каждый появляющийся на свет рождается, соответствуя своему природному естеству («фитрат»). Затем, если его отец и мать евреи, они делают его евреем, если христиане – христианином, если огнепоклонники – идолопоклонником» (сборник хадисов ат-Тирмизи). Кроме этого, аль-Газали обращает внимание на необходимость развития как духа, так и тела ребенка. Духовное развитие включает в себя объяснение и прививание ребенку чувств добродетели, справедливости, любви, сострадания, доброты, неприязни к злу и любви к храбрости вне зависимости от материальных условий. Мать и отец должны

показать ему пример этих чувств; для того, чтобы привить ему стремление любить и быть любимым, а также чувство милосердия, они должны целовать его, ласкать и любить. С другой стороны, ему нельзя прививать чрезмерную любовь к комфорту и удовольствиям – иначе, повзрослев и не найдя у себя этих вещей, он на всю жизнь может остаться несчастным.

С точки зрения *физического воспитания*, аль-Газали дает родителям следующие советы: 1) родитель должен в одни и те же часы дня заставлять ребенка совершать физзарядку; иначе в ребенке может появиться лень и заторможенность; 2) ребенок должен спать на жесткой кровати, дабы его мышцы и ткани могли развиваться надлежащим образом, а тело не покрылось жировыми отложениями. Он также подчеркивает важность того, что нужно обращать внимание ребенка на эстетическую красоту тела и воспитывать в нем чувство восхищения красотой бытия; 3) нужно препятствовать дневному сну ребенка, ибо это приводит к лени. Ночной же сон должен всячески поощряться; 4) после занятий надо позволять ребенку время от времени играть в полезные игры, ибо, таким образом, ребенок будет избавлен от усталости, а тело и скорость мышления разовьются с помощью игры. К тому же, его стремление играть будет удовлетворено «законным» путем и у ребенка не возникнет желания поиграть тайком от взрослых.

Что же касается общественного воспитания, то, как отмечает мыслитель, родители обязаны воспитать ребенка таким образом, чтобы он мог находиться с обществом в идеальной гармонии. Это образование начинается с обеденного стола, продолжается в общении с друзьями и заканчивается той манерой, с помощью которой ребенок разговаривает с людьми. К этикету поведения за столом относится то, чтобы дети ели вместе с родителями за одним столом и с одного блюда – ибо так поступал Пророк (а.с.с.). С другой стороны, это приучает ребенка к общественной жизни, социализирует его.

Ребенка должны научить тому, как нужно правильно вставать и садиться, как нужно говорить, какого этикета в общении с людьми нужно придерживаться, как проявлять уважение к старшим. Ему должны помочь найти хорошего друга. Ему должны не позволять демонстрировать свое превосходство из-за обладания какой-то материальной вещью и должны предотвращать стремление к самовосхвалению. Его необходимо научить скромности и самокритике. Это важный момент, ибо родители ребенка не всегда могут позволить себе приобрести все, что хочет их ребенок; в результате этого ребенок для приобретения вожделенной вещи либо прибегнет к незаконным путям, либо замкнется в себе и почувствует комплекс неполноценности и стыда.

Религиозное образование ребенка по аль-Газали начинается, как и любое другое образование, в семье. Еще не достигнув шести-семи лет, он уже

должен владеть некоторыми сведениями о религии, должен знать, как совершать намаз и держать пост. Впоследствии, когда ребенок достигнет совершеннолетия, ему будет вновь необходимо объяснить – на сей раз и с точки зрения достоверности первоисточников Ислама, и с точки зрения логических доводов – все те причины, по которым религиозные сведения и такие виды поклонения, как намаз или пост, являются необходимыми для человека, и в чем заключается их польза. Для того, чтобы стать хорошим мусульманином, ребенок должен привыкнуть к четырем вещам:

1) пониманию важности веры во Всевышнего Создателя; при этом в ней не должно быть элементов, привнесенных античной философией или другими немусульманскими интеллектуальными течениями. Надо также внушить ему, что теоретическое знание само по себе, без практического применения, не значит ничего (в доказательство этому аль-Газали приводит следующий пророческий хадис: «Самое страшное наказание в Судный День получают ученые, которым Аллах не даровал от обладания знанием никакой пользы»);

2) частому приношению покаяния Богу, покаяния настолько искреннего, что после него у покаявшегося не остается никакого желания вернуться к совершению греховного;

3) умению склонять к себе своих соперников и оппонентов, дабы не навредить себе врагов;

4) постоянному получению знаний о «Шариате» (для наиболее совершенного выполнения приказов «Шариата» в мирском бытии) и знаний о потусторонней жизни (для спасения души после смерти). В подтверждение важности последнего совета аль-Газали приводит пророческий хадис, гласящий «трудись во имя своей мирской жизни настолько, насколько устойчивым и прочным является твое пребывание в ней, и трудись во имя своей потусторонней жизни настолько, насколько долгим будет твое пребывание в ней».

Также в этой книге аль-Газали дает *восемь важнейших для молодого человека советов*:

Во-первых, надо избегать спора и дискуссии. Единственное исключение здесь может быть только тогда, когда до людей нужно донести важную Истину и иного, чем дискуссия, способа сделать это, нет. При этом лучше избегать публичности, ибо это может вызвать зависть, и избегать диалога с глупым человеком. В этом вопросе нужно быть подобным врачу – давать лекарство только тому, кому оно поможет.

Во-вторых, нельзя проповедовать те вещи, которых не придерживаешься сам – это сделает речь неестественной и заставит заискивать перед людьми.

В-третьих, надо держаться подалеже от общения с властными людьми, ибо это влечет к угодничеству.

В-четвертых, нельзя принимать подарки властных людей, ибо это влечет к зависимости от них.

В-пятых, надо относиться к Богу так, как ты бы хотел, чтобы твой раб относился к тебе.

В-шестых, надо любить для людей то, что ты любишь для самого себя – тогда твоя вера будет полноценной.

В-седьмых, надо стремиться к тому, чтобы твои дела были праведными настолько, чтобы помочь тебе очистить сердце от дурных желаний, душу – от похотей – так, словно ты готовишься встретиться со своим Создателем уже через неделю.

В-восьмых, нельзя накапливать богатств для своей мирской жизни больше, чем тебе хватит на год.

Говорил аль-Газали, пусть и несколько косвенно, и о проблеме *толерантности*. От статуса «неверующего» у него спасаются не только верующие и поступающие согласно вере мусульмане, но также и те, кто никаким образом не имел возможность узнать об истине Ислама. Те же, кто, вступив в контакт с мусульманами, слышал о пророке Ислама (с.а.с.), о его нравственных качествах и осведомлены о чудесах, показанных им, спастись в следующей жизни не смогут и являются «кафарат» («неверующими»). Те же, кто слышали о Мухаммаде (с.а.с.), но не знают о его высоких качествах или же, что еще важнее, стали жертвой информационной кампании, направленной против мусульман и искажающей сведения о Пророке (с.а.с.), будут прощены Всевышним, милость которого не знает границ – ибо они не получили никакой информации, которая могла бы подтолкнуть их к полноценному исследованию этой религии. Именно поэтому те христиане, что живут в странах, далеких от мусульман, в большинстве своем не могут считаться обитателями Ада. Любой человек, верующий в Бога и Судный день, обязательно будет искать истину.

Если же, ища истину, он сделал все от него зависящее, чтобы найти истину, но так и не найдет ее и умрет, то в этом случае такой человек будет прощен Всевышним, милость Которого не имеет границ.

Измерение «Суфизма». Огромный вклад аль-Газали внес в развитие философии «Суфизма». До него «суфизм» не принимался многими мусульманами и едва ли поднимался до ранга «официальной» исламской науки. То, что аль-Газали, этот «довод Ислама» (ар. «Худжат аль-Ислям») не только принял, но и активно практиковал «Суфизм» в своей жизни, стало едва ли не живым доказательством соответствия суфийских истин правовым и социальным принципам Ислама. После аль-Газали исламские ученые в большинстве своем стали, как и сам философ, подходить ко всем вопросам с точки зрения как «Шариата» (явная, очевидная сторона священных текстов, ар. «Захир»), так и «Суфизма» (скрытая и тайная сторона священных текстов, ар. «Батын»). С раннего детства близко знакомый с суфийской традицией, полу-

чавший уроки «Суфизма» у целого ряда мастеров этой науки аль-Газали, тем не менее, рассчитывал найти окончательную Истину в науке «Каляма», затем – в изучении различных философских школ. Не находя искомого ни в одной из глубоко изученных им дисциплин, аль-Газали решает исследовать науку «Суфизма», однако вскоре понимает, что сделать это путем теоретического анализа будет невозможно – для этого необходимо на какое-то время стать самим суфием. Как не поймет больной человек того, кто будет рассказывать ему о своих болезнях, точно так же не поймет суть «Суфизма» тот человек, что живет этой дисциплиной. В 1095 г. он отказывается от звания величайшего преподавателя Багдада и начинает вести отшельнический образ жизни. Причиной тому послужили его первые глубокие опыты в сфере науки «Суфизма», приведшие его к субъективному осознанию того, что он занимается наукой не ради довольства Всевышнего, но ради эгоистических устремлений к славе и почету.

Аль-Газали говорит о *«срединном» понимании Ислама*, при котором Шариат и «Суфизм» оказываются взаимодополняющими дисциплинами. Эту же позицию отстаивали в свое время Харис аль-Мухасиб, Джунейд аль-Багдади, Абу Наср ас-Саррадж и другие известные ученые «Суфизма», жившие до аль-Газали. «Суфизм» в рамках этого понимания есть одно из «измерений» Ислама, призванное изучить нематериальные стороны бытия и с помощью этого помочь усовершенствованию духовной жизни мусульман, углублению их отношения к Богу и миру сквозь призму чувственно-интуитивного понимания принципа единобожия, ключевого для Ислама. Другими словами, если «Калям» разрабатывал диалектическую философию Ислама, или чисто философские способы изучения и доказательства «таухида» (единобожия), а «Фикх» стремился решить проблемы мусульманского общества, то «Суфизм» пытался не только практиковать, но теоретически объяснять сложные проблемы чувственного богопознания – гнозиса. В то же время по аль-Газали подлинный «Суфизм» никогда не должен выходить за те границы, что были очерчены «Фикхом» как системой права или «Калямом» как системой философии, так как, не противореча им, он, т.е. «Суфизм», занимается несколько иной сферой жизни мусульман – «жизнью сердца», т.е. духовностью. Исходя из реалий «Каляма» и «Фикха», аль-Газали подчеркивал, что *разница между Богом и сотворенными вещами, в том числе и человеком, не может быть аннулирована*. Посему те, кто притязают на «единение» с Богом в прямом смысле этого слова, либо являются сошедшими с прямого пути («фауасик»), либо же впадают в такое духовное состояние, при котором не могут контролировать свои чувства и говорят бессмыслицу. Кроме того, действительное «единение» с Богом – если все же предположить невозможное – делает бессмысленным все законы Шариата, ибо закон предусматривает наличие законодателя и того, кто следует закону.

Подлинным счастьем для мыслителя является достижение метафорического единства с Богом. Как и для греческих философов, получение знаний о мире, неподчинение животным инстинктам души – все это также представляет для него большую ценность; однако аль-Газали обогащает этическую мысль античности идеями о познании Бога. «М'арифат» как некий священный гнозис – вот что делает человека подлинно счастливым. Все этические нормы, материальное бытие человека, его психологический настрой, социальная позиция – все эти вещи должны быть не самоцелью, но «целью-в-другом», а именно, должны быть поставлены на службу единственной цели – познанию Бога.

В частности, аль-Газали выделяет *семь положений, которые последовательно должен преодолеть «путешествующий на пути к Богу»* (ар. «салик»):

Положение «таубы» (ар. «приношение раскаяния»). Для приношения раскаяния надлежит работать над совестью, понять совершенный грех, затем совершить акт искупления греха раздачей милостыни и совершением других благодеяний.

Положение «сабр» (ар. «терпение»). В этом положении он призывает мусульманина противостоять капризам и плотским желаниям, обуревающим человека и терпеливо сносить все испытания, которым подвергает человека Всевышний, желая испытать его сердце на преданность вере. Знания и практика религиозных знаний есть единственное средство, которое поможет человеку преодолеть это положение и подняться вверх.

Положение «шукр» (ар. «благодарность»). Человек должен благодарить Создателя за те силы, которые Он дает ему для борьбы с желаниями собственного «эго» (ар. «нафса») и понимать, что сам он не способен противостоять темным силам ни единого мгновения.

Положение «хауф уа раджа'» (ар. «страх» и «надежда»). Эти два чувства – словно крылья, на которых приближенные к Аллаху рабы могут достичь любого похвального положения. Суфий должен бояться Всевышнего, ибо Он осведомлен обо всем, что происходит в его сердце и всех его дурных помыслах; но в процессе борьбы с этим он ни на мгновение не должен забывать о том, что Милосердие Создателя не знает границ, и что божественная Помощь всегда может укрепить его стопы, а Прощение – просто не обратить внимания на то зло, что содержится в его сердце, и духовно возвысить суфия.

Положение «факр уа зухд» – (ар. «бедности» и «аскезы»). «Факр» («бедность») есть «отказ мирских наслаждений от человека» (т.е. такое состояние человека, при котором он становится не способен наслаждаться теми или иными благами, например, роскошью, здоровьем, почетом и т.д.); «зухд» же есть «отказ человека от мирских наслаждений» (т.е. такое его состояние, при

котором он самостоятельно, силой своей воли отказывается от них; например, раздает свои богатства нуждающимся и уединяется в суфийской келье). Тот, кто действительно стремится к самому высокому положению перед Богом, должен быть доволен и «бедностью», и «аскезой».

Положение «таваккуль» (ар. «обретение опоры во Творце»). Это положение характерно для людей, достигших духовного совершенства, которые смогли понять, что в действительности существующим является только Аллах и что материя существует только благодаря тому, что ее существование поддерживает Всевышний, т.е. она существует благодаря существованию Бога. Сам аль-Газали следующим образом озвучил эту истину в одной из своих книг: «Изучая аят, гласящий о том, что все во Вселенной, кроме лика Всевышнего Творца, исчезает и гибнет (Св. Коран, 28:88), можно понять, что в мире вообще не существует ничего, кроме Аллаха. Мир не существует извечно, он не отсутствует в течение какого-либо времени, он отсутствовал всегда и будет отсутствовать всегда – иное невозможно даже и представить. Действительно, если поразмышлять о вещах с точки зрения их сути, то можно понять, что они есть чистое небытие. А если же взглянуть на них с точки зрения Первоистины, от которой они черпают свое бытие, то вещи обретают некое существование, но все же не самостоятельное, а имеющее место только по отношению к Создателю, дарующему им это существование. (И) в этом случае действительно существующим может считаться лишь лик Всевышнего. Поэтому не существует никакой вещи, кроме Всевышнего Аллаха и Его лика. (Соответственно) любая вещь, кроме лика Всевышнего, преходяща и не вечна».

При этом для мыслителя умение «полагаться» на Аллаха никак не противоречит трудолюбию, ибо «таваккуль» возможен только тогда, когда человек сделал все, что зависит от его свободного выбора.

Пассивность, лень, которые ошибочно понимаются некоторыми людьми как «неотъемлемые атрибуты» суфийского образа жизни, являются «характером» с точки зрения религиозного права, считает аль-Газали, показывая наглядный пример того, как «Фикх» может контролировать сферу «Суфизма». В то же время нельзя алчно желать мирских успехов, во всем требуется искать «золотую середину». Те суфии, что не понимают этой простой истины, являются сошедшими с правильного пути «фанатиками» (ар. «мутатаррифун»).

Положение «махаббат» («любовь»). Это – самое высокое положение, к которому может прийти суфий, считает Абу Хамид, когда желание Аллаха и желание раба становятся единым целым, и душа раба достигает максимального совершенства. «После «махаббат» нет других положений – пишет «довод Ислама», – все другие положения вроде «страсти» (ар. «шаук»), «симпатии» (ар. «у'нс») или «довольства» (ар. «рида») могут быть только последствиями

«любви». Одновременно с этим, все предыдущие положения являются только предпосылками к ней...». Для Абу аль-Хамида все вращается вокруг любви – либо как результат, либо как предпосылка. Сам Шариат предписывает любовь: «Те, кто уверовали, больше любят Аллаха» (2:165), «Приведет Аллах людей, что любят Его, и которых любит Он» (5:54). Наибольшей же любви достоин Аллах: «Разум дает понять, что все те причины, по которым мы любим кого-то, происходят от Аллаха, и потому среди всех вещей именно Он достоин наибольшей любви». Аллах есть суть всей красоты, что существует во Вселенной, но человек может полюбить эту красоту только тогда, когда достигнет гнозиса; последнего же можно достичь только путем поэтапного очищения сердца от излишней привязанности к материи – до той поры, пока оно не станет чистым, подобно поверхности зеркала; тогда в нем отразится ослепительная красота Бога. Тогда Бог возлюбит Свое отражение в сердце раба, ибо Он желает и любит познавать только Себя. То есть любовь в сердце такого человека станет по сути любовью к Богу, любовью, которую Он испытывает Сам к Себе. Так как Бог есть Создатель всех вещей и любит их как их Создатель, человек с чистым сердцем будет любить все вокруг. «Следовательно, гнозис и любовь к Аллаху есть одно и то же» – заключает мыслитель.

Такая любовь также влечет человека к постоянному контакту с Возлюбленным (ар. «уисаль»), выражающему себя в постоянных молитвах, мыслях, навязчивых иллюзиях, страсти и созерцании потаенных аспектов бытия (ар. «кашф»). Одновременно аль-Газали подвергает осмеянию тех «суфиев», которые заявляют о телесном единении с Богом («хулюль»). «Душа есть лишь *зеркало*, в котором отражаются лучи божественного знания; зеркало не может стать чем-то другим только из-за того, что то, что в нем отразилось, стало другим».

Аль-Газали стал наиболее успешным «примирителем» разработанной им самой настоящей философии этики с религиозными текстами. Приводя аяты и хадисы при разборе той или иной этической проблемы, аль-Газали затем излагает свои идеи в духе этики неоплатонической философии. Кроме того, аль-Газали получил значительную пользу от книг современных ему суфиев (это, например, Рагиб аль-Исфাহани), которые, конечно же, не поднялись до Газалиевского уровня систематичности и логичности изложения.

Рассматривая проблему *человека*, аль-Газали исходит из хадиса, приписываемого Пророку (с.а.с.), где говорится, что Аллах создал человека «по образу ар-Рахмана», т.е. Милосердного Бога. Этот хадис указывает на высочайшее место обладающего разумом и верой человека в иерархии созданий Бога. Душа человека бесценна, ибо, в отличие от тела, относящегося к природе, относится к Божественному Бытию: «Вот твой Господь сказал ангелам: «Я создам человека из глины. Когда же Я придам ему соразмерный облик

и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц» (38:71-72). Как и Сократ, аль-Газали призывает человека очистить и затем познать, прежде всего, собственную душу. Одновременно он дуалист и не отрицает важности тела. Если объектом испытания мирской жизнью, которому подвергся человек, придя на Землю, является, прежде всего, его мыслящий дух, то это еще ничего не говорит о неважности телесного бытия; напротив, именно тело и становится ареной наибольших испытаний человеческого духа и местом эпифании этики. Кроме того, тело есть носитель духа, у него есть свои потребности – именно это и делает медицину и право совершенно необходимыми.

Как и И. Кант, аль-Газали указывал на онтологическое единство воли и т.н. «*практического разума*» – той части интеллекта, что способна приводить человека не просто к правильному пониманию вещей, но и к правильному действию. Человек может стать подлинным человеком только в том случае, если посредством духовного развития и отказа от капризов тела выработает у себя силу воли и затем освободит себя от потакания животным страстям, став безоговорочно выполнять приказания своего надежного «визира» – «теоретического разума». Этическая жизнь индивида есть его динамичная борьба со своим «Эго», которая может увенчаться его приближением к ангельскому уровню бытия.

Но если необходимо подчиниться универсальной, абсолютной воле Бога, то не будет ли результирующая этическая система исключительно нормативной? Аль-Газали понимал эту опасность, о которой векам спустя будет говорить и И. Кант. Так, если к нам за убежищем от некоего тирана обратится некий человек и мы окажем ему помощь, то не совершим ли мы грех, сказав тирану, ищущему несчастного и спрашивающему нас о его местоположении, что не знаем его местоположения?

Это будет ложью; однако, сказав истину, мы станем причиной того, что злодей, найдя попросившего у нас убежище человека, вновь начнет чинить над ним несправедливость. Решением этой проблемы у мыслителя является понятие «а'зимет-рухсат» (решимость (стоять за Истину до последнего) – послабление (т.е. разрешение выбрать то, что легче)). Так, чтобы не допустить большее зло, этичным будет совершить малое зло – это соответствует принципу «послабления». Однако очень многие люди могут злоупотребить этим понятием не в целях недопущения некоего великого зла путем совершения некоего малого зла, но в целях элементарного потакания своим животным желаниям и капризам.

Стало быть, поступки человека не считаются плохими или хорошими сами по себе, без учета той ситуации, в рамках которой они совершаются. Так, чтобы защитить жизнь Пророка (с.а.с.) от тирана, разыскивающего его с намерением убить, разрешено будет обмануть тирана, сказав, что мы не зна-

ем о местоположении Пророка (с.а.с.). Уже этот пример говорит нам о том, что «кубх» (неэтичность) или «хусн» (этичность) действий зависит от ситуации; один и тот же поступок в зависимости от ситуации может менять свою ценность.

Опережая мысли Дж. Стюарда Милля, Дж. Локка и Д. Юма на века, он отмечает, человек действует, чаще всего исходя из прагматических и эгоистических устремлений. Даже альтруистические устремления человека будут подвержены влиянию его эгоистических намерений, считал аль-Газали. Впрочем, его целью при этом было показать, что без привязки к религиозным идеалам, в частности, к идеи загробного воздаяния, никакой человек не сможет действовать по-настоящему самоотверженно. Но даже это поведение может быть несколько прагматично, т.е. нацелено на получение определенной выгоды – например, спасения от Ада. В этом плане интересна параллель между идеями аль-Газали и Б. Паскаля. Как известно, у Паскаля есть следующая идея: если следующая жизнь и Бог не будут существовать, то и верующий, и не верующий человек ничего не потеряют в следующей жизни; если же следующая жизнь все же существует, то для неверующего это будет огромным упущением. Практически то же самое отмечает и аль-Газали, передавая следующие слова сподвижника Али (р.а.а.), спорившего о существовании следующей жизни с неким атеистом: «Если дело обстоит так, как считаешь ты, то все мы спасемся от наказания Адам – и ты, и я. Но если все обстоит так, как сказал я, то ты попадешь в страшную беду, а мы, верующие, спасемся».

Еще одна деталь – по мыслителю, Аллах не обязан наказывать или награждать людей, поэтому нельзя говорить, что то или иное действие человека «обязывает» Всевышнего к какому-либо ответному действию. Скорее, этичность или неэтичность действий определяется приказом Бога, т.е. религиозными законами, ниспосланными свыше.

Аль-Газали, таким образом, объединяет философию этики с религиозно-суфийской философией, делая это систематично и используя ясный и одновременно глубокий стиль, и с этой стороны как философ этики становясь непревзойденным на всем мусульманском Востоке всего Средневековья.

Место в истории. Совершенно особое место в исламской мысли принадлежит Абу Хамиду Мухаммаду аль-Газали – философу, на развитие мировой философии оказавшему влияние, по значительности не уступающее влиянию ибн Сины. Аль-Газали стал сильнейшим теоретиком, сумевшим объединить духовный потенциал раннего исламского суфизма, изложенный в идеях Джунейда аль-Багдади, Рабиа и Шибли с традиционным и более консервативным социально-правовым аспектом Ислама, оформившимся к тому времени в виде науки «Фикх». Занятие философией также позволили

ему заложить основу для глубокого философского осмысления метафизики «Суфизма». По сути, аль-Газали стал основателем коранической философии, опиравшейся исключительно на исламские культурно-философские первоисточники – Коран, Сунну и единодушные крупнейших исламских правоведов. Ключевой во всех его трудах стала центральная идея Ислама – строгое единобожие, не признающее онтологически доподлинного бытия ни за кем, кроме Всевышнего Аллаха. Кроме того, аль-Газали еще раз показал мусульманам своей эпохи важность трезвого и взвешенного подхода к проблеме гнозиса и недопустимости чрезмерных послаблений в ежедневной религиозной практике, допущенных теми из его современников-суфиев, кто обманулись претензиями на обладание «махаббат» («божественной любовью») и мыслями о заблаговременном прощении их грехов (т.н. течение «Ибахият»). Одновременно он дал понять и современникам, и последующими поколениям, что такие понятия, как «гнозис» (ар. «м'арифет»), «раскрытие потаенных аспектов» бытия (ар. «мукашафат»), «махаббат» (ар. «любовь» к Аллаху) есть неотделимые части исламской культуры, ибо поддерживаются текстами ее первоисточников.

К сожалению, множество людей, неправильно истолковывая взгляд мыслителя на философию, считают аль-Газали «врагом» философии, показывая ту критику, которую направил аль-Газали против некоторых философов, как атаку на философию как таковую. Они считают, что, вкупе с некоторыми другими причинами, все это привело к охлаждению интереса мусульман к философским и рациональным наукам. Однако огромный научный прогресс исламских ученых в сфере астрономии, достигшей своего «золотого века» в период, последовавший после аль-Газали и продолжавшийся затем вплоть до 16-го века, заставляет усомниться в правоте подобного вывода.

Скорее наоборот – аль-Газали активно использовал философские методы доказательства и потому стал, возможно, первым представителем коранической религиозно-этической философии, признающей своими эпистемологическими первоисточниками не только результаты логического познания мира, но и информацию, полученную посредством «Вахий» и «И'льхама».

Источники и литература:

1. Абдо Аш-Шималий. Дирасат фи тарих аль-фальсафа аль-а'рабийя аль-ислямийа. – Бейрут: Дар ас-садир, 1979. – С. 481. По другой версии, прозвище «аль-Газали» может относиться к профессии его отца, занимавшегося пряжей (ар. «газль»).

2. Со временем его брат стал еще большим суфием, проповедником и искусным поэтом; аль-Газали, с похвалой отзываясь о своем брате, говорил, что он (аль-Газали) искал, а его брат «нашел».

3. Абдо Аш-Шималий, с. 485.

4. Абу Язид Бистами – знаменитый персидский суфий, живший в IX веке (804–874).

5. М. А. Alonso. Algazel en el Mundo Latino. – Мадрид, 1958. – Т. XXII. – С. 373-374.

6. Мехмет Байракдар, Ислям фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вакфы йа-йынлары, 1997. – С. 211.
7. Аль-Газали, Ар-рисаля аль-лядунийя. – Египет, 1328. – С. 1.
8. Bayrakdar. slam felsefesine giri , s. 214.
9. Абдо Ащ-Шималий, с. 505.
10. Аль-Газали. Делялеттен хидаетете/Аль-Мункиз мин ад-даляль (пер. Супхи Фират). – Стамбул. – С. 41-42.
11. Аль-Газали, Делялеттен хидаетете / Аль-Мункиз мин ад-даляль. – С. 40-42.
12. Абдо Ащ-Шималий, с. 510.
13. Hasan ahin, s. 130.
14. Bayrakdar. slam felsefesine giri , s. 216.
15. Абдо Ащ-Шималий, с. 523.
16. Bayrakdar. slam felsefesine giri , s. 217.
17. Абдо Ащ-Шималий, с. 523.
18. Bayrakdar. slam felsefesine giri , s. 218.
19. Аль-Газали. Крушение позиций философов. – М.: Ансар, 2007. – С. 263.
20. Аль-Газали, Тахафут аль-фалаясифат. – Каир, 1961. – С. 91, 196.
21. S leyman Nayri Bolay, Aristo Meta-fizi i le Gazz l Metafizi inin Kar ıla tırılması. – Ankara, 1976. – S. 154.
22. Аль-Газали, И'хья' 'улюм ад-дин. – Бейрут, 1983. – Т. I. – С. 74.
23. Аль-Газали, Тахафут аль-фалаясифат. – Каир, 1961. – С. 41-42.
24. Аль-Газали, Мункиз мин ад-Даляль. – Лахор: 1971. – С. 21-22.
25. Йусуф аль-Кардауи. Аль-Имам аль-Газали бейн мадихих уа накидих. – Каир: Мактабат уахбат, 2004. – С. 60.
26. Ибн Таймия. ар-Радд 'аля аль-Мантыкийун. – Лахор, 1976. – С. 14-15.
27. Абдульуаххаб Ибрагим Абу Сулейман. Аль-Фикр аль-У'слий. – Джидда, 1984. – С. 335, 345-364.
28. Абдо ащ-Шималий, Дирасат фи тарих аль-фальсафат аль-'арабийя аль-ислямийат уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – С. 517.
29. М. Аль-Газали, И'хья' 'улюм ад-дин. – Каир, 1316 (по мус. кал.). – Т. I. – С. 135.
30. М. Аль-Газали, аль-Уасит фи аль-мазхаб. – Багдад, 1984. – Т. I. – С. 264-265.
31. Абдо Ащ-Шималий. Дирасат фи тарих аль-фальсафат аль-'арабийат аль-ислямийат. – Бейрут: Дар ас-садир, 1979. – С. 540.
32. М. Аль-Газали, И'льджа' аль-'Аууам. – Стамбул, 1287. – С. 111-115.
33. М. Аль-Газали. И'хья 'улюм ад-дин. – Т. III. – Каир, 1302 (по мус. кал.). – С. 66.
34. М. Аль-Газали. И'хья 'улюм ад-дин, 1302 (по мус. кал.). – Т. III. – С. 68.
35. М. Аль-Газали. Ихья 'улюм ад-дин. – С. 69.
36. Абдо Ащ-Шималий. – С. 496.
37. Абдо Ащ-Шималий. – С. 496-497.
38. Аль-Газали, И'льджа' аль-'аууам 'ан 'ильм аль-Калям. – Стамбул, 1287 (по мусул. кал.). – С. 105-106.
39. Абу 'Аля аль-'Афифий. Ат-Тасаууф: саруат рухийат фи аль-и'слаям. – Каир, 1969. – С. 14, 24.
40. М. Аль-Газали. И'хья' 'улюм ад-дин. – Каир, 1316 (по мус. кал.). – Т. III. – С. 283. – Т. IV. – С. 160, 294.
41. Аль-Газали. Мишкат аль-А'нуар. – Каир, 1964. – С. 55
42. Абдо Ащ-Шималий. – С. 550.
43. Абдо Ащ-Шималий. – С. 551.

44. Ибн Халдун. аль-Мукаддимат. – Стамбул, 1983. – С. 1099-1100.
45. Аль-Газали. Мишкат аль-а'нуар. – Каир, 1973. – С. 62, 71.
46. М. Аль-Газали. И'хья' улюм ад-дин. – Каир, 1316 (по мус. кал.). – Т. IV. – С. 63.
47. Аль-Газали. Мизан аль-'амаль. – Каир, 1328 (по мус. кал.). – С. 32.
48. Аль-Газали. Аль-Мустасфа. – Бейрут, 1335 (по мус. кал.). – Т. I. – С. 88-89.
49. Аль-Газали. Мизан аль-'амаль. – Каир, 1328 (по мус. кал.). – С. 113-114.
50. Аль-Газали. аль-Мустасфа. – Т. I. – С. 56-57.



5.1.4 РАЦИОНАЛИЗМ ИБН РУШДА

Труды аль-Фараби, ибн Сины и аль-Кинди вызвали широкий резонанс в кругах мусульманских «хауасс» – образованной элиты. Представители последней, отдаваясь исследовательскому духу, что пробуждает Коран в своих последователях, не стремились слепо подражать общепринятым авторитетам в тех или иных сферах наук, они, скорее, продолжали синтезировать старое и созидать новое. Одним из этих смелых личностей был Абу Валид Мухаммад Бен Ахмад ибн Рушд, который родился в г. Кордова (совр. Испания) в 1126 г. в семье главного городского судьи. Молодой человек занимался изучением исламских наук того времени, а также, используя тот факт, что Кордова являлась столицей философских исследований той эпохи, изучением математики, физики, астрономии, логики, медицины и философии. Еще будучи ребенком, он заучивает наизусть правовой трактат Имама Малика «аль-Муата'». По ряду традиционных исламских наук он получает «И'джазат» – разрешение преподавать, выдаваемое учителем дисциплины. Однако похоже, что больше всего ибн Рушд был поражен не красотой исламских наук, а философией, в частности, системной стройностью идей Аристотеля. Если греческий мыслитель и приходил к неверным с точки зрения Ислама суждениям, то он, как считал ибн Рушд, должен быть оправдан тем, что пришел к этим выводам на основе своей собственной глубокой парадигмы понимания вещей и не впал в противоречие с самим собой. То есть, по Аверроэсу, идеи Стагирита могут быть и ошибочными, однако, если учесть те посылки, которые он использовал, то логически они верны. Через какое-то время по приказу амира Йусуфа бен 'абд аль-Му'мина ибн Рушду поручают написать ясный комментарий к трудам Аристотеля, что он с блеском выполняет, делая большие и маленькие комментарии для разных слоев общества. В конце своей жизни он занимает пост доктора при дворце Абу Йакуба в г. Фас. После прихода к власти его сына аль-Мансура ему продолжают оказывать почет во дворце халифа. В 1195 г. аль-Мансур прибывает в Кордову, намереваясь вступить в сражение с войском христиан. Воспользовавшись присутствием халифа, группа правоведов доводит до его сведения негативную информацию об ибн Рушде. Ибн Рушда приглашают на встречу с правоведами, и философ вместе с халифом выслушивает ряд негативных точек зрения на взгляды мыслителя. После этого ибн Рушда, равно как и ряд других судей и ученых, отправляют на постоянное местожительство в местечко Элисане, старинный еврейский район, находящийся на удалении 73 километров от Кордовы. Причиной этой ссылки целого ряда ученых могут быть как слухи об их излишней приверженности рационалистической философии, так и то, что халиф, возможно, возжелал обезопасить их от угроз, связанных с грядущей войной.

Через некоторое время аль-Мансур вновь желает, чтобы философ был приближен ко двору, и тот, дав согласие, возвращается в Фас, где после трех лет уединенной жизни, в 1198 г., умирает. Через 3 месяца его тело переправляют в Кордову и хоронят на семейном кладбище. Философ стал самым крупным толкователем Аристотеля в мусульманском мире, прекрасным врачом и ученым, и его труды, будучи переведенными на латынь, прославились как «Аверроэса». И на Западе, и на Востоке также его называли одним именем – «Шарих», или «Комментатор».

Ибн Рушд написал ряд комментариев к трудам Платона, а к каждой книге Аристотеля – по три комментария. Первую группу комментариев он назвал «Талхис» – «малые комментарии», вторую – «Шарх» – «средние комментарии», а третью – «Тафсир» – «большие комментарии». Из собственных произведений ибн Рушда можно выделить такие трактаты, как «Китаб ал-Куллият» («Книга о системе»), «Тахафут ат-Тахафут» («Опровержение опровержения»), «Фасль аль-Макаль» («Решающее слово»), «Замимат» («Порицаемое»).

Из-за тесной связи имени ибн Рушда с рационалистической философией Аристотеля его книги не имели большого интереса в исламском мире. Однако, три века спустя идея ибн Рушда о гармонии религии с наукой привлекла внимание завоевателя Стамбула Фатиха Сутана Мехмеда, который приказал ученым Ходжазаде Мустафе Муслихутдину Ефенди и Алауддину Али ат-Туси исследовать труды философа. Исследователи, однако же, изначально исходили из «антиаристотелевской» позиции аль-Газали и потому были не совсем объективны. Османские ученые, такие, как Келямпашазаде, Хаким Шах аль-Казвини, Мухиддин аль-Карабаги, так же писали о нем книги. Некоторые из них использовали комментарии ибн Рушда при переводе трудов Аристотеля, а также исследовали мнения ибн Рушда, касающиеся его спора с аль-Газали. Затем, когда в XIX в. некоторые прозападные мыслители исламского мира заговорили о необходимости отказаться от подчинения Османскому государству, они использовали идеи ибн Рушда как средство для обоснования исключительно рационалистического подхода к решению социальных, политических и философских проблем, изрядно накопившихся к тому моменту. Они стремились к свержению старого строя и установлению светского и демократического правления, и потому идеи ибн Рушда были использованы ими именно в этом русле. Ливанский мыслитель Фарах Антун изложил в одном из журналов то «позитивистское» понимание рационализма ибн Рушда, которое исповедовал Э. Ренан. Другой арабский мыслитель, Махмуд Касым, посвятил большую часть своей жизни исследованию идей ибн Рушда, став представителем идей ибн Рушда в современном арабском мире.

Влияние же ибн Рушда на западный мир оказалось куда более значительным. Так, некоторые исследователи отмечают, что идеи ибн Рушда были

ключевыми для смены всего интеллектуального настроения, другими словами, «ментальности» целых поколений ученых средневековой Европы, посредством которых затем был осуществлен Ренессанс. Одна группа читателей ибн Рушда попыталась как бы «воскресить» Аристотеля для Запада, в этом плане труды ибн Рушда оказались для них ценнейшим подспорьем. Даже Фома Аквинский, который выступал против излишнего рационализма распространителей перипатетизма среди христиан, был вынужден пользоваться комментариями ибн Рушда. Действительно, чтобы ответить на идеи перипатетизма, он был вынужден воспользоваться идеями перипатетизма, однако, сделать это он смог, только изучив книги Аверроэса, которые единственные в тот момент точно и ясно передавали философию Стагирита! Однако некоторые европейцы приписывали ибн Рушду также и атеистические и материалистические идеи, к нему не относившиеся. Именно поэтому среди христианских теологов появилась открытая неприязнь к ибн Рушду. К примеру, идея о Вселенском Разуме, к которому примыкает разум индивида после смерти его тела (теряя свою индивидуальность), не является взглядом, которого придерживался ибн Рушд. Также исламский мыслитель никогда не делал разделения между религией и философией окончательно, говоря, что они являются «молочными братьями», питающимися из одного источника.

И все же влияние его идей, пусть и значительно искаженных, было велико. Так, Роджер Бэкон писал свой труд «Опус Магнус», используя в качестве модели трактат Аверроэса о разделении религии и философии. В XIV в. идея о разделении религии и философии, приписываемая ибн Рушду, получает все большее и большее распространение среди интеллектуалов того времени. Сначала во Франции, а затем и в Италии идеи, приписываемые философу, начинают использоваться ими как базис для организации философско-культурного движения против существовавшей в Европе интеллектуальной застенелости. Так, Данте в своей «Божественной комедии» следует по стопам ибн Рушда, излагая свою теорию политического правления.

Еврейские ученые, жившие в Европе, также подверглись значительному влиянию идей ибн Рушда. Это переводчик трудов аль-Газали на иврит Исаак Албалаг, а также философы Мойс де Нарбонне, Леви бен Герсх и др. Тесную связь с европейскими последователями ибн Рушда поддерживали Коперник и Дж. Бруно, которые в некоторых своих идеях откровенно последовали за представлениями исламского философа.

Испанский историк науки Джуан Вернет отмечает, что после перевода комментариев ибн Рушда к астрономическим трудам Аристотеля на латынь в Европе произошел настоящий научный переворот. Также высказывается мнение, согласно которому Коперник мог взять идею о гелиоцентризме именно у тех итальянских ученых XVI в., кто относил себя к интеллекту-

альной школе «свободомысля» ибн Рушда. Кроме того, Кристофер Колумб, обосновывая свою идею о том, что, если выехать из Испании в сторону запада, можно будет достичь Индии, исходил из аристотелевского представления о круглой Земле, разъясненного в книгах ибн Рушда. Некоторые исследователи отмечают, что Спиноза, философствуя на тему связи между религией и философией, находился под явным влиянием идей ибн Рушда.

Измерение «Каляма». Ибн Рушд подверг *критике предыдущих мусульманских философов*, в частности, ибн Сину и аль-Фараби, за то, что они внесли в философию Аристотеля идеи неоплатонизма. С его точки зрения, первым, кто ввел теорию эманации в аристотелизм, был Порфирий, затем тем же путем последовали аль-Фараби и ибн Сина. Возможно, отмечает философ, что все дело было в том, что и аль-Фараби, и ибн Сина приписали Аристотелю книгу «Китаб ар-Рубибият», или «Китаб усулиджия», через которую неоплатонизм проник в мусульманский мир. Ибн Рушд считает, что автором книги был Порфирий, и что аль-Фараби и ибн Сина ошибочно приняли его за представителя аристотелизма по той причине, что тот же самый Порфирий написал вступление к «Органону» Аристотеля.

По Ибн Рушду, философия эманации не имела ни в оригинальных трудах Аристотеля, ни в древних комментариях к ним. Поэтому, отдавая должное аль-Газали, он присоединяется к последнему в том, что концепция эманации не может быть доказана и основана лишь на предположениях. Критику ибн Рушда теории эманации вкратце можно свести к следующим пунктам:

1. Во-первых, в Коране нет ни одного указания на эманацию. Эта концепция, тем более, ставит под сомнение то, что Аллах является Создателем всех вещей, а ведь это неизменно подчеркивается Кораном.

2. Высказывание «от одного всегда происходит одно» есть лишь предположение и ошибочно. От одного может произойти и множество. В мире не существует иерархии, предусматриваемой эманацией.

3. Ибн Рушд пытался примирить то понимание творения мира, которое содержится в Коране и которое ибн Рушд растолковал по-своему, с понятием сотворения у Аристотеля. В итоге он приходит к тому, что все бытие есть единая совокупность, в которой властвует единая сила.

4. Таким образом, в мире не существует механических последовательных сил, которые придают миру порядок, как это предусматривает система «небесных разумов» в теории эманации, но есть только одна подлинная сила – Бог.

Действительно, характерной чертой многих трудов философа выступает его стремление примирить позиции ярых сторонников религиозного чувства и тех мусульман, которые больший акцент при познании мира и даже метафизики делали на человеческий разум, что особенно ярко проявилось в его

трактате «Фасль аль-Макаль» («Решающее слово»). Для ибн Рушда философия есть мудрость, а Коран – книга, вменяющая людям в обязанность приобретение и изучение мудрости. Философия в этом понимании становится приобретением знаний об истине и размышлением о ней. Цель религии тоже состоит в том, чтобы помочь уверовать в истину и действовать сообразно ей. С точки зрения цели, между религией и философией нет разницы, но может быть разница в отношении метода. Ибн Рушд доказывает, опираясь на четыре фундаментальных источника Ислама – Коран, Сунну, единодушие знатоков мусульманского права («Иджм'а») и «Кияс» (метод аналогии), что в Исламе размышлять, используя разум, и приходиться к логическим выводам есть обязанность мусульман, за невыполнение которой они понесут ответственность перед Богом. Изучение рационального способа мышления и путей дедуктивного/индуктивного анализа реальности есть специализация философии, и поэтому изучение философии для мусульман становится обязанностью – считает философ. Одновременно с этим он указывал, что путь философии предназначен не для каждого человека, а скорее для высокообразованной прослойки общества, для простых людей этот путь должен оставаться закрытым. Шариат, отмечает мыслитель, есть истина, и призывает мыслить так, чтобы познавать истину. Мусульмане, говорит ибн Рушд, с категоричностью знают, что метод мышления, опирающийся на доказательство, никогда не породит результат, отвергаемый Шариатом. Шариат – истина, но и философия – истина, а две истины не могут противоречить друг другу. Наоборот – истина становится другом истины и гармонично уживается вместе с ней, они «спутницы друг друга». По мыслителю, нет ни одной идеи, донесенной Шариатом до людей и внешне противоречащей доказательно-логическому способу познания действительности («бурхан»), которая после тщательного и глубокого изучения ее скрытой («батын») сути не оказалась бы корреспондирующей «Бурхану» и приветствующей его. Поэтому не обязательно понимать слова Шариата лишь с точки зрения внешнего и очевидного смысла, все религиозные тексты нужно также уметь понять с точки зрения внутреннего, глубокого и не доступного каждому смысла – сфера, доступная только тем, кто является «обладателем основательного знания»:

«Он – Тот, Кто Книгу ниспослал тебе, – одни аяты в ней несут открытый смысл, собой являя как бы Матерь Книги; другие – скрыты в толковании своем. Но те, чье сердце по земле в грехах блуждает, желая смуты, следуют тому, что отвечает их угоде, – выискивая скрытное значенье, которое известно лишь Аллаху, и открывается лишь тем, которые глубоким знанием владеют. «Мы веруем в (Святую) Книгу, – говорят они, – где все аяты явлены от Бога! И весть ее способен охватить лишь тот, чей разум светел» (сура 3, аят 7).

Темой, обстоятельно рассмотренной ибн Рушдом, было также божественное *предопределение* человеческой судьбы («кадар» или «када'») с возникающей из него проблемой детерминации человеческой жизни и отсутствия/наличия у человека свободной воли. Сначала философ указывает, что человеческая активность делится на две категории: то, что имеет место внутри человека, и то, что снаружи. Если в вопросе божественного предопределения концентрироваться только на одной категории, то ответа на проблему не найти и дело закончится лишь бесконечными противоречиями. И Коран, и Сунна, по мнению ученого, акцентируют свое внимание именно на таком, «цельном», учитывающем и внутреннее, и внешнее измерение человеческой действительности, подходе. Итак, человек контактирует с окружающим миром и получает, приобретает оттуда определенные вещи; между тем, весь этот процесс приобретения пользы из мира вещей неразрывно связан с тем, что эти вещи созданы пригодными для того, чтобы давать нам пользу, они подчинены нам, служат нам. Поэтому наши действия осуществляются, будучи зависимы от нашей воли и того, что окружающие вещи подчиняются этой воле. Божественное предопределение в этом плане есть существование этого подчинения «внешних» по отношению к нам вещей воле, присущей нашей внутренней природе. Эта внешняя действительность и материальные факторы, столь благоприятные для осуществления нашего волеизлияния и «оказания» нам тем самым «услуг», сотворены Всевышним Творцом. Эти факторы, называемые внешней средой, не просто станут тем, что дополнит нашу волю или, наоборот, иногда воспрепятствует ей. Одновременно со всем этим они послужат причиной того, что мы сможем выбирать между двумя различными и даже противоположенными ситуациями одну определенную, ибо внутренняя причина наших поступков – свободная воля, является не чем иным, как нашей страстью и сильным желанием, возникающим у нас при рассмотрении какой-то вещи, относящейся к категории внешней действительности, т.е. той действительности, что есть внешняя причина наших поступков. Но принятие или неприятие внешней вещи не происходит всецело от нашего выбора или желания; скорее, это зависит и от того, как эта вещь связана с нами.

Раз внешние факторы существуют в великолепном порядке и расположены в строгой последовательности, и раз этот порядок, будучи связанным с желанием Творца, почти никогда не нарушается, и раз наша воля не может осуществить желаемое без соответствия/сопутствия ей внешних факторов, то и наши действия, начало которым задается нашей свободной волей, обязательно будут существовать сообразно определенному порядку, т.е. будут осуществляться в определенное время и в определенном количестве, ибо наши поступки проистекают на основе внешних факторов и при непосред-

ственном их участии. Эта связь существует также между нашими внутренними метафизическими «механизмами» (воля и другие духовные силы) и нашим телом. Этот неизменный, не нарушаемый, устойчивый порядок, называемый суфиями и философами «аль-Ляух аль-Махфуз» («Хранимые скрижали» – духовная скрижаль, олицетворяющая божественное знание, на которой записано божественное предопределение для всего сущего, сотворенного Аллахом), связан с нашими поступками и существует как во внутренних, так и во внешних категориях человеческого бытия, являясь судьбой и предопределением, созданным Богом для людей.

Подобная точка зрения не означает, что мусульмане признают существование неких деятелей наряду с Аллахом, способных что-либо творить. «Сказать, что кроме Аллаха нет других деятелей, – говорит ибн Рушд, – означает, что словом «ф’аиль» («деятель/творец/создатель») не может быть назван никто, кроме Аллаха, в том числе и никакие материальные факторы, которые Он изначально подчинил Себе. Наоборот, имя «деятель» дается материальным факторам не более, чем в качестве метафоры, ибо существование этих причин и подчинение их на службу человеку связано с Аллахом, и именно Аллах обеспечивает их функционирование. Если бы работа этих причин и факторов не поддерживалась Аллахом, они бы не смогли просуществовать и одной секунды. Именно Аллах является создателем онтологической сути («джаухар») каждой вещи. Про те же явления и факторы, что существуют вместе с вещами и относятся к ним, с точки зрения людской традиции («урф»), говорят, что они есть «причины вещей». В этом случае, по ибн Рушду, человек свободен в масштабе того соотношения, что имеет место между его внутренними способностями и условиями, данными ему во внешней действительности. Иными словами, человек может осуществлять свои действия настолько свободно, насколько полно сохраняется баланс его внутренних и внешних возможностей».

Интересна позиция ибн Рушда относительно доказательства *существования Аллаха*. Философ в своей книге «Кашф ‘ан Минхадж ал-А’диллят» приводит те пути, с помощью которых различные религиозно-философские течения его эпохи пытались доказать существование Аллаха, и обстоятельно критикует их представителей:

1. Течение «Хашвият» («Буквалисты»). Под этим названием ибн Рушд подразумевает течение исламской мысли, представители которой склонны к буквальному пониманию религиозных текстов, *принципиально* не допуская даже вероятности наличия в священных источниках переносного, требующего толкования или умственной работы, текста. Они заявляют, что единственным способом познать Аллаха есть последовать «сам’» – источникам сведений, передающимся устно-письменным путем от пророков (а.с.),

отвергая какую-либо ценность индивидуального человеческого разума как средства богопознания. Ибн Рушд обвиняет их в том, что они не поняли высокие замыслы Корана, ибо если было бы так, как они сказали, то не осталось бы никакого смысла в тех аятах Корана, где призывается активно пользоваться дедуктивным и индуктивным методами анализа окружающего мира. Отказываться же от использования логических методов познания в целях укрепления веры и вовсе противоречит духу Ислама.

2. Течение «Аш'аритов». Представители этого течения, наоборот, утверждают, что существование Аллаха можно доказать разумом. Но, как отмечает ибн Рушд, их путь не содержится в Коране, ибо они строят свои доказательства на посылке «аль-'алям хадис» – «Мир преходящ», говоря, что мир создан из неделимых частичек, и что они преходящи, и что раз они созданы, то необходимо, чтобы был Создатель. К тому же, их объяснения «неделимой частицы» (атома) настолько запутаны, что их почти никто не может понять. Ибн Рушд критикует принцип «Мир преходящ» и говорит, что «если мы примем тот факт, что то, что создает, есть само нечто созданное, то это нечто тоже будет нуждаться в создателе, и так – до бесконечности. Если же мы скажем, что то, что создает, есть нечто извечное, то необходимо будет признать, что его действия по сотворению, имеющие место относительно тварных вещей, тоже должны быть извечны. Посему, если признать, что от извечного Создателя может произойти только вечное действие, то все изменится, и проблема разрешится. Но «Аш'ариты» не признают этого, ибо для них все, что связано с сотворенным, обязательно само является сотворенным, тем более, что если некий создатель то делает что-либо, то не делает, то это означает, что есть некая внешняя сила, влияющая на него и заставляющая его делать тот или иной выбор в плане действий. Какова же тогда будет причина этой влияющей силы? Она будет нуждаться в причине, та – в другой причине, и так до бесконечности. Также ибн Рушд отмечает, что традиционная посылка ученых «Каляма» о том, что мир преходящ («хадис»), ошибочна. Ибо, если мир сотворен, то когда он был сотворен? Почему он не появился раньше или позже, а появился именно в определенное время? Есть ли у этого явления своя причина? Если есть, то какова она? Если есть, то почему она сработала в одно время, а не сработала в другое? И так можно вопрошать до бесконечности... Более того, само время возникло с появлением мира, поэтому даже вопрос о том, когда появился мир, является бессмысленным. Поэтому между тем временем, когда был сотворен мир, и той «пустотой», что существовала прежде, должно существовать неограниченное количество времени. Другими словами, отсутствие течения времени есть вечность; стало быть, когда же «прошла» эта вечность и наступило время сотворения, и разве может нечто вечное кончиться?

Ибн Рушд считает, что ученые «Каляма» оказались в тупике, но делает он это, в первую очередь, потому, что согласиться с ними означало бы принять идею о преходящем мире, а философ отстаивал аристотелевскую концепцию вечно существующего мира. В то же время он отмечал, что доказательства ученых «Каляма» слишком сложны для простых людей и одновременно не опираются на категоричные доказательства. Путь же веры должен быть ясным и категорическим, не оставляющим сомнений.

3. Третью категорию представляют собой суфии. Их доказательства существования Аллаха не являются теоретическими, т.е. построенными на силлогизмах. С их точки зрения, считает андалузский мыслитель, знание об Аллахе можно получить только путем очищения от животных страстей и телесных препятствий и концентрации на духовном «просветлении» – мнение, которое они подкрепляют рядом сведений, дошедших из жизни Пророка (с.а.с.) и праведных людей. Ибн Рушд отмечает, что этот путь, хоть и может быть приемлем, не годится для всех людей, так как он предусматривает то, что для правильности мышления нужно будет умертвить плотские желания. Но принять этот путь будет равносильно тому, чтобы посчитать те аяты Корана, что предусматривают теоретическое мышление, как ничего не значащие!

4. «М'утазилиты». Ибн Рушд жалуется, что книги этого течения не имеют у него в распоряжении, отмечая лишь то, что их мнения похожи на взгляды «аш'аритов».

Как же *сам философ доказывал существование Аллаха?* Он отмечает, что есть два пути доказательства, которые будут понятны любому человеку и заставят признать Его существование каждого. Одновременно это путь, указанный в Коране и используемый сподвижниками Пророка (р.а.а.). Это доказательства «'инает» («забота») и «ихтир'а» («создание»):

1. Доказательство «'инает». Оно строится на том, чтобы показать ту заботу, которой окружены все создания и человек. Суть его в том, что «человек, изучая чувственные и материальные вещи, *видит*, что любая вещь находится в определенном виде, в определенном количестве и в определенной позиции. Все эти характеристики находятся в соответствии с ожидаемой пользой и замыслом, что содержатся в этой чувственно воспринимаемой, материальной вещи. Более того, если бы эта же вещь находилась в виде, отличном от существующего вида, в количестве, другом по отношению к имеющемуся количеству, и в ином положении относительно наличествующего положения, то этой пользы, что заключена в вещи, уже не существовало бы. Отсюда в категорическом виде становится ясным, что существует некий Создатель и Мастер, сделавший эту вещь. Именно из-за этого вид, положение и количество вещи соответствуют той пользе, что она несет. Из-за того, что существу-

ет определенная польза, невозможно, чтобы все эти вещи расположились в гармонии друг к другу в результате случая. Это напоминает нам следующую ситуацию: если один человек увидит на обочине дороги камень и посчитает его подходящим для того, чтобы присесть на него, он сразу подумает, что должен быть кто-то, кто принес этот камень – подходящих размеров – в это самое необходимое место. Но если камень не пригоден для сиденья, его нахождение в том месте можно списать на волю случая.

Эта ситуация характерна для всего мира. Человек видит, что все существующее в мире – четыре времени года, ночь, день, дождь, воды, регионы с прекрасными климатическими условиями, Солнце, являющееся важной причиной существования человека, растений и животных, луна, звезды – все это указывает на то, что Земля находится в состоянии, наиболее пригодном для того, чтобы стать домом для человека и других сухопутных животных. Вода превосходно подходит для живущих в воде животных, а воздух – для летающих; кроме того, если одна из этих вещей испортится, то это нанесет урон всем живым созданиям – поняв все это, человек становится обладателем категоричной уверенности в том, что эта гармония и приспособленность для человека растений и животных, имеющая место во всех частях мира, не может быть случайным совпадением. Точнее, то, что все находится именно в таком виде, происходит по причине Того, Кто полагает этот порядок, Того, Кто желает эту гармонию; это – Великий и Могущественный Аллах.

Ибн Рушд указывает, что это доказательство простое и ясное, так как опирается на два факта, которые признаются и принимаются любым человеком:

1) все, что существует в мире, существует, будучи удобным для человека. Человек/мир есть гармоничная совокупность, т.е. мир со всеми своими частями и характеристиками существует в виде, наиболее пригодном для существования в нем человека и вещей;

2) любая существующая вещь, направленная к единой цели всеми своими частями и характеристиками, естественно, есть сотворенная вещь и произведение некоего мастера. Эта гармония и сочетаемость необходимо указывают на существование некоего Деятеля, полагающего и желающего эту гармонию и сочетаемость. Ибо невозможно, чтобы эта гармония и сочетаемость были результатом слепого случая.

3. Что касается доказательства «Ихтир'а», то оно строится на том, что жизнь, чувства и проявления разума, наблюдаемые в живых существах, их архетипы – все это есть то, что демонстрирует существование процесса некоего изобретения и задумки. Все существа были «изобретены» Всевышним Творцом. В Священном Коране приводится следующий аят, подтверждаю-

щий данный пункт: «...Те, кого они, опричь Аллаха, призывают, не смогут никогда и мухи сотворить, если бы даже собрались все вместе...» (22:73). Мы видим некоторые безжизненные вещи, которые затем становятся живыми, и потому категорически признаем существование существа, которое дает жизнь. То, что находится в небесах, совершает безошибочные движения и служит на пользу людям. Вещь, которая была подчинена другой, сама со всей очевидностью является «придуманной» или «изобретенной» другими. Сколько существует существ в мире, столько же существует доказательств этого типа. Именно поэтому тот человек, кто хочет познать Бога, дабы получить как можно более полную информацию об «Ихтир'а», должен изучить суть всего того, что имеется на небесах и Земле, ибо тот, кто не знает устройства вещей глубоко, не сумеет понять это доказательство. Коранический аят, в котором говорится: «Ужель не обращали они взоров на вышнюю управу небесами и землей и всем, что создано Аллахом...?» (7:185), указывает именно на это, отмечает ученый. Тот, кто получает обширные знания о принципах бытия и тех мудрых целях, что имеют в нем место, одновременно с этим лучше и глубже понимает суть доказательства «'Инает», т.е. «Ихтир'а» для философа есть средство понять «'Инает» наилучшим образом. Кроме того, эти два доказательства дополняют друг друга и являются ничем иным, как успешной комбинацией космологического довода в пользу существования Аллаха и довода, исходящего из системной природы устройства мира. Не только знание, сила или мудрость Аллаха демонстрируются этими доказательствами, но и Его справедливость, милосердие, сострадание и любовь, т.е. чувственное замечательным образом комбинируется с рациональным, эмоциональное с интеллектуальным.

Известно также, что мыслитель подверг серьезной критике доказательство Первопричины, говоря о том, что оно, по сути, приводит нас к существованию бесконечной цепочки причин. Доказательством, способным прекрасно продемонстрировать существование Аллаха, указывает он, является аристотелевское доказательство Перводвигателя, согласно которому вещь, совершающая движение, двигается либо сама по себе, либо благодаря чему-то другому. Как невозможно представить себе, чтобы что-то делало движение само по себе, точно так же невозможно представить себе, чтобы каждая двигающаяся вещь совершала движение благодаря чему-то, это что-то – тоже благодаря чему-то и т.д. до бесконечности. Одним словом, необходимо признать существование Перводвигателя, Который дает другим движение, но Сам не связан с необходимостью двигаться, – то есть Аллаха.

Что касается *единств Аллаха*, то философ, доказывая его, отмечает, что если бы Аллах был не один, и был бы еще один бог или несколько, то тогда и мир должен был быть не один, должно было быть множество различных ми-

ров. Так как мир один, Создатель мира так же является единственным, ибо единичное действие может происходить только от одного деятеля.

Ибн Рушд отмечает, что ни один исламский философ не опровергал феномена *чудес, продемонстрированных пророками*. Однако философы, считает он, не должны слишком много рассуждать на эту тему, используя философский метод мышления, ибо чудеса пророков не есть та сфера бытия, которую можно познать философски.

Что касается *проблемы Атрибутов Аллаха («Сифатуллах»)* и их связи с *Сутью Аллаха («Затуллах»)*, то ибн Рушд отмечает, что Шариат не приводит деталей этого феномена и указывает на необходимость принятия самого факта существования Атрибутов и Суты Аллаха.

Необходимо также сказать несколько слов о том интеллектуальном *споре, что имел место между ибн Рушдом и аль-Газали*. Спустя многие годы после смерти последнего, философ выступил с глубокой критикой того стиля, с которым аль-Газали выступил против философского течения мусульманского перипатетизма. «Довод Ислама», по мнению ибн Рушда, допустил несколько серьезных ошибок. Во-первых, он не стал анализировать непосредственные философские воззрения «Первого Учителя» – Аристотеля, а лишь изучил философию его последователей – аль-Фараби и ибн Син; однако, философия двух последних, с точки зрения ибн Рушда, далека от того, чтобы отражать систему идей Аристотеля во всей ее полноте. И аль-Фараби, и ибн Сина, считает философ, допустили искажения этих идей и, кроме того, во многих вопросах пытались высказать свои, оригинальные точки зрения. Стало быть, судить обо всех философах, исходя только из трудов двух этих ученых, некорректно. Между тем, аль-Газали выступал не столько против Аристотеля, сколько против стремительного распространения в его время рационалистической философии, порождающей в непривычном к сухому, философско-абстрактному мышлению мусульманском обществе массу идеологических и теологических споров, т.е. он выступал против общих понятий философии перипатетизма, несомненными представителями которой были аль-Фараби и ибн Сина. Вторым обвинением ибн Рушда было то, что аль-Газали передал концепции философии перипатетизма в ошибочном, искаженном виде, более того, глубокие философские проблемы он превратил в тему для разговоров среди простых масс мусульман («’аууамм»), не способных понять настолько абстрактные философские темы. Более того, ибн Рушд считает, что целью аль-Газали не было найти истину, скорее, его истинным намерением было уничтожить философию перипатетизма, разбить ее постулаты.

В то же время аль-Газали сам получил пользу от внимательного изучения философии перипатетизма и ее стиля, применив его в своих трудах, исполь-

зование же логики он сделал едва ли не обязанностью любого мусульманина. Кроме того, аль-Газали указывает, что философы якобы утверждают, что Аллах не знает частичные вещи, и затем обвиняет их в безбожье. В действительности же философы, отмечает ибн Рушд, не имеют в виду, что Бог не знает частичных вещей, скорее, они говорят о том, что Он знает вещи, в том числе и частичные, особым, цельным и универсальным (ар. «кулли») знанием, не похожим на наше знание, основанным на понимании вещей сквозь призму изменчивой материальности. Аль-Газали, следовательно, совершил непростительную ошибку, когда позволил себе так смело и предвзято критиковать философию. И философия, и религия – пусть и разными методиками – говорят об одной и той же универсальной, всеобщей и окончательной Истине и не противоречат друг другу. Еще один момент – как известно, аль-Газали, подобно векам спустя Д. Юму, не расценивал казуальность как феномен, имеющий реальное, субстанциональное существование. Однако для ибн Рушда само знание есть «понимание причинно-следственной связи между вещами мира и исследование порядка и гармонии, установленных между ними». Посему не признать казуальность в качестве важнейшего элемента действительности равносильно для него отказу от попыток хоть как-то объяснить мир и события, происходящие в нем. Посему он обвинял аль-Газали в отдалении от подлинно научного познания мира, забывая о том, что аль-Газали вовсе не отвергал казуальность как таковую, скорее, он говорил о том, что нельзя признавать за ней статуса единственного фактора Вселенной, воздействующего на вещи. Для аль-Газали (впрочем, как и для ибн Рушда) единственным деятелем во Вселенной выступает только и только Аллах; казуальность же есть лишь некая «метафора», фактор, наделенный силой только номинально.

В результате ибн Рушд делает не совсем правомерный вывод о том, что критика аль-Газали дала многим людям повод говорить о непреодолимой разнице и даже вражде между религией и философией, и, как следствие – между религией и наукой, забывая о том, что научная культура мусульман отнюдь не остановилась, а, скорее, продолжила обогащаться трудами философов ибн ат-Туфайля (ум. в 1186), ибн Баджи (ум. в 1139), правоведа Абу Бакра ибн аль-‘Араби (ум. в 1148), врача Абу Марвана ‘абд аль-Малика ибн Зухра (ум. в 1161) и его сына Абу Бакра (ум. в 1198), живших на сто лет позже аль-Газали, не говоря уж о знаменитом враче ибн ан-Нафисе (ум. в 1288), который спустя двести лет после аль-Газали впервые в истории медицины точно описал большой и малый круг кровообращения, и сотен других имен.

Вместе с тем, философия по-настоящему явит свое сходство и родство с религией только в том случае, если некоторые положения религии будут подвергнуты «*та’уилу*» – смысловому толкованию с учетом правил араб-

ского языка, арабской риторики и тех постановлений Шариата, относительно понимания которых не существует разногласий среди исламского научного общества. Надо отметить, что философ разработал собственное понимание «та’уиля», отмечая, что если то или иное религиозное суждение, в отношении которого исламское научное общество пришло к единодушию, опирается на аяты или хадисы, которые могут быть поняты только однозначно, то, действительно, никакого другого смысла здесь быть не может. Но если аяты или хадисы несут в себе глубокий философский смысл, т.е. смысл, связанный с онтологией и гносеологией вещей в ракурсе дискурса «чистого разума», то здесь, как отмечает философ, вполне допустимо применить метод смыслового толкования и переноса всей конструкции в область метафорического значения. Именно в сфере переносных значений исламских текстов, отмечает он, для исламской философии открывается поле деятельности; ученые других исламских наук не должны и не могут препятствовать такой философии, так как сфера переносных смыслов не относится к тем вещам, относительно которых можно достичь единодушия. Раз нет единодушия, то мнения, высказываемые философами, должны – если даже и не приниматься за окончательную истину – по меньшей мере, уважаться.

Еще одним важным термином для ибн Рушда выступает понятие «Иджтихад», которое обычно используется для обозначения интеллектуального труда, приложенного «улема» для вынесения того или иного постановления относительно категорически не оговоренных Кораном или Сунной вопросов или проблем, относящихся к категории «занни». Философ – это понятие, традиционно применяемое в области юриспруденции, переносит в сферу теоретико-философских вопросов, отмечая, что глубокие теоретические вопросы Шариата могут быть наиболее полно поняты только в результате интеллектуального усилия или «и’джтихада» компетентного ученого. Известный в «Фикхе» принцип, гласящий, что совершающий «и’джтихад» в случае ошибки получает у Бога одну награду (ибо проблема сама по себе относится к «занни», т.е. изначально не несет в себе однозначного смысла и потому в любом случае должна быть подвергнута той или иной доле толкования), а в случае правильного суждения – две награды, ибн Рушд переносит на философские проблемы, по-своему оправдывая не согласовывающиеся с «Иджм’а» ученых исламской «уммы» такие заявления аль-Фараби и других философов-перипатетиков, как исключительно духовная жизнь после смерти, отсутствие загробного наказания или воздаяния для телесной стороны человека и т.п., вызвавшие неприятие ряда мусульманских ученых (во главе с аль-Газали и школой «’Ашаритов»).

Измерение «Суфизма». Для ибн Рушда Бог, создавая тело и душу человека, использовал неорганические элементы Вселенной. Смешавшись

воедино под воздействием души, произошедшей от Бога и подчинившей благодаря этому все органы тела единым целям и единой системе, тело приобрело существующий облик. Вещи, принятые организмом вовнутрь в процессе питания, перерабатываются в новые предметы, подвергаясь процессу разложения и соединения. При этом разложение элементов и их синтез невозможно представить, как действие, осуществляемое материей, посему необходимо принять на веру существование некоего более высокого принципа или закона существования тела – его *астральной основы или души*. То есть, по ибн Рушду, физическая материя, будучи по сути неорганичной, просто не способна осуществлять такие тонкие операции, как превращение органики в неорганику и наоборот. Также существование этики и совести доказывает, что человек обладает не только материальным, но и нематериальным бытием – душой. Однако, в отличие от Аристотеля, он считал, что с помощью философии можно дать лишь описательную характеристику души; сама эссенция души неведома человеческому разуму, ибо ее познание превышает его интеллектуальные способности.

Как и у других перипатетиков, у ибн Рушда существует своеобразная иерархия чувств души. Так, без способности души питаться (за что ответственно животное чувство души) нельзя вести речь о пяти органах чувств; без пяти органов чувств нельзя вести речь о воображении (за которое ответственно чувство воображения); без воображения же невозможна интеллектуальная способность души.

Связь души с телом есть просто некая соотнесенность, не более того. Это не связь по типу «форма-материя», ибо формы без материи быть не может, однако души без тела – может вполне. Некоторые считают, что ибн Рушд верил в то, что после смерти душа человека будет существовать вечно не в некоем отдельном от Вселенной виде и с индивидуальным самосознанием, но в виде «Вселенского Разума» («аль-‘акль аль-‘амм»). При этом они опираются на его высказывания в «Опровержении опровержения». Однако в самом же труде ибн Рушд признает, что верит в индивидуальное существование души после смерти (там же). Он также отмечает, что, так как люди разнятся по своим возможностям и по этическому уровню развития, их души не могут быть одинаковы после смерти. Однако окончательное решение проблемы загробной жизни, в том числе и то, будет оно физическим или духовным, должно быть оставлено религиозным источникам, считает ибн Рушд. Суть этого процесса нужно принять в том виде, в котором она была изложена в религиозных источниках; что же касается тех деталей этого процесса, которые все же поддаются философскому анализу, то использовать при их анализе философию вполне допустимо, считает он.

Итак, как и ибн Сина, ибн Рушд указывает на стремление души человека к единению с «Вселенским Разумом» («аль-‘акль аль-‘амм»), заложенное в

ее «пассивном разуме» («аль-‘акль аль-мунфа’иль»). Благодаря этому стремлению зарождается «приобретенный разум» («аль-‘акль аль-муктасаб»), цель которого – как бы «соединить» человека с «Вселенским Разумом», т.е. с Богом. Этот процесс происходит только благодаря размышлению (ар. «тафкир»), знанию («’ильм») и достижению душевной полноценности («аль-камаль ан-нафса-ний»). *Счастье*, таким образом, для ибн Рушда достигается исключительно работой разума, а не чувствами или интуицией. Именно разум классифицирует данные органов чувств и приходит к тому или иному выводу; посему разум будет всегда выше, чем чувства. Здесь внимание привлекает важный момент – способности теоретизировать человек может приобрести только при активном участие в жизни социума; стало быть, для большинства людей путь, предусматриваемый «Суфизмом» и комбинирующий набожность с аскетизмом, неприемлем. То есть для ибн Рушда путь единения с «Деятельным Разумом», т.е. путь счастья лежит через проведение теоретических исследований мира и вещей. Для этого необходима не только склонность человека к такого рода занятиям, но и правильная методология исследования, умение распознать «правильное» знание от «неправильного», наставник(и), т.е. люди, которые смогут указывать исследователю на его духовные и интеллектуальные недостатки. Все это осуществляется во время пребывания человека внутри общества, а не во время его уединения в суфийской келье. Практическое следование теоретическим сведениям также крайне важно – с этой стороны особую значимость получает исламское поклонение Богу, выраженное в пятикратной обязательной молитве, а также другие исламские ритуалы.

С точки зрения ибн Рушда, «Деятельный Разум» существует не вне человека, но вместе с человеком, и находится в состоянии постоянной связи с пассивными силами его души, т.е. время от времени активизируя их. Эта его способность активизировать пассивные интеллектуальные способности совершенно уникальна и не похожа на какую-либо материальную силу; стало быть, можно говорить о сверхъестественном происхождении и работе этой силы. Но человек, дабы построить связь с этим разумом, может и не вести невероятно чистую и духовную жизнь или дожидаться старости – как это предполагают аль-Фараби или ибн Баджа (ведь человек даже в этом случае будет нуждаться в определенных услугах со стороны других людей); также можно и не фокусировать все свое внимание на суфийском «озарении» (ибо большинство людей никогда не смогут его достичь).

Да, очищать сознание от негативных представлений и идей, т.е. заниматься практикой «Суфизма», полезно для достижения человеком интеллектуальной зрелости, однако это не единственное условие для достижения им высокого интеллектуального уровня; для ибн Рушда главнейшим условием

для достижения связи с «Деятельным Разумом» и, в то же время, счастья (ибо такой контакт есть вершина человеческого счастья), выступает правильное теоретическое мышление.

Важнейшими этическими нормами для ибн Рушда являются *справедливость и истина*. Он выступает против ученых «Каляма», считавших, что добро и зло есть слишком относительные категории, чтобы человеческий разум мог вынести относительно их определения какое-либо категоричное суждение, и что по этой причине люди нуждаются в Шариате, который – единственный – различит для них добро и зло. Абу аль-Валид считал, что совесть человека есть также очень важное мерило этичности/неэтичности поступка. При этом не стремление достичь Рая или спастись от наказания Ада должно управлять действиями человека, а стремление достичь добродетели («фа-дылят») и получить духовное счастье, что дарует Бог каждому, кто сумел ее обрести. С этой точки зрения, для ибн Рушда любые религии, влекущие людей к добродетели, имеют полное право на существование и распространение своих учений среди народных масс, не способных к изучению философии.

Измерение «Фикха». Ибн Рушд был шариатским судьей в Гранаде и Кордове и много занимался проблемами философии исламского права и его методологией. В своих трудах по праву ибн Рушд выступил против культуры подражательства, свившей себе гнездо в сердцах многочисленных мусульман той эпохи. В своей книге «Бидаят аль-муджтахид» («Начало человека, взявшегося за «Иджтихад») он ведет себя свободно и раскованно, порой критикуя точки зрения в том числе и самого основателя маликитского «мазхаба» (к которому себя относил ибн Рушд) – Имама Малика; иногда же он указывает на свои собственные, оригинальные точки зрения по ряду вопросов. Целью книги выступает подготовка человека, обладающего предварительной подготовкой, к проведению собственных, независимых от мнений предшествующих ученых правовых исследований тех или иных вопросов. Также он показывает, что различные точки зрения, существующие в исламском праве на одни и те же вопросы, не являются чем-то негативным, наоборот, есть совершенно нормальное явление (ибо каждый крупный ученый, противореча другим, опирается не на свои капризы и фантазии, а на собственную фундаментально обоснованную аргументацию и глубокие знания Шариата). Так, целый ряд ключевых понятий, выработанных различными правовыми школами Ислама, в действительности, един по своему глубинному смыслу и представляет собой идеи, облачаемые представителями различных правовых школ в различные терминологические «одеяния». Так, например, ханафитский принцип «Истих-сана» очень похож по своей сути на принцип «Истислаха», разработанный в мазхабе «Маликият». Свою при-

верженность маликитскому «мазхабу» он объясняет нежеланием нарушать веками сложившуюся практику народа Андалусии придерживаться именно этого «мазхаба», показывая, что выбор правового «мазхаба» не является вопросом первостепенной философской и религиозной важности. К тому же, нельзя допускать того, чтобы противостояние признанным авторитетам в таких второстепенных вопросах, как выбор «мазхаба», приводило к падению авторитета ученого в глазах общественности. В то же время он отмечал, что никакой ученый не имеет права отказываться от огромного багажа правовых решений тех или иных проблем, накопленного за столетия существования системы исламского права. Учитывая этот багаж, никакой человек не может разработать абсолютно новое понимание методологии права, он в любом случае обязан что-то заимствовать. В целом в отношении исламского права ибн Рушд, несмотря на желание развить в читателях своих книг дух новаторства и свободомыслия, придерживался традиционных для всей Андалусии точек зрения на правовые вопросы, разработанных суннитской школой «Маликият». Возможно, именно поэтому его правовые взгляды не вызвали столь оживленной, и часто негативной, реакции, как его взгляды, связанные с философией.

Ибн Рушд расценивал систему «Фикха» как нечто большее, чем коллекцию сухих правовых заключений. Он часто указывает на общие цели и замыслы Шариата («макасид аш-шари'ат»), на принципы справедливости. «Начало «муджтахиды» заканчивается у него тем, что обнаруживается глубокая связь между нормами права и системой общечеловеческих этических ценностей.

Поиск ибн Рушдом философского обоснования для едва ли не каждого суждения «Шариата» порой заставлял его чрезмерно обобщать принцип «Масалих-мурасалят» («независимые от Корана и Сунны полезные действия»), тот же самый принцип, которым так часто пользовался ибн Таймия. Так, он считал, что одновременное трехкратное произношение «Ты разведена» может и не позволять считать мужа и жену полностью разведенными, и это, несмотря на наличие относительно этого единодушия среди всех исламских правоведов предыдущих веков. Принцип милосердия и сострадания, присущий самому духу Шариата и довлеющий над любой правовой практикой, считал он, не может позволить мусульманским правоведам быть слишком строгими в вопросе, где на кону стоит целостность основы человеческого общества – семьи (ведь многие мужчины могут произнести троекратную формулу развода, потеряв над собой контроль в порыве гнева).

То есть в этом отказе, не обоснованном ничем, кроме якобы следования «основным целям и замыслам» Шариата (а на деле стремлением не подчиняться никаким авторитетам), он увидел некую «пользу» для исламской «уммы».

Также Абу аль-Валид придерживался принципа *открытости к свободному суждению и заимствованию* достижений других интеллектуальных школ и направлений, порой даже не относящихся к исламской культуре; главное, считал он, чтобы эти сведения не противоречили основам Ислама, или, другими словами, «Проматери Книг» – Корану; все остальное же вполне может быть интегрировано в исламскую культуру. Иными словами, сам Коран установил для исламской культуры общие рамки толерантного отношения к «Другому» и сделал учет этих рамок обязательным на уровне религиозного постановления; все, что «входило» в эти рамки, считалось дозволенным («халяль») и, если несло в себе элемент пользы («маслахат»), могло быть введено в исламскую культуру. Именно поэтому тысячи исламских мыслителей и философов, разрабатывая свои системы мировоззрения и исходя из более общих рамок другой, более цельной философии жизни Корана и Сунны, поощряли свободное исследование мира и предотвращали тем самым конфликт между религией и античной философией в том резком виде, в каком он имел место в средневековой Европе. Ибн Рушд писал в своем «Опровержении опровержения», что «если есть два превосходных (высказывания), то (высказывание), являющееся среди них наиболее превосходным, упраздняет менее превосходное. Естественным результатом этого является то, что учителя Александрийской греческой школы мудрости, столкнувшись с исламской религией, без всяких сомнений стали мусульманами. В Византийской стране такие же ученые приняли законы Иисуса (мир ему!). Одной из причин этого является то, что мудрость («София», т.е. «философия») в сути своей основывается на божественном откровении и опирается на религию... В тех кругах, где присутствует божественное откровение, мудрость (т.е. философия) никогда не будет отсутствовать, ибо каждый пророк есть философ, но не каждый философ есть пророк». То есть, если рефлексия какого-либо мыслителя совпадает с идеями, изложенными в Коране, обобщает их или детализирует, то ею всегда можно воспользоваться. Такой синтезирующий подход помог философу поддержать идею межкультурного диалога: «ясно, что мы должны прибегнуть в этом деле к тому, что сказали наши предшественники – будь они теми, кто относится к нашей культуре или не относится, ибо правильность того средства, с помощью которого мы способны распознать вредное от полезного, никак не связана с тем, относятся обладатели этой культуры к нашей собственной или не относятся».

Я имею в виду, говоря о тех, кто не относится к нашей культуре, те древние доисламские культуры, которые исследовали эти вещи (т.е. философию и науки). Если это так и если все то, что необходимо для теоретического исследования и логического мышления, было самым тщательным образом исследовано теми культурами, то нам следует схватиться за их книги и иссле-

довать их содержимое. Если в них содержится правда, то мы примем ее, если же правды в этом нет, то мы предупредим об этом других. Из-за того же, что кто-то, изучая (эти книги), впал в заблуждение, ошибся во взглядах – либо по причине недостатка своего характера, либо из-за своей неспособности правильно мыслить теоретически, либо из-за собственных страстей, что одолели его, или из-за того, что он не нашел учителя, который мог бы научить его правильно понимать то, что там написано, либо же из-за всех этих причин вместе взятых или нескольких из них, не следует, что мы должны запрещать чтение этих книг тем, кто обладает для их изучения подходящими качествами».

Не располагая трактатами Аристотеля *о социальном устройстве*, ибн Рушд комментировал социальные взгляды «Республики» Платона, повторяя, по сути, социально-философские идеи, распространенные на тот момент среди всех исламских философов. Так, человек для него выступал социальным существом, нуждающимся в сотрудничестве с другими членами общества; посему подобное сотрудничество выступает для него обязанностью людей. Так же, как Платон и затем аль-Фараби, он считал, что главой государства должен быть философ, который сможет управлять страной справедливо и расчетливо, а также быть живым воплощением человеческой добродетели. Если социальный строй государства будет правильным, то страна сможет достичь главного показателя собственного величия – в ней останется минимальное количество судей и врачей, ибо ее жители будут слишком мудры, добродетельны и внимательны к количеству потребляемой пищи, чтобы иметь необходимость в судопроизводстве и медицине! То же самое и правитель – Абу аль-Валид отводит ему роль, состоящую исключительно из защиты народа и поддержания в стране справедливости.

Можно отметить, что свою роль в этих идеях сыграл и тот факт, что философ одновременно был шариатским судьей («кади»), знавшим юриспруденцию маликитской правовой школы. Дело в том, что в суннитском Исламе понятие «государства» в западном смысле не сформировалось не потому, что абсолютная восточная теократия лишала права на жизнь любую социальную активность, но, скорее, потому, что в мусульманском обществе не было классовой борьбы и любые идейные и социальные начинания любой прослойки общества могли легко найти себе свободную нишу; кроме этого, общество там не имело иерархической структуры, равно как и не было патриархальным в той степени, в которой нам часто его представляют – люди просто не чувствовали необходимость в гражданском обществе западного образца. Главной регулирующей силой в тех обществах выступала религия, которая ограничивала сферу влияния правителя («и’мама») до нескольких пунктов: титул правителя и некоторые методы демонстрации своей власти

(например, руководство пятничной общественной молитвой), охрана внутреннего спокойствия, справедливости и юрисдикция (право назначать наказания и поощрения, но также в рамках шариата), сбор налогов в пользу бедных и для разрешения социальных нужд общества, организация защиты страны в случае внешней угрозы. Во всем остальном общество управлялось религией индивидуумов. По крайней мере, дело обстояло так в теории Шариата и в практике первых четырех халифов Ислама (р.а.а.), для которых ибн Рушд не жалел хвалы, считая, что именно они сумели установить на Земле действительный аналог платоновской «Республики». Тем не менее, когда религия используется для оправдания личных интересов правителей и судей, то, как считал философ, это дает основание для наихудшего проявления несправедливости. Если государство справедливо, считал философ, то каждый его представитель вносит определенный вклад в достижение всеобщего счастья, в распространение знаний, совершенствование промышленности, установление справедливости и культивирование благодетели. В таком обществе исчезают преступления, блюдутся права; каждый человек знает свою задачу и занимается ею.

Для ибн Рушда государство может применять как метод воспитания, так и метод принуждения. Метод воспитания у него синонимичен убеждению. Для простого народа убеждение означает риторику и поэзию, для ученых – рациональное доказательство. Если «не срабатывает» метод убеждения, то можно прибегнуть к методу принуждения. Однако в идеальном платоновском государстве, идеи которого придерживался ибн Рушд, нужды в принуждении не остается, ибо каждый член платоновского государства четко осознает свою функцию и правильно использует свою волю.

Итак, когда к власти пришла Омейядская династия, считает он, доселе совершенное исламское государство стало тимократией. Государство же «Альморавидов», современником которого ибн Рушд был, представляло собой тиранию с некоторыми формами демократии.

Интересно отметить, что ибн Рушд уделял внимание проблеме *женщины*. Физиологическая разница между мужчиной и женщиной не препятствует женщине, по ибн Рушду, заниматься администрированием и философией⁸³⁴. Для него она представляет собой создание, одинаковое с мужчиной по своей духовной сути. Более того, существуют сферы жизни, считал Абу аль-Валид, в которых женщины могут превзойти мужчин; например, это искусство танца и пения, требующее отточенного слуха и тонкого такта.

Иногда они даже могут защищать родину вместе с мужчинами – тут ибн Рушд привел пример бедуинок и жительниц Африки. Также он призвал обучать женщину наукам, ибо она обладает всеми необходимыми для их получения способностями, и единственное, что мешает ей достичь уровня муж-

чины, это невозможность регулярного повторения и применения полученных знаний из-за родов, кормления и воспитания детей. Здесь сыграл свою роль и тот факт, что время, в котором жил мыслитель, изобиловало войнами и конфликтами, в результате которых погибало большое количество мужчин и часто большая часть населения оказывалась состоящей из неграмотных, не владеющих какой-либо профессией женщин, становящихся обузой для всего общества.

Будучи врачом, важную роль ибн Рушд уделяет вопросу *врачебной консультации*. Если врач во имя сохранения здоровья пациента желает предписать ему прием вовнутрь некоторых вещей, запрещенных религией, то врач должен проконсультироваться со знатоком Шариата. Мера канонической запрещенности подобного лекарства будет установлена знатоком Шариата, мера же необходимости приема подобного лекарства будет определена врачом. Их совместная консультация позволит им выбрать «наименьшее из двух зол» и выполнить свои задачи наиболее достойным образом. При таком подходе религия и медицина никогда не будут противоречить друг другу, убежден мыслитель.

Как и аль-Газали и аль-Фараби, ибн Рушд *разделил общество на «простолюдинов» («'аммат») и «избранных» («хаууасс»)*, критикуя аль-Газали за то, что он разрешил заниматься философией прослойке «простолюдинов»; в действительности же занятие философией предназначено исключительно для высокообразованных «избранных», прежде всего, для самих профессиональных философов; простые люди обязаны лишь следовать или заниматься «подражательством» («таклид») мнениям научной аристократии без какого-либо права участия в научных диспутах. Абсолютная Истина («аль-хакикат»), на обладание которой претендовали философы, по мнению ибн Рушда, была слишком трудна для понимания обычными людьми и, более того, противоречила многим устоявшимся среди них представлениям о мире и вещах. Собственно говоря, считал он, для этого и нужна религия, ибо именно она сумеет переложить элементы Истины в символические образы и назидательные истории, соответствующие складу ума простолюдия, называемых Абу аль-Валидом «большими детьми». Поэтому обществу также необходим дух толерантности и терпимости, который не будет обращать большое внимание на различия в понимании Истины, существующие у различных его прослоек, и благодаря которому среди всех людей сможет распространиться взаимная симпатия и любовь.

Место в истории. Ибн Рушд по праву считается одним из крупнейших философов как в исламской, так и мировой культуре. Достаточно сказать, что Европа сумела получить полноценное представление о философии Аристотеля именно благодаря трудам ибн Рушда, переведенным на иврит и ла-

тынь. Благодаря своим трудам, затрагивающим основные проблемы науки и философии, проблемы арабского языка и литературы, а также благодаря своему особому, критико-рационалистическому подходу практически ко всему, он стал как одной из самых известных фигур классической исламской мысли, так и мыслителем, идеи которого имели огромное воздействие на эпоху Возрождения. Понятие «та'вилая», разработанное Аверроэсом, стало предвестником современного понятия «герменевтика», его рационалистическая методика стала предвестницей современного рационализма, его методы объективного научного исследования стали основами современной методологии. Позиция философа относительно религии, которую он считал хоть и близкой, но независимой от философии областью знаний, привлекала, в первую очередь, тех христиан, что не желали во всем ориентироваться на указания церкви и предпочитали заниматься свободным исследованием бытия. Вместе с этим, Фома Аквинский, не придерживаясь с Аверроэсом той же точки зрения по ряду вопросов, в своей «Сумме» использует именно его стиль философского изложения – более лучшего тогда европейцы не знали. Великолепный комментатор Аристотеля, ибн Рушд стал мировым авторитетом в области аристотелеведения, избавившим философию Первого Учителя от всего «наносного» и, в первую очередь, от влияния неоплатонизма.

Тем не менее, философу не удалось добиться большого успеха в попытке согласовать идеи Аристотеля с постулатами исламской веры. Несмотря на использование принципа свободного философского мышления, ибн Рушд никак не критиковал Первого Учителя; исследуя его, создается впечатление, что Аверроэс считал именно Стагирита – в противоположность своим же собственным заявлениям о превосходстве религиозной картины мира над философской – величайшим мыслителем человечества. Здесь главным его препятствием стала концепция извечности мира. Несмотря на все логические возражения аль-Газали, гласившие, что деятель чего-либо далеко не всегда онтологически идентичен собственному действию, Абу аль-Валид отстаивал точку зрения Аристотеля, гласившую, что если сказать, что мир преходящ, то нужно будет признать, что и действие, совершаемое Богом в процессе его создания, и сам Бог как совершитель этого действия будут преходящи.

Следовательно, считал он, мир вечен наряду с Богом. Что он пытался при этом сказать на самом деле, ответить сложно. Возможно, он имел в виду то, что деятельность Бога должна всегда иметь какой-то объект, по отношению к которому она сможет проявить свое существование. Раз Бог вечен, и вечно желает проявлять Свою деятельность, то и объект этот вечен. Логично, однако, как можно доказать, что Бог действительно хочет проявлять свое божественное «Я» всегда и везде? То, что Он делал это по ходу существования нашей Вселенной, не означает, что Он делал это всегда. Размышляя над

этим сложным вопросом, ибн Рушд был непреклонен и категорически отстаивал тезис о «вечности» мира едва ли не как понятия, как некоей абстрактной «чтойности». То же, что физический мир является сотворенным, он признавал всегда и везде; более он доказывал это блестящим путем. Рассуждая об этом вопросе, категоричности в котором можно достичь только в том случае, если нам удастся познать саму Суть («Зат») Всевышнего – что, как указывал и он сам, невозможно – Аверроэс, похоже, был необоснованно смел и неуместно прям. Пожалуй, только этой своей стороной он и вызывал неприязнь некоторых мусульманских мыслителей. Те же труды, где он не касался этого вопроса, бережно передавались из поколения в поколение, считаясь жемчужинами научной мысли своего времени.

Источники и литература:

1. Исламский физик и оптик ибн Хайсам (960-1039) пишет, что «искатель Истины не тот, кто читает книги предшественников и высоко ценит их мысли, но истинный искатель Истины тот, кто критичен относительно своего восхищения ими, тот, кто внимательно исследует все то, что понимает из их книг, который следует принципу довода и доказательства, а не словам человека, по своей природе склонного к ошибкам и недостаткам. Тот, кто изучает научные книги, если только его целью является познание истин, должен превратить себя в соперника всего того, что он изучает, и заставить свою идею охватить весь текст и все комментарии к нему. Он должен «оспорить» его со всех сторон и точек зрения. Также он должен критиковать и самого себя, быть ни пристрастным, ни слишком снисходительным к самому себе. Если он сумеет воспользоваться этим методом, то проявятся те недостатки и неясности, что, вероятно, имели место в словах его предшественников» (Ибн Хайсам. Аш-шукук а'ля Батлайамус (под ред. абд аль-Хамида Сабра и Набиля аш-Шихаби). – Каир: Дар аль-кутуб, 1971. – С. 3-5).
2. Абдо ас-Шималий. Дирасат фи тарих аль-фальсафат аль-арабийат аль-ислямийат уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – С. 645.
3. Эрнест Ренан, Ибн Рушд уа ар-рушдийат / перев. Адиля Зуайтыра. – Каир, 1957. – С. 10.
4. Camilo Alvarez De Morales. El Ki-tab al-Kulliyyât de ibn Rusd problemâtica de su edicion, Gtuadernĭ di Studi Arabi. – Venezia, 1987-88. – P. 11-19.
5. Catherine Wilson. Modern Western Philosophy, History of Islamic Philosophy (ed. by Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman). – London 1996,1/2. – P. 1013-1029.
6. Juan Vernet. Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne. – Paris, 1985. – P. 199.
7. Franz Rosenthal. Spinoza et la pensee arabe – Revue de syn-these. – Paris, 1978. – P. 89-91, 159.
8. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 223.
9. Ибн Рушд. Тахафут. - Бейрут, 1930. – С. 229-234.
10. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 233.
11. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 107.
12. Hasan Şahin, s. 109.
13. Hasan Şahin, s. 110.
14. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 234.
15. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 235.
16. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 236-7.

17. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 238.
18. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 242.
19. Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. - İstanbul, 2006, s. 312.
20. Ali Bulaç, s. 312.
21. Ибн Рушд, Тахафут ат-тахафут. – Каир, 1972. – С. 178,785, 795-797, 812.
22. Священные тексты Корана и сунны в плане ясности суждения подразделяются учеными на две категории – «кати'» - «очевидное, категорическое (суждение)» и «занни» - «предполагаемое, предположительное (суждение)».
23. Ибн Рушд, Тахафут ат-тахафут. – Каир, 1972. – С. 566, 833-834, 846.
24. Ибн Рушд. Фасль аль-макаль. – Бейрут, 1961. – С. 72-73.
25. Абу Бакр Мухаммед ибн Яхья ас-Саиг ибн Баджа (латинизир. – Авемпас или Авенпаце) (ок. 1070-1139) – арабский врач, поэт, государственный деятель, пионер философии восточного перипатетизма в мусульманской Испании.
26. Ibn Rushd. The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect. – New York, 1982. – S. 69, 85, 109.
27. Ащ-Шимали. – С. 687.
28. Ибн Рушд. Бидаят аль-муджтахид. – Каир, 1960, Т.ІІ. – С. 141, 369.
29. Ибн Рушд, Фасль аль-макаль. – Бейрут, 1961. – С. 22-30.
30. Смысл этого термина исламского права сводится к вынесению правового решения проблемы «мудж-тахидом» на основании полезности и предпочтительности этого решения для общества; это имеет место в тех случаях, когда невозможно вывести предписание из буквального значения аятов или хадисов, а также «Кыяса» и «И'джм'а». Это понятие также называют «стремлением к пользе».
31. Ибн Рушд, Бидаят аль-муджтахид. – Каир, 1960, Т.ІІ. – С. 52.
32. Ali Bulac. Islam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul: Yeni Akademi, 2006. – S. 295.
33. Абд аль-Карим И. Аль-калимат // www.ahl-ul-bait.org/publication/html/russ/kolaceh/010.htm
34. Абдо ащ-Шималий. – С. 688.
35. Robert A. Hunt, Yuksel A. Aslandogan. Muslim citizens of the globalized world: contributions of the Gulen movement. – Izmir, 2007. – P. 102-104.
36. Абдо ащ-Шималий. – С. 688.
37. Ащ-Шимали. – С. 689.
38. Paul Kurtz. Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment – the Contributions of Averroes, Auerroes and Enlightenment. – New York, 1996. – P. 29.
39. Ащ-Шимали. – С. 690.



5.2 ТЮРКСКО-КАЗАХСКАЯ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Как отмечают отечественные философы, мыслительная парадигма тюркской культуры, к которой относится Казахстан, по ходу своей истории всегда отличалась такими характерными свойствами, как природность мышления и любовь к природе (окружающая среда выступала источником и началом жизни, заслуживающим уважения и любви), традиционность и социальная этичность (выраженные в устойчивости родственных и семейных связей и глубоком уважении традиций), синкретичность («плавильный котел» Великого Шелкового пути), религиозность (феномен тенгрианства и последующая популярность Ислама). С X в. решающей системой мировоззренческих принципов тюркского мира становится Ислам. Распространение этой религии в Средней Азии проходит быстро и гладко, ибо философия жизни Ислама, изложенная нами выше, подходила к культурной и ценностной ментальности казахского народа. Если альфой и омегой Ислама выступали метафизика веры в Единого и Трансцендентного вещам Творца мира и существование потусторонней жизни с последующим воздаянием за прожитую жизнь добром или злом, то культура тенгрианства, получившая широкое распространение на территории нашей страны в доисламский период и отражающая, по признанию ряда отечественных философов, весь многовековой уклад мысли насельников Казахстана доисламского периода, также представляла собой веру в комплекс метафизических понятий, по духу близких исламским в их глубинном, суфийском понимании. Центральным среди них является вера в Тенгри как единого сущего «Оно», которое невозможно познать разумом, которое охватывает космос, небо, человека – словом, все вещи. Тенгри, по сути, выступает Абсолютной Истиной, Абсолютным Духом. Это – определенное единобожие, хотя и лишенное приписывания Главной Истине божественных атрибутов. Атрибуты Бога в тенгрианстве, таким образом, то «рассеиваются» на тварные вещи – космос, небо, человека, то, так или иначе, приписываются Тенгри. Человек при этом принимается как некая сущность бытия, как некое особое проявление бытия Тенгри. Здесь можно провести параллели с кораническим мировоззрением, рассматривающим человека как самое идеальное «зеркало» Бога. Конечно, тенгрианство не несло в себе логической строгости и системности исламской метафизики, но, повторим, глубинные компоненты его метафизической мозаики все равно обладали схожестью с исламскими. Так, Тенгри не имеет начала, не имеет причины, он сам Начало и Причина, он извечен и беспричинен, небо и земля есть его «проявление», а любой человек выступает возвышенным и уникальным созданием, единственным среди всех вещей способным постигать Жизнь (очередное проявление Тенгри) как «вовне» себя, так и «внутри себя».

Поэтому человека следует уважать, а относиться по-человечески («адамгершілік») к другим людям нужно только за то, что они люди. Тенгрианство верило в бессмертие души, уча, что после смерти душа соединяется с Тенгри как с неким Светом, давшим начало жизни. То есть Тенгри как изначальный Свет дарует жизнь, а после смерти душа – ее светлая частица – вновь соединяется с Небом. Тюркская культура включала в себя и ряд других элементов, таких, как любовь к детям, почитание старших, любовь к мудрости, гостеприимство, совесть, патриотизм, свобода, мужество, равенство, нравственность. Все эти элементы так или иначе являются ключевыми элементами и исламского мировоззрения, что показали предыдущие главы. Стало быть, можно сказать, «Ислам аккумулировал все предшествующие и не противоречащие монотеизму религиозные представления тюркоязычных народов». Причем сделал он это, конечно же, учитывая вышеотмеченное сходство мировоззренческих традиций тюркского этноса и концепций «Суфизма» как наиболее глубокого исламского учения о бытии. Как отмечает отечественный историк Н. Д. Нуртазина, высшим типом кочевника «был тип крайнего идеалиста», и именно благодаря этому можно понять истоки взаимного притяжения тюрко-монгольских ханов и суфийских шейхов». Как отмечает немецкий востоковед А. Мюллер (1848-1892), «тюрки приняли Ислам, потому что он им был по душе – ясен и понятен, а не потому, что они были вынуждены к тому или же надеялись получить через него выгоду: честность, составляющая до сих пор высшую добродетель истинного тюрка, лежит также в основе фанатизма». Именно суфийские «тарикаты» (иерархически организованные сообщества суфиев) сыграли главную роль в окончательном формировании комплекса духовных ценностей средневековых насельников Казахстана. Это легко проследить в современном казахском языке – такие слова, как ақыл (ум), парасат (интеллект), тәуба (раскаяние), қанағат (умеренность), шүкіршілік (благодарность), хал (положение), амал (деяние), сыр (тайна), сурет (изображение) и др. являются категориями мировоззрения «Суфизма». Можно с уверенностью сказать, что внутренняя суть казахской национальной философии в целом, и, в частности, казахской философии после X в. отражает в себе глубинное, эзотерическое, и с этой точки зрения, суфийское понимание истин, изложенных в основных источниках Ислама. Эта религия оказала влияние на формирование лучших черт национального казахского характера, став одновременно и своеобразным «защитным панцирем», позволившим сохранить казахам свое национальное «Я», обеспечила внутринациональную и межнациональную, общетюркскую интеграцию в регионе. Слова «Коран», «Пейгамбар», «Шариат», «Ислам» всегда звучали в степи как синонимы высших сакральных эталонов, непререкаемого авторитета. Причем не только аристократия, но и подавляющее число кочевников знали основы Ислама и Коран.

Что касается духовно-интеллектуальной элиты общества в лице акынов, жырау, биев, ученых и музыкантов, то они, как правило, являлись знатоками религии, образованными и полноправными представителями в степи исламской цивилизации. От Ясауи и Асана Кайгы до Шакарима и Мирджакуба Дулатова – все выдающиеся представители казахской культуры были носителями исламской духовности.

С другой стороны, можно сказать, что ценностные задатки, естественным путем сформированные в казахском менталитете еще до прихода Ислама, были «закреплены» учением Пророка (с.а.с.) в качестве религиозных, и, таким образом, единственно правильных этических норм. Подобного рода «естественные ценности» в исламской литературе принято называть «фитрат» (ар. «естество»). «Каждый человек рождается мусульманином по натуре, но потом его родители делают его христианином, иудеем или огнепоклонником» – говорится в одном хадисе Пророка (с.а.с.). То есть каждый ребенок еще до того, как подвергнется воздействию различного рода «измов», всегда циркулирующих в социальном окружении, остается мусульманином – инстинктивно верующим в Единого Бога, любящим мир и людей и «способным отвергать все мутное и неверное». По всей вероятности, долгое время свободолюбивый тюркский этнос был именно таким «цивилизационным младенцем», жившим по законам божественной природы человека, и именно поэтому приход Ислама был лишь органичной «достройкой» этико-мировоззренческих принципов казахской культуры. Здесь отметим, что наряду с принципом подчиненности человеческого «Я» неизменным принципам и законам Тенгри-Неба, проявляющимся через все вещи и одновременно через самого человека как «зеркала» вещей (разумеется, если его «фитрат», т.е. божественная/естественная суть не испорчены мирским страстями), именно благодаря принципу свободы тенгрианство внутренне напоминало монотеизм. Подчиненность неизменному «пути» Трансцендентного Неба, явному во всех вещах в тенгрианстве, и подчиненность воле Всевышнего Творца всех вещей в Исламе есть суть единственно возможная и подлинная свобода от любого рода идолов – племени, рода, плотских страстей и т.д.

Кроме того, говоря о роли тюрков в формировании богатейшего наследия исламской философской мысли, можно отметить не только то, что из тюркских земель происходили мыслители уровня аль-Фараби, ибн Сины, аль-Бируни (973-1051), Садреддина Коневы (1210-1274), Мевляна Джалаледдина ар-Руми, но и о то, что правители многочисленных тюркских государств и держав, принявшие Ислам, как правило, покровительствовали различным исламским мыслителям и ученым – как это имело место в случае с Имамом аль-Газали ат-Туси, знаменитым энциклопедистом и медиком Факреддином ар-Рази (ум. в 1209), философом 'Абдуллатыфом Багдади (1161-1231) и именитым суфием Мухийддином ибн аль-Араби.

Как отмечает известный средневековый ученый-энциклопедист Ибн Са'ид аль-Куртуби в своем трактате «Табакат аль-у'мам» («Категории наций и культур»), «тюрки представляют собой крайне многочисленную нацию... Они занимают обширную территорию от южных частей Хорасана до западных границ Китая, от севера Индии и вплоть до Северного Полюса. Их главным достоинством выступает военное мастерство и военные орудия. Они лучшие среди всех людей по мастерству верховой езды. Они же – самые расчетливые люди в вопросах военной тактики и прекрасно знают, когда нужно нанести удар по врагу, когда нужно перейти в атаку и когда – использовать стрелы...» Таким образом, главной чертой тюркской культуры на протяжении веков выступал великолепный военный дух ее представителей, с присущей ему любовью к простоте быта и готовностью идти на самопожертвование ради высоких общих идеалов. Когда же на землю тюрков пришел Ислам, большинство из них, изучив требования этой религии, изъявили желание принять ее, став, таким образом, частью обширной исламской культуры. Сегодня в мире насчитывается около 150 млн. тюрков, а площадь, занимаемая ими, составляет более 12 млн. кв. км, включая в себя пространства от Балкан до Тихого Океана, от Северного Ледовитого Океана до Тибета. Огромное количество исламских философов родились и жили именно на этой территории.

Отметим еще один немаловажный момент. С точки зрения исламского миропонимания, в этом мире все сотворено Творцом, желающим видеть Себя в диалоге с нами, людьми, и одновременно (ибо диалог есть образование и получение знания) желающим продемонстрировать Себя и дать в какой-то мере познать Себя. «Эго» человека (как правило, уже по факту своей уникальной способности указывать на себя, а не на кого-то другого), влекущее ко злу и неповиновению законам Творца, должно быть подчинено свободной волей человека воле божественной – только в этом случае диалог с Богом обретет подлинную полноту и глубину и только тогда дух человека осознает с помощью своего «Я», что некоторое время назад было «Эго», и теперь стало «просветленной» и «абсолютной» совестью, что все вокруг него есть ни что иное, как проявление деятельности Всемогущего Творца. Поняв это, человеческий дух осознает самую глубокую тайну диалога и терпимости – совершенно невозможно гневаться на людей и события, если они проявления деятельности самого Бога, равно как совершенно невозможно до глубины сердца быть недовольным поступком человека, обидевшего нас, когда его обида может быть – по сути своей – только божественным наказанием за наши прежние проступки, совершенные относительно Всевышнего и не осознанные нами по нашей грубости.

Ошибки других людей при этом лишаются своей онтологической связи с теми, кто физически их совершает, неким образом становясь для нашего

«Я» нашими собственными ошибками, ибо на этом уровне восприятия исчезает различие между внутренним и внешним, индивидуальным и всеобщим. Иначе говоря, пред ликом Совершенства у человека не остается ни малейшего морального права на какой-либо эгоизм, высокомерие или закрытость к другим. Такой человек скорее направлен на постоянную «мухасабу» – «саморасчет», «самокритику», чем на поиск ошибок в других людях или радостное принятие похвалы других людей, и может легко говорить о себе в духе анатолийского поэта XIII-го века Йунуса Эмре:

О, тот, кто говорит, что я хорош!
Я хуже, чем кто-либо,
Я грешник, я ниже, чем любой преступник.

Желая для «Я» прощения этих уже ставших *нашими* ошибок, мы естественным образом желаем прощения и для тех, кто их совершил, ибо онтологическая самость суфия благодаря созерцанию бесконечного божественного становится неким нулем и «сливается» с онтологической самостью других людей – он прекрасно понимает, что «Я» других людей по отношению к Богу также есть ничто, т.е. совершенно то же, что и его «Я». Желая прощения для других людей, он питает о них добрые мысли и представления, надеясь, что они достойны его точно так же, как он сам достоин его, ибо считает всех людей едиными онтологически. Человек, связавший душу с мыслью о том, чтобы быть прощенным, не может не уметь прощать других, и он в равной степени желает как того, чтобы простили его самого, так и того, чтобы простили «Другого». «Тот, кто знает, что источник его спасения от огня мучений, разожженных им в его внутреннем мире, покоится только в райской реке прощения – как может такой человек не уметь прощать?» – вопрошает Гюлен. Мысль Гюлена в этом отношении близка Мауляну Джалал ад-Дин ар-Руми:

Приходи, приходи, кем бы ты ни был, все равно приходи,
Даже если ты неверующий, огнепоклонник, идолопоклонник –
все равно приходи!
Наша обитель не есть обитель отчаяния,
Даже если ты сто раз нарушишь свое раскаяние (и вернешься к греху),
все равно приходи...

Огромную роль в тюркской культуре играет понятие «хошгорю» («терпимость, снисходительность»), выступая одним из главных элементов всего бытия, ключевым элементом человеческой культуры, и, в частности, тюрк-

ской/турецкой культуры. Как отмечает Ф. Гюлен, «хошгору» есть ключевой этический термин тюркского мусульманства, и главная черта совершенного с этической точки зрения человека – «инсан-и камиль»: «Закрывать глаза на ошибки других людей, показывать уважение мыслям других людей, не совпадающим с нашими; уметь прощать все то, что только можно простить даже в тех ситуациях, когда нарушаются наши самые «святые» права; уметь, демонстрируя уважение к высшим человеческим ценностям, не стремиться к «громогласному установлению истины»; находясь перед лицом самых грубых идей и самых вульгарных мыслей, уметь придерживаться пророческого спокойствия и не впадать в раздражение; уметь отвечать той самой мягкостью, которую можно назвать «кальб-и леин» («мягкосердечие»), «хал-и леин» («добродушие»), «тавр-и леин» («мягкое отношение»), и которую Коран обобщил под словом «каул-и леин» («мягкое слово»); умение находить полезными некоторые противоречащие нам мысли уже с той точки зрения, что они, не принося нам никаких знаний ни прямо, ни косвенно, все время заставляют нас заново реставрировать собственную духовно-интеллектуальную жизнь». Одновременно это показывает нам глубину влияния «Суфизма» на тюркское мусульманство, ибо именно он среди всех исламских наук занимается совершенствованием духовных сторон личности мусульманина, в том числе и совершенствованием такой функции духа, как терпение. Понимание Ислама такими великими суфиями Средней и Малой Азии, как Мевляна Джалаледдин ар-Руми, Юнус Эмре или Ахмет Ясауи, стало составной частью культуры региона или, другими словами, существует в виде подсознания людей. Ключевые компоненты «Суфизма» – терпимость и любовь ко всему живому и, в первую очередь, к человеку, умение видеть свои недостатки и подмечать достоинства других есть одновременно ключевые компоненты тюркской культуры, ее наиболее сильный социальный фактор, примиряющий и объединяющий, фактически созидающий общество. С этой стороны можно констатировать, что тюркская культура заложена именно «Суфизмом»; среди всех исламских наук именно он получил наибольшее распространение в тюркских странах; более того, сам Ислам в Средней и Малой Азии изначально распространился благодаря деятельности суфийских сообществ.

«Суфизм» есть дисциплина, изучающая духовное измерение Ислама и делающая значительный акцент на метафизическую сторону бытия. Воспитание, несущее в себе элементы «Суфизма», присутствует в той или иной мере в каждом секторе нашего общества. Каждый в нашем обществе получил от него какую-то пользу. То воздействие, которое оказал «Суфизм» на турецкое общество, превосходит по своим масштабам воздействие, оказанное им на другие страны исламского мира. С первых дней этой нации такие понятия, как принижать собственную самооценку, расценивать «Других» в качестве

более благородных, отказываться от собственных интересов ради интересов других людей, получили особую глубину у представителей тюркских народов благодаря «Суфизму». Это мягкое, сердечное отношение и поведение обладает важной ценностью перед Богом и для общества играет роль объединяющего элемента. Та же самая этика и мировоззрение были представлены одним из самых важных мыслителей Турции последнего столетия – Баддиуззаманом Саидом Нурси, который говорил: «Я не желаю восстановления своих погрязших прав и прощаю всех тех, кто совершал надо мной несправедливость, кто, отправляя меня в ссылки, заставлял переходить из одного города в другой, обвинял меня в самых разных преступлениях и делал все, чтобы отправить меня в тюрьму». Согласно идеям Мевланы Джалалялдин ар-Руми, человек, наполненный любовью ко всему существующему как зеркалам, демонстрирующим красоту атрибутов Бога, стремится познать существующее, вступить с ним в активный контакт, ибо таким образом он все глубже и глубже познает Бога. Для него становится неважным, насколько находящийся перед нами человек похож или не похож на него, добро ли он ему сделал или зло, верующий он или неверующий – он в любом случае остается зеркалом Прекрасных Имен, и потому априори достоин общения, внимания и той или иной доли любви. Такой человек становится, как говорил Мевлана, «компасом, основание стрелки которого прочно укреплено в страсти познавать и любить Бога, и конец стрелки которого свободно двигается по всем народам, нациям и верованиям».

Отметим также, что те идеи Ислама, что вменяют в обязанность мусульманам соблюдение принципов диалога и толерантности, совпадают по своему духу с идеями Первого Президента страны Н. Назарбаева, всячески защищающего в своих трудах важность развития в нашей республике диалога и толерантности. Лидер страны показывает, что социально-политическое и экономическое процветание страны не только не противоречит духу уважения главных религиозных идеалов Ислама, но и может в лице последних получить для себя мощную духовную базу. Уважение прав человека и любовь к нему, веротерпимость, социальный альтруизм, духовная устойчивость и здравомыслие индивидов, составляющих общество – вот лишь некоторые преимущества, которые способна предоставить казахстанскому обществу вера в Высшие идеалы религий. В своих трудах «Казахстан-2030», «На пороге 21 века», «Пять лет независимости» Назарбаев подчеркивает важность сохранения нынешней гармонии и сотрудничества граждан страны и поддержания мира в стране. На открытой сессии Парламента РК, прошедшей 1 сентября 2004 г., президент отметил, что «межэтническое и межконфессиональное согласие должно быть неотъемлемым качеством общекзахстанской культуры. В этом должен быть свой казахстанский дух. Мы должны считать его

нашей национальной чертой характера. Нельзя допускать роста трайбализма, классового противостояния или регионализма». Слова же Назарбаева о том, что «Толерантность – это открытость Божьему Слову в любом обрамлении», о том, что «нам чужды нетерпимость или религиозный фанатизм», думается, как нельзя лучше отражают суфийский дух казахской философской мысли. Однако при этом Лидер нации президент считает, что именно «в лоне Ислама» тюркские народы Центральной Азии еще могут сказать свое слово: «Тюркский мир... всегда был связующим звеном между народами и культурами... С течением времени современный тюркский мир, объединяясь и развивая свой культурный потенциал, будет, вероятно, называться исследователями «тюркско-исламской цивилизацией» ...тюркско-исламский мир станет мостом взаимообогащения культур народов между следующими культурно-цивилизационными комплексами: а) Западом; б) арабо-иранским миром; в) Россией; г) Китаем».

Первый Президент страны стал идейным вдохновителем ряда проектов по установлению межконфессионального и межкультурного диалога в стране, стал инициатором трех съездов лидеров мировых и традиционных религий (I Съезд состоялся 23-24 сентября 2003 г., II Съезд – 12-13 сентября 2006 г., III Съезд – 1-2 июля 2009 г.). Также по его инициативе был учрежден институт межнационального и межконфессионального диалога – Ассамблея народа Казахстана.

В своем выступлении на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий президент выделил принципы понимания, которые могли бы стать основой диалога, и которые вполне соответствуют исламским принципам толерантности и диалога в философии Ф. Гюлена, в частности, принципу «oldu u gibi kabul etmek» – «принимать каждого таким, какой он есть»:

«Во-первых, *непредвзятость, отказ от сложившихся веками стереотипов взаимного восприятия*. Нет необходимости вступать в диалог, не отказавшись от негативных стереотипов.

Во-вторых, *сознательный отказ от вторжения в чужие сакральные сферы*. То, что свято для одного, не может быть предметом юмора или насмешек для «Другого».

В-третьих, *совместный ответ* мировых и традиционных религий на новые, нестандартные угрозы. Одной из таких угроз, по мнению Елбасы, является разрыв с тысячелетними духовными традициями, носителями которых являются мировые религии».

Стало быть, по идеи главы государства, форумы будут служить не целям какой-либо одной религии или одной определенной культуры, а предоставят возможность проведения межрелигиозного диалога, который будет обладать высоким уровнем общественного влияния, в ходе которого участники обсудят требующие незамедлительного решения различного рода общечеловеческие проблемы.

Источники и литература:

1. Аюпов Н.Г. Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы: Институт философии и политологии и университет «Кайнар», 2006. – С. 8-16.
2. Аюпов Н.Г. – С. 15-52.
3. Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Фараб, 2000. – С. 284-5.
4. Мюллер А. История Ислама. С основания до новейших времен / пер. с нем. – СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1896. – Т.3. – С. 58.
5. Гарифолла Е. Казахская философия // Аль-Фараби: философия. Культура. Религия: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – С. 45-50.
6. Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Фараб, 2000. – С. 7-8.
7. Гюлен Ф. Жизнь и исламская вера. – Алматы, 2007. – С. 279-80.
8. Общеизвестно, что отцом философа был житель турецкого города Балх (в котором так же жил Джаляледин ар-Руми), сам мыслитель жил в районе Бухары, принадлежащем к тюркской культуре, и совершал путешествия в города, большинство населения которых так же составляли тюрки, такие, как Хорезм, Гюргон и др. В минувшем веке принадлежность ибн Сины к тюркской культуре научно доказывали такие известные турецкие профессора, как Шемседдин Гюналтай, Сухейль Унвер, А. Сайылы и др.
9. Как известно, авторитетный астроном и естествоиспытатель, которого часто пытаются представить как иранца, родился в районе Хорезма, он не только не относил себя к иранской культуре, но и зачастую критиковал последнюю, говоря, что «мы, иранцы, отличаемся друг от друга». В одном из своих произведений он признается, что изучил арабский и персидский «лишь впоследствии»; учитывая, что он родился в Хорезме, логично предположить, что его родным языком было одно из тюркских наречий (Keklik N. Felsefe: Mükeyeseli Temel Belgiler ve Kaynaklar. – İstanbul: Çağrı yayınları, 1978. – S. 295).
10. Родился в турецком городе Малатья в семье турецкого государственного чиновника. Большую часть жизни провел в г. Конья, где, познакомившись с Мухийдином ибн аль-‘Араби, стал его «духовным сыном» и продолжателем философии «Единства Бытия» (Keklik N. Felsefe: Mükeyeseli Temel Belgiler ve Kaynaklar. – İstanbul: Çağrı yayınları, 1978. – S. 297).
11. Keklik N. Felsefe: Mükeyeseli Temel Belgiler ve Kaynaklar. – İstanbul: Çağrı yayınları, 1978. – S. 293-294.
12. Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Фараб, 2000, с. 116.
13. Журнал «Yağmur Dergisi», Стамбул, 1999 (январь-февраль-март), статья «Yunus, Günümüzün Meseleleri ve Sevgi» / www.yagmurdergisi.com.tr/konu_goster.php?konu_id=2020&yagmur=bolum2&sid=2&kat=12
14. Гюлен Ф. Жизнь и исламская вера. – Алматы, 2007. – С. 24.
15. Фролов А. Философия Фетхуллага Гюлена: путь к диалогу и толерантности // Диссертация маг. философии – Алматы: КазНУ, 2009. – С. 102-3.
16. Ergene M. Gulen hareketinin analizi: gelenegin modern caga tanikligi. - Izmir, 2005. – S. 255.
17. Doğu Ergil, 100 soruda Fethullah Gülen ve hareketi. – İstanbul: Timaş yayınları, 2010. – S. 63 (по цит. из F. Gülen. Krik testi. - İstanbul: Zaman Kitabı, s. 199).
18. L. R. Kurtz. Gulen's Paradox: Combining Commitment and Tolerance // The Muslim World. – Cleveland: The Muslim World, 2007. – №. 95. – P. 373-384.

19. Воскресение Христово сегодня празднуют не только в России // <http://www.newsru.com/arch/religy/01may2005/orthoworld.html>

20. Козлов Ю. Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев – о религии // <http://ferghana.ru/article.php?id=2146>

21. Назарбаев Н. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – С. 114.

22. Основы религиоведения: учебник для 9 класса общеобразовательных школ с русским языком обучения. – Алматы: Білім, 2010. – С. 280-6.



5.2.1 МУДРОСТЬ ЮСУФА БАЛАСАГУНИ

Юсуф Баласагуни, называемый также «Хас Хаджиб», родился примерно в 1019-1020 гг. в г. Баласагуне, находящемся на территории современной Киргизской Республики (предположительно, в окрестностях современного Токмака). Информации о жизни мыслителя немного. Начальное образование он получил в Баласагуне, затем продолжил путь получения знаний в г. Кашгаре. Как и другие известные ученые эпохи, он закончил медресе «Сажийе» («Излучающая медресе»). Известно, что он занимался целым рядом наук – философией, математикой, медициной, астрономией, литературой, филологией. В 462 г. по мусульманскому календарю Баласагуни закончил свой труд – книгу, которая «способна указать путь к счастью, пробудить в людях достоинство, не чуждое им, а то, которое им следовало бы искать в себе, в своей подлинной сущности, не в своем происхождении, не в стремлении к блаженству, не в том, чтобы находиться на службе у всеми чтимого человека, а в заботе об искре божьей, дарованной им и свидетельствующей о том, что они в высоком смысле происходят от Бога». Разумная жизнь – вот к чему должен стремиться человек по задумке автора книги. Этот шедевр Баласагуни, большая поэма «Кудадгу билиг», переводится на русский как «Книга счастья», или «Осчастливливающее управление», ибо тюркский глагол «бил» имеет два значения – знать и управлять. Возможно, поэму можно перевести и как «Наука о том, как делаться счастливым», или как «знание, образующее царей», если принять во внимание, что слово «кут» употребляется не только в смысле «счастья», но и в значении «ханского достоинства». При этом вариант «Благодатное знание» является предпочтительным, так как его коннотация обобщает все другие смыслы. «Пусть она одарит счастьем читающего и пусть показывает ему дорогу», – говорит Баласагуни о своем детище, указывая на его и дидактический, и философский характер. То есть поэма есть некие «Князьи зеркала», в которых делаются попытки отфильтровать знание, необходимое для высших слоев общества той эпохи, в частности, хана. Именно последнему, «хану всех ханов» – Сулейману Арсланхану (908-955), посвящает Баласагуни свой труд. Тогда польщенный хан дарует ему статус «хас хаджиб» («главный советник, или камергер»). Поэму мыслитель закончил, когда ему было более пятидесяти лет. Поэма обладает значительной философской глубиной, ибо в ней затрагиваются вопросы смысла и значения человеческой жизни, определяются обязанности и нормы поведения человека в обществе. Кроме того, она включает в себя весьма глубокую критику своей эпохи и дает наставления о том, как изменить ее к лучшему. Поэт был непосредственным свидетелем расцвета (1032 г.) и конца (1044 г.) Караханидского государства.

С печалью говорит он об изменившихся нравах своего времени, о жестокости друзей, о трансформации в отрицательную сторону самой «сущности людей», когда стали «сердца человечьи со словом в разладе». «Мусульмане в замешательстве поедают друг у друга плоть», – сетует он на мораль его современников, отдалившихся от норм праведной мусульманской жизни. – «Они жалят, как скорпионы, сосут кровь, как комары», «дети перестали уважать отцов», «все люди стали рабами денег».

Оказались ли идеи Баласагуни популярны настолько, чтобы изменить судьбу Караханидского халифата или хотя бы приостановить процесс его дробления на мелкие княжества? Вероятно, что нет. Поэт выражает разочарование окружавшей его действительностью и сетует на бесплодность его попыток привнести улучшения в жизнь социума. Более того, разочарование в людях доходит у него до такой степени, что он выказывает желание начать вести отшельнический образ жизни:

Лучшей участи я для себя не обрел.
Прочь уйти от людей мне мой жребий предрек.
Да не знают, не видят меня с этих пор,
пусть не ищут – и все тут: я от них далек.
Комары, скорпионы, собаки вокруг жалят, воют,
унять их – я сил не сберег.

Как видно из его стихов, поэт считал, что, став автором назиданий для самого хана, он выполнил, прежде всего, свой гражданский и человеческий долг:

Не думай о славе я был одержим,
желал людям благ я своим и чужим.

Умер мыслитель в возрасте 68 лет в г. Кашгаре, в местечке Пайпап. «Благодатное знание» дошло до современного читателя в виде трех рукописей – венской (написана уйгурскими буквами и не включает множество стихов, имеющих в других рукописях), каирской (написана арабскими буквами, также не включила значительной части стихов) и наманганской (написана арабским письмом и считается наиболее полной версией). «Кутадгу билиг» содержит 6520 двустиший и 85 глав. Существует также и три приложения к ней, включающих 124 двустишия в виде трех глав. Большая часть поэмы изложена стилем двустиший – «месневи». Стиль книги – диалог как литературная связка, при которой присутствуют двое (правитель – визирь, правитель – отшельник и т.д.). Тем самым образуется фундаментально-смысловая

комплексность, облегчающая осмысление. Причем диалог ведется не между людьми, а между аллегорическими символами нескольких универсальных, непреходящих ценностей человеческой души: первая ценность – «Справедливость», вторая – «Счастье», третья – «Разум», четвертая – «Непритязательность»; при этом каждой из них по-тюркски наречено определенное имя: «Справедливости» дано имя «Кюнтогды», это – «элик», т.е. властитель; «Счастье» воплощено в имени «Айтолды», это – везирь элика; «Разум» олицетворен в имени «Огдюльмиш», это – сын везира; «Непритязательность» носит имя Одгурмыш, это – родичь везира. И меж ними происходят беседы – произносятся вопросы и ответы. Истинное («Одгурмыш-Мудрость»), должествующее («Кюнтогды-Справедливость»), реально-бытийствующее («Айтолды-Счастье») и реально-познанное («Огдюльмиш-Разум») обосновывают друг друга: каждое предполагает другое и несет в себе часть смысла другого. В поэме все бытие осмысляется в этих понятиях.

При этом каждый герой «облачен» своими опознавательными знаками. «Справедливость» восседает на треножном серебряном троне с кинжалом в руке, по левую сторону от которого – чаша с ядом, по правую – чаша с усладой – символ силы и справедливого суда. «Счастье» «облачено» в халат, имеет печать и бунчук, барабан и кольчугу. «Разум» «облачен» в халат, имеет коня, чашу, печать. «Непритязательность» «облачена» во власяницу, имеет посох и кувшин и передвигается только пешком. Важен символ кувшина и чаши – «Мудрость-Непритязательность» словно «вливает» Истину; «Разум» же словно «наполняется» ею.

Сам философ называет язык своей поэмы «бограхановским», языком, который считался письменным литературным языком, распространенным в государстве Караханидов (940-1212). Этот язык соответствует у Махмуда Кашгари, автора «Словаря тюркских языков» т.н. «хаканскому» языку, самому чистому и приятному на слух среди других тюркских языков.

Некоторые ученые предполагают, что он также написал не дошедшие до нас сочинения «Книга об энциклопедическом знании» и «Книга о политике».

Измерение «Каляма». Баласагуни уделяет основное внимание проблеме *рациональности*, говоря, что «Наука и разум – основа всех дел», что «без знаний бесплодны и разум, и речь». Счастье может быть достигнуто только при выполнении человеком такого главного и необходимого условия, как обучение и просвещение.

Начало своего сочинения автор начинает с манифестации символа мусульманской веры – «Хвалою Творцу начинаю я слово – во славу Творца моего всеблагого». С первых же слов труда мыслитель демонстрирует приверженность мировоззренческим принципам суннитского «Каляма» – мир сотворен Богом из ничего, все сотворенное меняется и исчезает, источником

всего бытия, красоты и блага является Всевышний Аллах. Аллах есть Создатель мира, Он абсолютно един. Един и мир, сотворенный Им. Однако в мире существует некая градация проявления божественного бытия. Так, есть уровень Бога как Единой Истины и Блага бытия, есть уровень «непреходяще ценных сугей» или архетипов-имен Справедливости, Разума, Мудрости, Силы, Знания и т.д. Есть и наш феноменальный мир. Бытие первого уровня так характеризуется мыслителем:

Никто не сольется с Тобой,
Ты – Единый, Исток и Совершенство;
всему Ты выступаешь причиной.
Творец всего сущего суть и причина,
и суть Его даже в двояком едина.
Единство Твое, все бытие – от Тебя,
и сущее Ты бытием увенчал.

При этом единство Бога проистекает из Его собственного отличного онтологического статуса, а не из свойств всего сотворенного – «Твое единство не из всего сущего, ибо все сущее сотворил Ты; оно – Твое».

Аллах обладает *атрибутами действия и совершенства*: Он «Всеблагой», «Всемогущий», «Всепрощающий», «Превосходящий», «Беспечальный», «Бесскорбный», «Несравненный», не имеющий ни равенства, ни подобья, «Непостижимый». Он есть Первопричина, Извечный. Сущность Его не постигнуть уму, Он ни в пути, ни в покое, но – Бдящий, вне сходства он с сущностью облик носящий», «ни справа, ни слева, не прежде не днесь Он, ни в выси, не долу, ни там и не здесь Он», «всю суть сотворил Он, а Сам Он – нигде, узнай, Он всеместно безместный везде». Аллах выше материальности, и потому выше ограниченности местом: «Всеявный, как солнце с луною светящий». Все вещи Вселенной есть «знак Его сути в пространстве бескрайнем». Однако знание о своей Сути («Зат») Аллах сокрыл; она не может познана разумом, она может быть лишь ощущена интуитивно, сердцем.

В целом проблемы доказательства существования Бога и души выражены у Баласагуни в духе мусульманского перипатетизма; можно даже сказать, что первая глава «Кутадгу Билиг» есть поэтическое переложение одного из разделов метафизики аль-Фараби.

Для Баласагуни *интуитивный способ познания* мира как моментальный путь осознания тех или иных истин без доводов и обдумывания намного более надежен, чем путь умозрения (посылки, следствия и аналогии). Истины необходимо «вкушать», «чувствовать» сердцем, ибо они выше способностей разума, который способен лишь классифицировать вещи и не может при-

ти к познанию их сути. Необходим путь перехода от чувственного к сверхчувственному, необходимо сильнейшее духовное устремление в метафизическую высь бытия: «Поверив в Единого, вникни в ту высь, уверовал духом – и мыслью смиришь». Здесь необходимо отметить, как пишет исследовательница творчества Баласагуни Ж. Амребаева, что поэт говорит, по сути, о панентеизме – когда мир, прибывая в Боге, не «растворяет» Его в себе (как это принято в пантеизме), а существует как бы вне его, как некая Трансцендентная во всему Личность.

Как и ибн аль-Араби, Баласагуни говорит о том, что Единый желает созерцать Себя, и потому создает различные уровни бытия, некую иерархию Своей собственной манифестации – семь планет, двенадцать знаков зодиака, четыре стихии (огонь, вода, воздух, земля), а затем Свое вершинное творение – человека, отмеченного знанием и разумом.

Благодаря последнему человек может созерцать Бога в Его различных атрибутивных проявлениях; таким образом, Бог созерцает Себя через некое совершенное, многоплановое и многомерное зеркало. Человек, будучи подобным зеркалом, может ощутить «Высшее Присутствие» в самом себе, ощутить Его лик и Его речь, объединив тем самым абсолютное и феноменальное бытие внутри самого себя. Разум такого человека, как бы не делил мир на разные вещи посредством вычленения из них причинно-следственной связи, всегда будет вести своего обладателя к пониманию того, что даже это деление указывает на нечто единое, существующее везде и одновременно нигде, и обнаруживаемое интуитивно только в момент приобщения к нему чего-нибудь иного.

Душа человека причастна к обоим мирам – божественному и феноменальному. Погружаясь в чувственный мир, она остается вечным и божественным первопринципом, способным созерцать бытие. Она присутствует в глазу, ухе, всем теле целиком и одновременно. Именно она придает созерцаемому миру смысл, красоту и ценность; мир без души мертв.

Временность является едва ли не центральной характеристикой сотворенного мира: «Сей мир – что красotka увядшей поры: повадки девичьи, а годы стары»; «Сей мир – словно ветер с грозой: лишь подул, гроза грохотнула – и стих ее гул». Время имеет тварную структуру, ибо было сотворено Богом вместе с миром: «Он землю и небо, и солнце с луною, и тварей всех создал, и время земное». Время-«вакт» постоянно кончается, не успев родиться, человек начинает свой путь к следующей жизни: «едва рожденному имя назначат, седлает он время и путником скачет. Ничто днем и ночью скачков не нарушит, и смерть, приближаясь, чело его сушит». Так как мир есть совокупность атомов, которые сами по себе, вне Силы и Воли Бога, не имеют существования, время также будет уникальным творением Создате-

ля, что повторяется каждую секунду бытия. Посему необходимо дорожить временем, каждое проявление которого является отдельным и уникальным «слепком бытия», созерцаемым Всевышним Создателем: «не будь пустым, не бегай долго без дела», «пусть не пройдут впустую грядущие дни мои», «старайся не упускать момента, доблестный человек», «не проводи жизнь впустую, поступай добропорядочно», «Бог дал нам сегодня этот день, это время упускать нельзя».

В духе аль-Фараби Баласагуни говорит о том, что на существование Высшего блага указывает существующая в мире *иерархия тех благ*, что заключены в различных вещах. При этом эти блага не являются благами «самими-в-себе», но зависят от Высшего Блага; другими словами, их благость проистекает от благости Высшего Блага – Аллаха. В романе символом подобной иерархичности бытия выступила лестница-видение во сне Одгурмыша. Согласно этому символу, ступени лестницы есть различные уровни совершенства, располагающиеся в различной удаленности от первоисточка любого совершенства – Бога. При этом всякое бытие есть благо; зло же есть небытие, несущее. Это – некая неполнота, несовершенство, оно не субстанционально и есть лишь побочное явление иерархии благ в вещах. Другими словами, если бы все сущее обладало бытием в одинаковой степени, не было бы зла; вещи «обречены» на то, чтобы проявлять некую долю зла, ибо они не являются Единым Богом. Зло есть лишь вариация содержания блага и бытия как яркого и неизменного блага в той или иной вещи. Причина несовершенства тех или иных вещей заключается в факте их сотворенности из ничего: «Из небытия создан я был и возвращен» – отмечает Айтолды (Счастье) в предсмертном покаянии. Грехи и преступления также происходят от небытия: «Если взглянуть на самого бесстыжего (на его сущность), то там окажется бесконечная пустота», – пишет мыслитель.

Красота и порядок, наблюдаемые во Вселенной, манифестируют *Мудрость Создателя*; проявление этого атрибута позволяет мудрым людям познавать мир как арену проявления божественной мудрости. С этой стороны постижение мира есть постижение мудрости Аллаха.

Для Баласагуни из всех бесконечных имен Аллаха наиболее важными выступают те, которые он называет «*непреходящими ценными путями*» – Справедливость, Счастье, Разум и Мудрость. Благодаря своему происхождению от Божественных Имен, природа этих ценностей неизменчива, вневременна и отличается стабильностью в потоке изменчивых событий мира. Проявление этих имен есть своего рода Богоявление, проявление Божественной Сущности («Зат») в некой психоадекватной, соответствующей несовершенным человеческим способностям, форме. Для человека полноценное, всестороннее познание Бога невозможно. Нельзя понять Его Божественную

Сущность, можно лишь постараться приблизиться к пониманию проявлений Его Атрибутов и Имен. В какой-то момент своего духовного развития человек осознает, что неспособен ни познать, ни восхвалить должным образом Сущность Творца. Тогда, осознав свою беспомощность и желая того, чтобы восхваление Сущности возымело-таки место, он обращается к единственному существу, что может достойно понять Сущность и восхвалить Ее, говоря подобно Баласагуни: «Хвалить Твою Сущность – бесплодна мечта, восслав Себя Сам, мои немые уста!».

Понять умом Сущность Бога невозможно, однако исследовать мир – вполне. По Баласагуни, *разум* есть «дар божий», ибо «суть Вселенной» уставлена Богом и преисполнена мудрости; мудрый порядок во Вселенной познаваем с помощью науки и разума, стало быть, последние – «основа всех дел». То есть, раз разумность Вселенной установлена самим Богом, то, значит, «наука и разум – основа всех дел». Как говорит Разум в диалоге со Справедливостью:

«Ум – ценность великая, и дара желаннее этого нет.
В мозгу человеческом разум сокрыт,
всем ценностям быть в голове надлежит.
И ум человеческий вроде тянет;
от правды и блага уйти не дает.
С любовью к рабам своим избранным
Бог их суть и язык в путы знанья облек».

Вот так говорит Разум о своей сути:

«Ум светоч – во тьме и глаза для слепого,
он телу душа, бессловесному слово!»,
«ум издали видит дорогу ко благам,
и к нужным свершеньям идет твердым шагом.
Неясное он различает тотчас, любые узлы он распутает враз.
И вправо, и влево, вперед и назад –
все зрит он, всему даст и срок, и уклад.
Бегучее – схватит, летучее – словит,
поруку исправит, полом – восстановит.
В уме как ни в чем добродетельна суть:
вседневно, всечасно правдив его путь.
Разумный и добр, и правдив на язык,
и все в совершенстве он делать привык».

Баласагуни возносит разум на пьедестал славы, даруя ему первенство перед столь важными для «Суфизма» силами сердца: «Где нет ума, там и сердце мертво». Но все же и Разум, и Справедливость нуждаются в советах мудрости.

Само же слово «Огдюльмиш», в поэме синонимичное слову «разум», может быть интерпретировано по-разному: оно может быть образовано от тюркского «о» – «думать», «размышлять», или «ог» – «разум», «мысль». Возможен и другой вариант – смысл «достохвальный», образуемый от глагола «ог» – «хвалить, превозносить» и существительного «огди» – «хвала». Из него получается деепричастие «огдиль» – «быть восхваляемым, прославляемым». Таким образом, все рациональное у Баласагуни если не является истиной в последней инстанции, то, по крайней мере, подлежит восхвалению.

Баласагуни также говорит о *бессмертии человека*. После смерти каждый будет отвечать за свои поступки и попадет либо в Рай, либо в Ад:

«Покинет душа твоя бrenную плоть,
а где она – ведает только Господь!
Блаженна судьба ее в горнем пределе,
А спустится вниз – ее доля тяжелее!
Двоякая участь возможна, конечно,
но все же душа и бессмертна, и вечна».

В другом месте он так говорит о проблеме загробного мира:

«Бог создал два крова для собственных чад:
один из них рай, а другой из них – ад.
Ад – тем, кто не Бога, а суетность чтит,
но рай – то ведь тоже не пуст, не закрыт!
Два глаза, два уха Бог создал, – заметь, –
сей мир и грядущий и слушать, и зреть.
Дал людям Всевышний и по две ноги,
чтоб им в оба мира направить шаги.
Обоим мирам Бог и жизнь дал и строй.
Сей мир ты обрел – путь держи во второй!».

Благодаря покаянию, отказу от грехов человек может добиться вечного существования и для себя, и для своего тела, и тогда в райских куцах он сможет получить величайшую награду – увидеть лик Всевышнего. Однако, не все люди будут счастливы в том мире, считает он: «Кому Бог окажет внимание и поможет, тот, считай, стал обладателем двух миров и ему выпало счастье».

Обретение «надежной гавани» в следующей жизни – вот что занимает поэта на протяжении всей книги. Существовать вечно есть самое естественное желание человека, и поэтому Баласагуни не ограничивает счастье, которое может достигнуть внимательный и исполнительный читатель благодаря его назиданиям исключительно этим миром: «Написанной книгой и сказанным сказом два мира объять помышляет мой разум. Да ведают счастье обоих миров познавшие благо сих истинных слов!». Именно загробный мир для мыслителя есть сущее в абсолютном смысле; оно неизменно и вне времени.

Измерение «Фикха». Очень важное место Баласагуни отводит такой прослойке общества, как *послы*. Для него послы должны выполнять функцию распространителей мира, дружбы и диалога среди различных народов. При внимательном рассмотрении становится ясно, что Баласагуни наделяет послов свойствами «идеального человека» («аль-инсан аль-камиль»). Они совершенны нравственно, умны, хорошо информированы практически обо всем и весьма смелы, сердечно привязаны к своему народу и стране, надежны и честны, хорошо разбираются в психологии людей и знают, что нужно говорить в той или иной ситуации, много читают и обладают широкими познаниями по разным темам, владеют различными ремеслами и навыками и мастерски используют их в социальных связях, умеют хранить секреты и знают несколько иностранных языков.

В социальной концепции Баласагуни от *индивида* зависит очень многое. «Если народ исправляет свое поведение, то и его правитель исправляет свой нрав, и если правители исправляют свой нрав, то достойные очищают государство от зла». Здесь мы опять видим позицию, характерную для столь многих исламских мыслителей, имеющих глубокое знакомство с «Суфизмом» – в решении социальных проблем ключевой ролью обладает воспитание каждого отдельного индивида; только когда каждый «кирпичик» общества будет в добром здравии, поправятся дела всего социума.

Нравственность для поэта выступает ключевым пунктом миропонимания, а *диалог и толерантность* могут быть поддержаны в мире только в том случае, если те, кто ответственны за установление между людьми добрососедства, обретут вышеуказанные этические качества. Особо важную роль для него играет образование в широком смысле слова – послы той эпохи несли просветительскую функцию ознакомления других народов с ценностями собственных, исламских стран. Для Баласагуни в то время объединить вокруг Ислама тюркские народности XI в. было задачей первостепенной важности, ибо, по словам А.Ж. Жаксылыкова, он «отдавал себе отчет в центрирующей роли этой религии (Ислама) с ее развитой идеологией, юридическими нормами, этикой, системой обслуживающих наук и филологических дисциплин, в ее потенциальных возможностях в общем культурогенезе народа».

Справедливость для Баласагуни есть модус умеренного, слаженного жития, во многом сводящегося к поддержанию гармоничности, мудрого и справедливого управления, поддержанию справедливого закона, к контролю за чистотой серебра, соразмерных, справедливых налогов с населения, охраны торговых, караванных путей «мечом» и заботы о своих подданных, народе «пером» – все это должно привести к сглаживанию имеющегося состояния дел, к благоденствию всей страны. Поэт призывает «власть имущих» не обделять вниманием бедные слои населения, «одаривать» их, поить и кормить, относиться к ним мягче. Справедливость высших классов общества по отношению к низшим, и преданность, уважение низших классов по отношению к высшим – в этом заключается залог социальной стабильности мусульманского общества. Богатые, оказав помощь неимущим, вызовут к себе их симпатию и укрепят тем самым их верность по отношению к себе. Одним словом, сострадание и справедливость «власть имущих» – вот залог отсутствия в стране кровавых революций и внутренних раздоров. Справедливость же немыслима вне главенства закона, стало быть, справедливость есть неотъемлемое качество правителя; исходя из нее, он не должен проводить различие между беками и рабами:

«По правде вершу все дела я привычно,
а бек или раб предо мной – безразлично.
И сын ли, чужой ли, родня ли, приятель,
пришелец приспевший ли – кстати, некстати ль –
они для меня по закону равны,
я им не смягчу, ни прибавлю вины».

Баласагуни уделяет особое внимание социальному устройству государства, в частности, необходимости разделения общества на различные слои – администрацию, военных и научный персонал. Общество классифицируется Юсуфом с точки зрения его материальной дифференцированности и по роду занятий. Каждой *профессии* посвящается отдельная глава, в которой рассматриваются ее особенности. Так, говорит мыслитель, земледельцы есть нужные люди, ибо они обеспечивают общество молочными продуктами, животными, шерстью. Ремесленники не менее важны; поэт искренне восхищается их искусству, для него их произведения есть «диво Вселенной».

Измерение «Суфизма». Для Баласагуни важно практическое применение глубокого философского понимания мира; простое теоретизирование было неудовлетворительным для этого мыслителя, озабоченного проблемами современного ему социума. Поэтому поэт призывает читателя к действиям, к применению знаний на практике, а не к простому созерцанию мудрости в

своей поэме: «Красна она мудрою сутью своею – хвалу вознеси ей и пользуйся ею». Крайне важно всегда помнить о быстротечности мирского бытия, это активизирует силы человека на саморефлексию и совершение благих дел: «О смерти грядущей, смотри не забудь: себя соблюдая, блюди свою суть».

Важнейшими *ценностными качествами человека* у Баласагуни выступают человечность (kisilk), отзывчивость (januteuy), честность, искренность (butun-luk), правдивость (cinliq), сердечная теплота (isiglik), скромность (kicilik), верность, надежность (aminlik), учтивость, вежливость, благовоспитанность (adab), мужество, отвага (ersiglik), спокойствие, кротость (amulluq). Так, «Если один человек доставляет мучения другому настоящему человеку, то в ответ на это настоящий человек поступает человечно». Подлинно благородный человек «не ищет для себя выгоды, делает полезное людям и не просит за это полезное ничего в ответ», «Отвечай человеку человечно, человек назван человеком, потому что отзывчив. Отзывчивый человек – лучший из людей».

Для Баласагуни существуют *два вида людей*, коих люди «чтут испокон, один из них бек, а другой тот, кто учен, и схожи, поверь, со скотом остальные, кого бы не взял ты – не те, так иные». Это закономерно, ибо «Суть истинной жизни – благие деянья», – пишет Баласагуни; человек, лишенный «благих деяний», ничтожен и лишен какого-либо позитивного онтологического смысла.

На пути служения человечеству таится множество преград. *Суетность жизни* может поглотить человека и заставить его забыть свою высокую онтологическую суть. Так, один из героев поэмы визирь Огдюльмиш (Разум), как-то «оглянулся на жизнь и дела, и видит: в тщете жизнь напрасно прошла». Тогда, в смятении, он обращается к своему брату Одгурмышу (Мудрости). Тот советует ему придерживаться тропы смирения и самокритики и искать повсюду не довольство людей, но, прежде всего, довольство Создателя всего и вся. Огдюльмиш, внявший Мудрости, даже принимает перед ней обет покаяния и смирения. Неослепленность мирскими благами, мирской наживой – вот первое, но не единственное условие достижения духовного прозрения. После саморефлексии на пороге лет для Огдюльмиша все мирское теряет какой-либо смысл, он желает стать отшельником, отречься от всего мирского и совершать поклонения:

«Служение Богу – суть жизни моей!».
 «О, сын мой, этот мир – словно ветер лихой,
 он – тень, коей веки неведом покой.
 ...Сей мир я теперь ни за что не приму,
 мне миг его счастья ловить – ни к чему!
 Мне память о Боге отрада отрад,

наказам Его несказанно я рад.
Любил бы господь, – что в любви мне иной?
Враг Господа, бес – враг заклятый и мой!».

Выходит, для «Разума» путь исчезновения, самоаннулирования в социальном плане оказывается предпочтительнее, чем оставаться с людьми и, терпя их притеснения, нести им благой пример.

Меж тем «Мудрость», являясь подлинным героем отрешенности от мирских капризов и алчных устремлений, не разделяет абсолютного понятия отшельничества и советует «Разуму» осознать, что подлинное служение Богу есть служение в Его имя людям: «Поверь, меж людьми человек – только тот, кто людям и благо, и пользу несет». Кроме того, только в обществе человек может понять свой подлинный нравственный статус; не разобравшись же в собственной нравственности, человек никогда не поймет свое место перед Всевышним и фактически не сумеет жить по уставу «Познав себя, познай Бога!»: «По действиям судят о сути людей, любой поступает по сути своей. Кто ладен делами, в том ладна и суть, по гнусным делам узнается злодей!».

При этом едва ли допустимо трактовать смерть двух из четырех главных героев «Благодатного знания» Айтолды (Счастья) и Одгурмыша (Отрешенности) и тот факт, что Кюнтогды (Справедливость) и Огдюльмиш (Разум) остаются в живых, как указание на онтологическое превосходство «Справедливости» и «Разума» над другими ценностями. Едва ли Баласагуни тем самым хотел подчеркнуть негативную роль «Отрешенности» в плане социального прогресса общества, как думает М.С. Фомкин. Как указывает другой исследователь творчества Баласагуни, Ж. Амребаева, исчезновение этих ценностей можно понять в ином плане. Дело в том, что на мусульманском Востоке существует суфийский термин «аль-Фана», что означает «исчезновение («Эго» человека в бытие божественном)» и символизирует собой духовное состояние, при котором эгоистические желания и устремления человека, связанные с животной стороной его природы, бытийственно «исчезают», уступая место бесконечному стремлению человека выполнять желания своего Создателя и жить исключительно ради Его довольства. Возможно, что в своем труде Баласагуни пытался объяснить, что именно путем непритязательности можно достичь состояния бесконечного счастья быть тем, кто нашел путь к абсолютному довольству Бога. Поэтому «Непритязательность» исчезает, символизируя собой исчезновение негативных проявлений «Эга» человека и достижение им уровня совершенной покорности Богу. «Счастье», придя к трансцендентному состоянию глубочайшего чувства «божественного присутствия» внутри души человека, приобрело статус настолько возвышенный, что фактически перестало соотноситься с миром материальности.

Поэтому сюжетная незавершенность поэмы есть незаконченность лишь кажущаяся, и ничуть не смущала современников поэта.

В поэме «Справедливость» обозначается именем «Кюнтогды» («Взошло солнце»). Она – незыблемое начало всех вещей, неизменное и нетленное с самого момента сотворения мира. Как Солнце «льет свой жар с высоты и всюду везде расцветают цветы», точно так же Справедливость предоставляет всем людям тепло и уют; там, где она прочна, «расцветает страна» и даже «цветут камни». Когда Счастье спрашивает о сути справедливости и пути к ее достижению, то она получает следующий ответ:

«Лишь тот справедливый,
кто с сердцем сверять свое слово привык.
В ком суть и обличье едины вовек,
то значит: правдив, справедлив человек...
Дает справедливость и славу, и честь,
по сути она человечность и есть!».

Затем на службу к Кюнтогды поступает Айтолды. После кончины Айтолды Кюнтогды служит сын Айтолды, Огдюльмиш. Затем Кюнтогды призывает на службу к себе их дальнего родственника Одгурмыша. Именно Кюнтогды беседует с каждым из героев по отдельности, «стягивая» их в один общий сюжет.

Луна светит светом Солнца; стало быть, Луна зависима по отношению к Солнцу. Также и герои поэмы – там, где не рождается «солнце» справедливости, «луны» *Счастья* – «Айтолды» родиться не может. Казалось бы, справедливость также должна прислушиваться к счастью, ибо человек стремится к счастью не менее страстно, чем к справедливости, возможно, даже более страстно. Однако Счастье изменчиво, неустойчиво: «счастье, как полный месяц, полностью убывает». Или: «О, баловень счастья! Ты счастьем не верь: пришло оно в дверь и уйдет через дверь».

Одновременно Счастье убеждено в своей высокой онтологической сути: «Со мной все блаженство, все блага – со мной, а тяготам путь предуказан иной. Все чуждое мне – в самой сути мертво, кто мне покорится достигнет всего». «Я, словно олень», – говорит о себе оно, указывая, что за ним нужно охотиться. При этом мало просто поймать его, необходимо наложить на него «путы», т.е. «смирить свой нрав, гордыню и в сердце и речи», «от спеси себя упасти», от «скверны хранить», от «ненужных забот», быть и нравом, и сутью высоким, старшим служить всей душой, к меньшим быть ласковым, не наносить людям обид, малых не теснить, к вину не испытывать страсти, хранить руки, речь от забав и к праведным целям направлять свой нрав. Иначе

«счастье уйдет, если ходит без пут», «счастливому нужно о счастье радеть», – учит поэт. Однако, видимо, из-за своей изменчивой природы счастье не задерживается в поэме слишком долго и, словно указывая на душевные терзания поэта, остро переживавшего упадок Караханидского государства, покидает мир.

Слово «Одгурмыш» означает «*праведность, сдержанность дум*». Также можно перевести это имя как «Разумеющий», «Понимающий», или даже, учитывая этимологию корня «одгур», как «Пробуждающий». Кюнтогды высокого мнения об Одгурмыше и обращается к нему со следующими словами: «О, чистый! Твой внутренний мир и твоя внешность во всем верны». Искренность Одгурмыша, соответствие его внутренней сути его делам и поступкам делают его своеобразным символом «Суфизма». Одгурмыш также обладает тем, что называется «*Канагат*» – «довольство малым», «непритязательность», «скромность», «отрешенность», «удовлетворенность».

Одгурмыш, придя к духовному озарению, не желает вернуться к людям, или, другими словами, на «путь верности людям». Одгурмыш пытается переубедить его, но тот парирует ему следующим образом: «Пойми: ты вот ныне приехал ко мне. И я не могу уж служить в тишине».

Ты молвил, о брат мой, что сир мой досуг, но память о Боге – мой преданный друг. Служение Богу – суть жизни моей. Мне – Бог упование и смысл бытия, прибежище мне Он и радость моя!». Бескорыстная любовь к Богу, способная привести человека к наивысшему блаженству, таким образом, выступает важнейшей стороной суфийского мировоззрения мыслителя.

Правитель (именуемый по-тюркски как «элик»), т.е. «Справедливость», призывает Одгурмыша к себе на службу и обещает ему щедрые дары. Одгурмыш же выдвигает ответное требование, демонстрирующее высоту его духа: «Бессмертье мне дай, вечных лет благодать, дай вечно быть юным, старенья не знать, здоровье мне дай, прочь все хвори гоня, и сделай богатым, не бедным меня! И если не властен ты мне порадеть, то чем же сильнее меня ты – ответь!». Дважды правитель повторяет свое приглашение, но он отказывается, ибо в суфийских кругах считалось зазорным служить при дворе любых правителей, ибо всегда существовала опасность того, что деньги казны могут оказаться добытыми слугами правителя незаконным путем – произволом или обманом. Затем он приглашает его к себе в качестве гостя, которому желает задать некоторые вопросы касательно религии. Одгурмыш откликается на приглашение, ибо наставить правителя на прямой путь для него выступает религиозным долгом. Проведя с правителем некоторое время, Одгурмыш, практически не прикоснувшись к еде и питью во дворце и восхваляя Бога, возвращается в свое жилище, где довольствуется своим пропитанием – не обильным, но разрешенным («халяль») с религиозной точки зрения.

Одгурмыш придает особое значение своему сновидению; на основе увиденного сна он словно осмысливает свою жизнь и подводит ее итоги:

«Что я расскажу – ты всем сердцем усвой.
Мне лестница снилась – ступеней в полста,
полого вела она вверх, не крута.
И я по ступенькам взбирался устало,
и доверху счел я ступеней немало.
Вверху некий всадник поднес мне питья,
и воду испил и пресытился я.
И тотчас вознесся я в выси небес,
и там растворился – бесследно исчез».

Одгурмыш решает, что его сон явился указанием свыше о его скорой кончине. Однако Огдюльмиш не принимает подобную трактовку. Для него увидеть во сне лестницу означает честь и почет. Испить чашу же означает долголетие. Теперь Одгурмыш не принимает этой трактовки и говорит:

«Высокую лестницу, брат, видел я,
и это, как понял я, – знак бытия.
Всю лестницу доверху я одолел,
то значит – пришел моей жизни предел.
А там наверху был всадник на коне,
и выпил я воду, что подал он мне.
Еще я взлетел в поднебесье во сне –
в его растворился я голубизне.
То значит – душа моя образ земной
покинула ради доли иной».

Существует несколько «макамов» – ступенек душевной жизни, не пройдя которые, человеку не суждено достичь полноты ощущения «божественного присутствия» в сердце.

Это, во-первых, «*тауба*» («покаяние»): «каждый день, вновь, ты языком своим кайся», «не забывай о смерти, готовься к покаянию, не будь беспечным, придет смерть и схватит за горло». Такое глубокое чувство раскаяния приводит человека к полной концентрации мыслей и помыслов на Боге и факте существования загробного воздаяния. Следующим этапом выступает «*Вара*» («богобоязненность»). Высочайшая степень скрупулезности верующего в различении дозволенного и запрещенного Шариатом, желание оставить даже разрешенные им вещи из-за боязни того, что в них, возможно, со-

держится доля чего-либо недозволенного, со временем приводит верующего к следующему этапу – «зухду» («аскетизм, воздержанность»). Одгурмыш призывает «словить четыре преграды» – отказаться от соблазнов этого мира, покинуть людей, преодолеть страсти и смирить свою плоть: «Пока мир соблазнов тобой не забыт, тебе мир грядущий навеки закрыт. Пока ты, о брат, не покинул людей, о верности Богу и думать не смей! Смири свою плоть, не потворствуй страстям, тогда лишь твой путь будет ровен и прям». Следующим этапом выступает понятие «факр» – «беднота», т.е. осознание человеком собственной нищеты перед Богом, понимание им того, что все, включая его психические состояния, происходит благодаря воле Всевышнего Создателя; самому человеку не принадлежит практически ничего. Из «зухда» и «факра» проистекает пятый этап – «сабр» («терпение»), покорное принятие любых трудностей, бед и лишений и смирение перед нарушением собственных прав (но, разумеется, не прав других людей): «Если какой-либо насильник притесняет тебя, ты прости его, таков путь веры», «терпи, будь достоин награды». Шестым этапом выступает «Таваккуль» – «умение уповать на Бога», т.е. понимать, что после того, как человек выполнил все, что от него зависит, конечный результат действия необходимо ожидать только от Всевышнего Создателя. Седьмым и последним этапом выступает «покорность», или «довольство», т.е. спокойствие сердца в отношении предопределения, когда человек настолько смиряется с идеей о том, что все события вокруг происходят от Бога, что не только не чувствует потребность огорчаться из-за того или иного исхода дел, но даже искренне доволен всем происходящим вокруг.

Для Одгурмышы главным является достижение близости к Богу и отрешенности от алчного стремления к мирским благам. Однако он вовсе не желает навязывать собственное миропонимание окружающим; поэтому, когда Огдюльмиш кается Одгурмышу и говорит, что «Я, людям служа, жизнь истратил напрасно, служить надо Богу – прозрел Я, мне ясно!», Одгурмыш отвечает, что «Тебе лучше там находиться теперь, а мне лучше здесь оставаться, поверь. ...По действиям судят о сути людей, любой поступает по сути своей». «Отрешенность» от мирского имеет высокий онтологический статус – это некое эталонное поведение, «ролевая модель» для классического средневекового мусульманского общества.

Глядя на «отрешенных», мусульмане совершали внутреннюю переоценку ценностей, приходили к пониманию своей собственной степени отдаленности/близости по отношению к Богу.

Подлинное наслаждение и духовная радость, таким образом, лежат у Баласагуни в созерцании божественных атрибутов и попытке постараться – насколько это возможно – понять суть этих проявлений. Для мусульманского

общества того периода было невероятно важным с эпистемологической и духовной точек зрения достичь некоего «единства» с точкой зрения Бога на вещи. Тем самым ограниченный человек-микрокосм посредством подобной возвышенной точки зрения на вещи и события получал возможность достичь степени интеллектуально-духовного единства с Вселенной-макрокосмосом.

Место в истории. Итак, Йусуф Баласагуни в своем произведении «Кутагу Билиг» («Дарующее счастье знание») затрагивает ряд философских, культурных, и, прежде всего, этических вопросов. Цель мыслителя – дать читателю такое знание, которое могло бы привести его к процветанию в обоих мирах – земном и потустороннем.

При этом философ глубоко анализирует современное ему общество во всех измерениях, доступных интеллекту ученого той эпохи – духовном, экономическом, политическом, культурном. Занимаясь проблемой духовности, Баласагуни, как отмечает исследовательница его творчества Ж. Амребаева, подчеркивал присутствие гармонии между науками «Фикха» и «Суфизма». Практика и теория для него едины, и путь слияния должного и сущностного существует, это – «дав сердцу должный настрой», уметь создать в своей собственной душе «благоухающий цветник, способный овеять благоуханием», или «несмолкающий родник, способный утолять жажду». Только так возможно осуществить человеку свое собственное предназначение, соединить божественное и тварное начало. Другими словами, исламское богословие, на основе которого формируется этический кодекс исламского социума, и мистическое знание, обретаемое интуицией и духовным прозрением, отражают две стороны одной и той же реальности. При этом истины «Суфизма», влекущие человека к «высшим состояниям», играют роль неких идеалов, проявлений высшей морали, благодаря которой знания и действия человека могут обрести искомое единение.

Эпоха Баласагуни – «время тюрок» в Арабском Халифате, время одновременной победы суннизма над шиизмом, или, иначе выражаясь, комплекса исламских наук «Суфизма», «Фикха» и «Каляма» над исмаилитской изощренной философией скрытых религиозных смыслов – «Батыни». Баласагуни старался выразить тюркское понимание мира, его самоценность. Причем сделать это он пытался, используя всю красоту бограхановского наречия тюркского языка. «Паслось слово тюрок оленем нагорным, а я приручил его, сделал покорным», – говорил поэт.

Поэт также сыграл важную роль в синтезе традиционных представлений о мире, имеющихся у тюрок Средней Азии, с мусульманским философско-культурным кодом миропонимания. В его поэме «Тенгри» органично преобразовывается в «Аллаха», а традиционные для тюркской культуры ценности справедливости, неприязательности, житейской мудрости получают

мусульманское оформление как неотъемлемые требования «Шариата» и его высшего проявления – безудержного, искреннего стремления к достижению соответствия всех порывов души желаниям Истины – «Хакиката».

Источники и литература:

1. Гегель Г.В. Философия религии. – М.: Наука, 1976, Т. 1. – С. 35.
2. Амребаева Ж. Мир ценностей в «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни: дисс. ... канд. филос. н. – Алматы: Институт философии и политологии, 2001. – С. 49.
3. Цит. по: Древнетюркский словарь. – Ленинград: Наука, 1967. – С. 315.
4. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. – Ленинград: Библиотека поэта, 1990. – С. 520.
5. Цит. по: Древнетюркский словарь. – С. 258, 135, 297, 242.
6. Юсуф Баласагуни. – С. 530.
7. Юсуф Баласагуни. – С. 61.
8. Амребаева. – С. 93.
9. Там же. – С. 95.
10. Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского «Благодатное знание» // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – С. 504.
11. Юсуф Баласагуни. – С. 531.
12. Амребаева. – С. 61.
13. Макдиси Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир 950-1150. – М.: Наука, 1981. – С. 182.
14. Древнетюркский словарь. ... – С. 356.
15. Макдиси. – С. 180.
16. Юсуф Баласагуни. – С. 67.
17. Амребаева. – С. 64.
18. Амребаева. – С. 66.
19. Юсуф Баласагуни. – С. 94.
20. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 613.
21. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 248.
22. Амребаева. – С. 72.
23. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. ... – С. 145.
24. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 133.
25. Амребаева. – С. 74.
26. Баласагуни. – С. 69.
27. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 66.
28. Фомкин М. Сокровищница восточной мудрости // Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. – Ленинград: Советский писатель, 1990. – С. 17.
29. Юсуф Баласагуни. – С. 196.
30. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 379.
31. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. ... – С. 481.
32. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. – С. 322.
33. Амребаева. – С. 84.
34. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 209.
35. Юсуф Баласагунский. – С. 55.
36. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 602.
37. Жаксылыков А.Ж. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Типология, эстетика, генезис. – Алматы: Қазақ университеті, 1999.

38. Амребаева. – С. 88.
39. Юсуф Хас-Хадж Баласагуни. Благодатное знание / Элик Кюнтогды рассказывает Ай-толды о свойствах Справедливости // www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1998_3_4/08/08_1
40. Юсуф Баласагуни. – С. 62.
41. Амребаева. – С. 82.
42. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 310.
43. Юсуф Баласагуни. – С. 85.
44. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. ... – С. 469.
45. Амребекова. – С. 86.
46. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. ... – С. 472.
47. Фомкин М.С. О суфийских мотивах в «Благодатном знании» Юсуфа Баласагуни // Советская тюркология – 1990, № 4. – С. 74.
48. Амребаева. – С. 91.
49. Лосев А.Ф. Основы символизма в целом // История античной эстетики. – М.: Искусство, 1988, Т. 1. – С. 171.
50. Игнатенко А.А. Познать Непознаваемое // Средневековая арабская философия. – М.: Наука, 1998. – С. 193.
51. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 472.
52. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. ... – С. 114.
53. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: «Клышников, Комаров и К», 1993. – С. 337.
54. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 603.
55. Иванов С.Н. «О благодатном знании» Ю. Баласагунского // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – С. 52.1
56. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 302.
57. Цит. по: Древнетюркский словарь. ... – С. 489.
58. Юсуф Баласагуни. – С. 490.
59. Цит. по: Древнетюркский словарь.... – С. 537.
60. Юсуф Баласагуни. – С. 403.
61. Цит. по: Древнетюркский словарь.... – С. 160.
62. Юсуф Баласагунский. – С. 424.
63. Юсуф Баласагунский. – С. 426.
64. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1887. – С. 72.
65. Амребаева. – С. 120.
66. Юсуф Баласагуни. – С. 532.



5.2.2 МАХМУД КАШГАРИ И ИСТОРИКО-ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ТЮРКОВ

Принято считать, что Махмуд Кашгари родился в городе Барскан, на берегу озера Иссык-Куль, где его отец был эмиром, правителем этого города; сейчас на территории этого города расположено село Барскон (сохранились сведения о том, что он родился между 1029 и 1030 годами в деревне Опал, расположенной недалеко от Кашгара). Он получил хорошее по тем временам образование. Учился в кашгарском медресе «Саджиа», где преподавали известные в регионе учителя, такие как Имам Захид Хуссайн. В процессе учёбы он глубоко изучал философию, логику, литературу, правоведение, историю, богословие, математику, астрономию, медицину и другие науки, в совершенстве освоил арабский и персидский языки. Как всякий юноша из высокопоставленной семьи, он занимался также многими видами военной подготовки. В 1056 году в Кашгаре к власти приходит дед Махмуда, Мухаммад Бограхан, который через 15 месяцев решает передать власть своему сыну Хуссайну, отцу Махмуда Кашгари. Но в результате дворцового заговора Хуссайн и Мухаммад Бограхан были отравлены. В итоге, в возрасте 29 лет, когда в стране начались кровавые события, связанные с борьбой за власть в государстве, Махмуд подвергся гонениям и вынужден был покинуть Кашгар. Он уходит в Мавераннахр, а оттуда отправляется в Багдад, где правят турки-сельджуки, при этом долгое время путешествует по землям, населённым тюркскими племенами. Точно неизвестно, когда он прибыл в Багдад. В Багдаде, принадлежавшем в то время сельджукидам, у Кашгари созрел замысел книги, в которой бы давалось объяснение многих сторон жизни тюрков, их менталитета, обычаев, географии расселения, и прежде всего языка. Примерно в 1075 году Махмуд преподносит багдадскому халифу Муктадиру своё произведение «Словарь тюркских наречий». «Эту книгу, – пишет Махмуд, – я составил в алфавитном порядке, украшал ее пословицами, саджами (рифмованная проза), поговорками, стихами, раджазами (стихи воинственного содержания) и отрывками из прозы. Я облегчил трудное, разъяснил неясное и трудился годами: Я рассыпал в нем из читаемых ими (тюрками) стихов для того, чтобы ознакомить (читателей) с их опытом и знаниями, а также пословицы, которые они употребляют в качестве мудрых изречений в дни счастья и несчастья с тем, чтобы сказитель передавал их передатчику, а передатчик другим. Вместе с этими (словами) я собрал в книге упоминаемые предметы и известные (употребительные) слова и, таким образом, книга поднялась до высокого достоинства и достигла отличного превосходства». За всю свою жизнь мыслитель сделал грандиозный труд по аккумуляции разного рода информации о тюркских народностях X-XI вв.

Так как отец Махмуда был внуком караханидского хана Богра хана, его отпрыск мог совершать длительные и безопасные путешествия по самым разным территориям тюрков. Речи тюрков, их легенды, сказания, этносы, эпосы – все это было предметом интереса этого неординарного человека, которого вполне можно назвать средневековым этнолингвистом тюркских степей. Примерно в 1080 году он возвращается на родину, в Кашгар. В 1101 году в 70-летнем возрасте он умирает. Махмуд Кашгари похоронен в родном селении Опал, близ Кашгара. Мазар Махмуда Кашгари в Опале, названный «Гробница священного учителя», в 1984 году был отреставрирован.

Махмуд Кашгари жил во времена расцвета тюрков-мусульман, когда тюрками были покорены многие земли, по его цитатам можно определить его взгляды, он был сыном тюркского мира и любил свой народ. Наследие Кашгари является общим для всех тюркских народов. Значение «Диван лугат ат-турк» («Словаря тюркских языков») было огромным, так как он стал первым трактатом тюркского писателя по хозяйству, быту, языках и фольклоре, этнографии и культуре тюркских народов. Кашгари писал, что «Хотя я происхожу от тюрков, которые говорят на самом чистом языке, ...которое по происхождению и роду своему занимает первое место..., я ведь пядь за пядью исходил все или, селения, степи тюрков. Я полностью запечатлел в своем уме живую рифмованную речь тюрков, туркмен, огузов, чигилей, ягма, кыргызов... И вот эту книгу – после столь долгого изучения и поисков – я написал самым изящным образом, самым ясным языком». К сочинению его автором прилагалась самая старая тюркская карта мира, так называемая Круглая карта мира, охватывающая огромную территорию, на которой обозначены озеро Иссык-Куль, Баласагун, Кашгар и множество других поселений и городов. Сбор материала для книги занял около 15 лет и работу над ней автор закончил в 1083 году.

Как отмечает А.Н. Кононова, книга выступает подчас единственным источником данных о быте тюрков XI в., о предметах из материальной культуры, языке, о титулах и наименованиях различных должностных лиц, названиях пищи-питья, о домашних и диких животных, терминах животноводства, злаках и растениях, о мифологических героях и исторических личностях, о детских играх и забавах – словом, обо всем.

Труд производит впечатление сочетания мусульманских религиозных настроений с традиционными тюркскими веяниями Тенгри, Жер-Су, Умай. Имя Аллах иногда упоминается вместе с именем Тенгри, который создал все существующие вещи – «Велением Тенгри Вселенная повязана как небо-звезды, день-ночь она связана». Древние тюрки были детьми природы, жившими в ее лоне и чувствовавшими глубокую духовную привязанность к ней. Иногда эти представления тюрков воплощались в различного рода легенды – «Лето

и зима противостояли друг другу. Они начали демонстрировать свои преимущества. Они сражались, собрав силы и влияние, возникла перестрелка. Для них различные природные стихии противопоставляли себя друг другу – небо и земля, солнце и луна. Некоторые природные феномены приобретают у него некую долю антропоморфичности. Так же и у Абая – зима у него олицетворяет хлад и смерть, лето – буйство жизни, тепло и благодать. Так, он пишет, что весной снег «устаёт от грязи», что земля «пробуждается», урочища превращаются в голубые озера и что «дух приходит в природу».

Автор труда находится под огромным воздействием суфийского миропонимания, начавшего свое победное шествие по пространствам азиатских степей как раз в те времена. Ему импонировала такая суфийская тематика, как отречение от мира, отказ от излишних наслаждений, влекущих к совершению грехов. Он отмечает скоротечность всего мирского; с этой стороны людские богатства и имущество скорее враг людей, чем друг. С этой стороны собирать богатства для мыслителя становится подобным тасканию воды, которая вот-вот нарывает разлиться, или эдипову подъему камней на гору лишь для того, чтобы обнаружить, как поднятые камни уведут вниз – в самую пучину бездуховности и распутства. Привязанность к материальным вещам, алчность становятся причиной всех бед человечества – считает мыслитель. Именно поэтому Кашгари говорит о вреде чрезмерного, неумеренного богатства («Не хвались свои золотом и скотом, ведь для всех одинаково проходят день и ночь»), которое влечет человека к нарушению моральных принципов, о единстве добра и труда, значении трудолюбия («Труд никогда не пропадет зря», «Только тот, кто сеет, пожинает плоды»). При этом даже духовность может обернуться для человека эгостической привязанностью к славе и почету – порой чрезмерному почету... самого себя. «Стремись к нравственности, когда достигнешь ее, не возгордись», – пишет он по этой причине. Естественно, что пребывание на этой вершине нравственности для мыслителя равноценно познанию Тенгри-Аллаха. Мир вокруг нас есть ничто иное, как божественная эпифания, если на что-то и указывающая, то не на себя, а на некоего агента свыше – Всевышнего Создателя. Но для постижения истины еще нужно озарение, для озарения же необходима интуиция. Для развития же в человеке интуитивных возможностей познания Истины необходимо, чтобы он отазался от потакания плотским капризам.

Здесь можно проследить, как понятие Тенгри-Аллах соприкасается в философии Кашгари с понятием Жол-Путь, характерным для даосизма – «Думая о пути, дарованном тебе Тенгри, не играйся с ним, не препятствуй». У человека изначально есть путь – по факту своего рождения он обладает определенным достатком, счастьем и способностями. Нужно лишь, чтобы человек продолжил шествие по этому пути.

Путем непрерывной борьбы со своими плоскими и эгоистическими желаниями перед человеком открывается Великий Путь – Путь Вечной Жизни («Из единичек собирается тысяча, из капель получается озеро»).

Идея о получении знаний во имя достижения все более и более высоких духовных ступеней близости к Аллаху очень привлекала ученого. «Если будешь учиться интеллектам, не лентяй, знаниям, то обретешь и покажешь при испытаниях ценную силу», «будь рядом со знающим и учишься от него, не лентяй, становись ниже него, не задавайся и овладевай знаниями». Как и Иугенеки, он в то же время подвергает современных ему ученых жесткой критике – «Участь ученых несладка, время их осмеяло, из их тел идет вонючий запах. От бессилья они еле двигаются».

М. Кашгари много говорит о патриотизме, готовности людей служить своему народу, культуре и языкам. Так, он говорит, что «наш народ моложе Тенгри на один год»; Тенгри любит свой любимый народ, а народ любит Тенгри. Именно в этом лежит онтологический корень любви людей к своей Родине.

Кашгари подчеркивает идеал нравственной чистоты, так ценимый тюркскими этносами. Не космологический, не познавательный, эстетический или онтологический аспект бытия вызывал их искреннее восхищение, но этический (достаточно вспомнить этико-дидактический характер произведений Абая и Шакарима). При этом и общественная жизнь у тюрков неразрывно связана с нравственностью каждого отдельного индивида. Тело и душа, эмоции и интеллект, сердце и разум – все это едино для них; едино, однако несет в себе нравственную глубину. Другими словами, природное и нравственное становились для них неким единым целым. Немаловажно было в этом процессе то, что сохранение жизни в степи было всегда неразрывно связано с сохранением родственно-племенных отношений между людьми. Бережное отношение к детям и старикам («слова старца не будет лишними; уважение к старшему дает благодать»), взаимная поддержка между сородичами, чувство долга по отношению к родственникам, стыд перед ними – все оказало свое позитивное влияние на формирование этики прототюрков. Уважение к старшим стало своеобразным лейтмотивом «Дивана». «Уважение к старшему дает благодать», «Слово старца не будет лишним, одинокий прут не будет садом». Все это оставило свой след в тюркской культуре – старики там занимали традиционно высокое место, с ними советовались и не принимали без их участия какого-либо важного решения.

Также важным значением обладала этическая ценность гостеприимства. «Если приходит гость, то в дом является благодать. Благо появляется с гостем. Гость – свидетельство добра, его показатель».

Как отмечает автор книги «История философской и общественной мысли Казахстана» М.С. Орынбеков, «анализ «Диван-и лугат» позволяет заключить,

что целый ряд тюркских слов, упоминаемых автором, несли в себе глубокое философское значение. Это такие слова, как «күт» – «благодать, благосостоятельность», «нен» – «вещь, явление, предмет», «ном» – «религия», «сан» – «число, количество», «ез» – «особенное, дух, душа», «тіл» – «язык, слово», «тап» – «верование», «тан» – «тело», «телесность», «туй» – «понимание», «тон» – «возврат», «воспроизведение», «тун» – «покой», «тур» – «возникновение».

Понятия движение и развития также занимают важное место в труде Кашгари. Это слова «тур» – «распространение», «турк» – «мера длины», «тут» – «задержка, остановка», «туб» – «основа, подлежащие, глубина», «туз» – «ровный, прямой», «туг» – «связывание, выделение, распад, размельчение», «туп» – «исходное», «нерв», «туш» – «тождество, противоположность, антагонизм».

Также важную роль играют такие основополагающие для понятийного аппарата слова, как «уш» – точность, «ук» – уяснение, понимание, «чын» – правда, истина, справедливость, «чак» – настоящее, нынешнее, «чур» – выгода, польза, «шеш» – решение, разработка, «ыш» – дело, работа, деятельность, «ілк» – прошлое, прежнее, «ім» – знак, метка.

Богатство тюркского, отраженное в этих и многих других словах, позволяет говорить о том, что этот язык обладал необходимым философским потенциалом. Уже с XI в. стало возможным создание философских литературных произведений на этом языке. Достаточно сказать, что современные философичные понятия казахского языка берут свое начало именно в этом словаре. Это такие слова, как «болмыс» – бытие, «сапа» – качество, «сан» – количество, «білім» – знание, «бірлік» – единство, «мэн» – естество, «тэн» – телесность, «сана» – сознание, «сана-сезім» – осознание, «киял» – воображение, «туйсік» – восприятие, и многие другие слова.

На основе данных терминов, понятий и основ словосочетаний становится возможным построение осмысленных фраз, положений, которые адекватно воспринимаются до сих пор. Конечно, не все термины «Словаря тюркских языков» вошли в современный инструментарий казахских философских понятий, многие из них ушли в карлукскую группу языков, однако подавляющее большинство философских терминов сохранилось в языках всей кыпчакской группы. Фактически уже с XI в. стало возможным создание философской литературы на кыпчакском языке, что говорит о богатых возможностях тюркского языка, которые зарегистрированы в «Диван лугат ат-турк».

На основе этого словаря стало возможным образование целой сети философских категорий и нынешнее словесное оформление основных понятий философии и мировоззрения на казахском языке идет с этого времени. Особенно это касается таких категорий, как «болмыс» – бытие, «сапа» – качество, «сан» – количество, «білім» – знание, «бірлік» – единство, «мэн» – естество,

«тэн» – телесность, «сана» – сознание, «сана-сезім» – осознание, «киял» – во-
ображение, «Туйсик» – восприятие и многое другое.

Стало возможным расширение и обогащение словарного запаса казахского языка, что основано на простых слогах: канн, коз, мун, бос, шын, ар, із, мэн, жау, кас, маг, зат, тан, кун, маз, мур, бур и др. Это породило множество специальных терминов и слов, которые уже могли выразить тонкие оттенки и смыслы рассуждений с широким спектром значений. Тюркская речь располагает избытком написаний и согласований с твердыми и мягкими окончаниями, что придает большую мобильность и эластичность языку. Это богатство отражено в творении М. Кашгари; впоследствии были изобретены многие понятия и категории, которые выросли на базе «Словаря тюркских языков».

Современное состояние казахского философского языка во многом инспирировано «Диван луга ат-турк», что особенно касается понятий: «қозғалыс» – движение, «шындық, ақиқат» – действительность, «ізгілік» – добродетель, «жауыздық, қастық» – зло, «құндылық» – ценность, «өлше» – измерение, «танба» – знак, «қурбан» – жертва, «эрект» – деятельность, «ой, сана» – мысль, «ойлау» – мышление, «ар, намыс» – честь, достоинство, «жеке» – единичное, «арман, мурат» – идеал, «саналық» – идеальное, «өнім» – продукт, изделие, «мазмун» – содержание, «ақыл» – разум, «талдау» – анализ, «топтау» – синтез, «ұқсас» – аналогия, «сопылық» – аскетизм, «маңыз» – значение, «наным, сенім» – вера.

На базе этих и других простейших элементов появились философские категории и понятия: «белсенділік» – активность, «делил» – аргумент, «маңызды» – важный, «кіріспе» – введение, «шабыт» – вдохновение, «көзқарас» – взгляд, «ігілік» – благо, «шексиз» – бесконечность, «санасыз» – бессознательное, «турмыс» – быт, «карқанды, толқанды» – бурное, «келешек, болашақ» – будущее, «көрнекті» – видный, «өзгеру» – видоизменение.

Особенно ценными предстают ключевые понятия: познания («таным»), самого понятия («уғым»), святости («әулиелік»), общения («қатынас»), описания («бейнелеу»), сохранения («сақтау»), созерцания («пайымдау»), опыта («тәжірибе»), разума («ақыл, парасат»), отчуждения («жатсыну»), милосердия («қайырымдылық»), откровения («ашылу»), отрицания («терістеу»), равенства («тендік»), разделения («бөлу»), труда («енбек»).

Кашгари дал понять, что тюркский язык – настоящий клад для последующих поколений. Язык для него есть основа культуры, начало воспитания и милосердия. Это внимание тюркских народов к языку из желание понять мудрость, заложенную в нем, проявляет себя во всех тюркских наречиях. Справедливость, нравственность, патриотизм, великодушие – стали элементами традиционной казахской этики, первое серьезное исследование которых

мы на находим на страницах «Дивана». Этот «Диван» («Словарь») Махмуда Кашгари – единственный памятник тюркской диалектологии раннего периода, дающий представление о фонетических и морфологических явлениях и специфике диалектных форм. «Словарь» содержит также тексты устно-поэтического творчества тюркских племен и народов Средней Азии, Восточного Туркестана, Поволжья, Приуралья. Труд Махмуда Кашгари, написанный с применением научных методов арабской филологии, имеет и сегодня исключительную ценность для языковедов, фольклористов и литературоведов. Учёные-тюркологи считают это произведение первым, более чем на семь веков опередившим своё время сравнительно-историческим исследованием. В нём они находят прообраз методологических принципов, утвердившихся в науке лишь в XX веке. Поэтому не случайным является то, что в наши дни на его принадлежность к своему народу претендуют казахи, узбеки, уйгуры, туркмены. Но независимо от этих притязаний, Махмуд Кашгарский остаётся великим сыном и общим достоянием всех народов Центральной Азии, выдающимся учёным, внёсшим неопределимый вклад в историю и культуру этих народов.

Источники и литература:

1. Махмуд Кашгарский – выдающийся учёный Центральной Азии // www.easttime.ru/countries/int/1/4/58.html
2. Кашгари / www.ru.wikipedia.org/wiki
3. Махмуд Кашгарский – выдающийся учёный Центральной Азии // www.easttime.ru/countries/int/1/4/58.html
4. Кашгари / www.ru.wikipedia.org/wiki
5. Орынбеков М.С. История философской и общественной мысли Казахстана (с древнейших времен по XII в.). – Алматы, 1997. – С. 142.
6. Кононов А.Н. Махмуд Кашгарский и его «Диван лугат ат-турк» // Советская тюркология. 1972. № 1. – С. 5.
7. Махмуд Кашгарский – выдающийся учёный Центральной Азии // www.easttime.ru/countries/int/1/4/58.html
8. Кашгари М. Туркий сузлар девони (Девони лугат ат-турк). Т.1. – Тошкент, 1960. – С. 43.
9. Орынбеков М.С. – С. 148.
10. Орынбеков И.С. – С. 144.
11. М.С. Орынбеков. История философской и общественной мысли Казахстана (с древнейших времен по XII в.). – Алматы, 1997. – С. 146-148.
12. Кашгари / www.ru.wikipedia.org/wiki
13. Махмуд Кашгарский – выдающийся учёный Центральной Азии // www.easttime.ru/countries/int/1/4/58.html

5.2.3 СУФИЙСКИЕ МЫСЛИ АХМЕДА ЯСАУИ

До сих пор остается спорным вопрос о том, дошли ли труды аль-Газали до среднеазиатских степей XI-го века. До аль-Газали суфии предпочитали не использовать философские термины, и потому их мысли, высокие этически и глубокие по смыслу, внешне уступали систематической стройности и терминологической строгости перипатетической философии. Однако идеи суфизма, так же, как и концепции «фальсафы», являлись порождением иной, более обширной и универсальной философии жизни Корана и разница состояла, скорее, в украшении слов, чем в сути смыслов. Другими словами, никогда чувственные суфийские идеи не были полностью чувственными и лишеными рационального элемента; равно как никогда не были рациональные системы перипатетиков свободными от всегда эмоционального зерна интуитивного познания. И то, и другое подчинялось универсальной системе Шариата, принципиально не предусматривающей раздела между разумом и сердцем, однако, увидеть это в полной мере мы можем, вероятно, только сегодня, глядя на историю исламской мысли «со стороны» двадцать первого века. Ходжа Ахмед Ясауи считается представителем, прежде всего, науки «Суфизма», однако вышесказанное вполне позволяет нам рассматривать его учение как весьма цельное мировоззрение, непротиворечивую систему идей, понятных и приемлемых разуму, т.е. как определенную, не классическую европейскую, но, все же, очевидную философию. Ходжа Ахмед родился примерно в 1093 г. в г. Туркестане (называвшемся тогда Яси) в семье известного религиозного ученого по имени Шейх Ибрагим. Отец отличался крайней степенью богобоязненности и благочестия. Мать будущего ученого, Айша Хатун, являлась дочерью крупного суфийского мастера шейха Мусы. Первоначально мальчик получает образование у отца, который умирает, когда Ахмеду было семь лет. Через некоторое время он теряет и мать, и мальчик остается у своей старшей сестры – Гаухар Шехназ. После этого он направляется к Арыстан Бабе и начинает брать у него уроки. Как отмечает сам Ясауи в своих трудах, далее его духовным воспитанием занимались духи святых людей – сподвижник Пророка Мухаммада (с.а.с.) по имени Али (р.а.а.) и Арслан Баба. По одной из легенд сподвижники, находясь вместе с Пророком в военном походе, почувствовали голод и обратились за помощью к Пророку. Пророк обратился к Всевышнему с мольбой и через некоторое время ангел Джебраил (мир ему!) принес им поднос с финиками, собранными из райского сада. Когда сподвижники начали трапезу, один из фиников упал на землю. «Это доля одного человека из вашей «уммы», имя которому Ахмед, и который появится в будущем», – сказал архангел. Пророк желает, чтобы кто-нибудь из сподвижников передал финик своему хозяину. Сделать это берется Арслан

Баба. Тогда Пророк кладет финик в рот Арслану Бабе в знак того, что отныне у него будет священная миссия и, объяснив, где и когда появится Ахмед, поручает ему заняться образованием и воспитанием мальчика. Арслан Баба в течение веков ищет Ахмеда, пока не находит его в городе Яси играющим с другими мальчиками. Арслан Баба еще не успевает что-либо сказать, как мальчик просит, чтобы ему передали то, что принадлежит ему по праву. Арслан Баба выполняет просьбу мальчика; однако тот тут же говорит, что миссия еще не закончена и что он должен его воспитать. В короткие сроки под руководством Арслана Бабы Ахмед Ясауи достигает высочайших степеней духовного развития. Несмотря на неправдоподобность этой истории, Арслан Баба является реально жившим историческим лицом, доказательством чему выступает его мавзолей, находящийся сейчас в г. Отрар.

Незадолго до своей смерти Арслан Баба указывает Ходжа Ахмеду, что тот должен продолжить образование в культурном центре того периода – г. Бухаре. Там он знакомится с одним из лучших ученых и суфиев той эпохи – Шейхом Юсуфом Хамадани, который становится его духовным наставником. Как можно понять из стихов Ходжа Ахмеда, тогда ему было 27 лет. Он перенимает у своего учителя знание законов Шариата и Сунны Пророка (а.с.), учится аккуратно и точно толковать священные тексты. Он даже путешествует со своим учителем. После смерти Хамадани Ходжа Ахмед становится одним из главных руководителей суфийского ордена («тариката») своего шейха. Некоторое время он остается в Бухаре и преподает местным суфиям, но затем (как гласит одна из версий, получив указание от духа Хамадани оставить свой пост другому шейху) возвращается в Яси, где до самой смерти в 1116 г. занимается просвещением местного населения, воспитывая огромное количество учеников, владеющих пониманием и явного («захири»), и скрытного («батыни») аспектов Шариата; впоследствии эти люди распространяют Ислам на обширной территории от Туркестана до Балкан. Со стороны Ясауи, это был акт колоссального самопожертвования, ибо Бухара была крупнейшим научным центром того времени, а Хамадани – одним из величайших ученых своего времени. Быть руководителем суфийского тариката Хамадани означало получить в свои руки огромную духовную и даже материальную власть. Несмотря на это, Ясауи оставляет свое завидное положение и отправляется в те далекие места, где даже не сможет объяснить свои знания на единственных языках научных источников того времени – персидском и арабском. Ясауи выбирает доселе невиданный путь использования тюркского наречия при обучении исламским наукам, и через некоторое время недавно познакомившиеся с Исламом, но уже успевшие его полюбить тюркские народности активно сплываются вокруг своего учителя Ислама – Ходжа Ахмеда Ясауи, навеки вошедшего в их историю.

В отличие от многих суфиев, которые, находясь в особых душевных состояниях («халь»), могли потерять над собой контроль и говорить или делать неразумные вещи, в трудах Ходжа Ахмеда нет ничего, что противоречило бы внешней («захир») стороне Шариата. Именно с этой стороны можно говорить о значительном влиянии суфия на развитие другого известного «тариката» – «Накшбандии», где строгое следование постановлениям «Шариата» так же играет важную роль.

В свободное время ученый зарабатывал себе на жизнь, изготавливая и продавая деревянные ложки и черпаки.

Достигнув возраста 63 лет, Ходжа Ахмед строит для себя подземную келью, где до самой смерти занимается поклонением и духовным самосовершенствованием путем аскеты. Одной из причин этому является сильнейшая привязанность Ходжа Ахмеда к пророку Мухаммаду (с.а.с.), который, как известно, умер в возрасте 63 лет. «Я стыжусь ходить по земле, когда сам Пророк, достигнув возраста 63 лет, вошел под землю», – говорил суфий. Именно в таких условиях были написаны многие «хикметы» («мудрость, мудрое высказывание») мыслителя, вошедшие затем в сборник «Диван-и хикмет», который стал главным трудом Ясауи. По одной из версий, около 10 лет Ясауи проводит в своей подземной келье и умирает в возрасте 73 лет.

Влияние Ясауи на развитие истории Ислама в регионе было огромным. Его учение распространилось сначала в районе современного Ташкента, затем и по пространству всего Хорезма, затем – всех областей по правому берегу Амударьи. Хоарасан, Азербайджан, Анатолия – на всей этой территории на протяжении веков сохранялся авторитет суфия. Первым крупным учеником и духовным последователем (которых в суфийских кругах называли «халифом» Х.А. Ясауи) считается сын Арыстана Бабы Мансур Ата (ум. в 1197); вторым – Сайид Ата Хорезми (ум. в 1218); третьим – знаменитый Сулейман Ата Бакыргани (ум. в 1186), прозванный также «Хиким Атой». Тематика, затронутая этими суфиями, их образ жизни и стиль изложения повторяют и, как выразился Фуат Копрюлю, «продолжают и оживляют» традицию Ясауи. Весьма известен также и суфий Мухаммед Данышменди, автор «Мира'т аль-кулюб» (ум. приб. в 1220).

Измерение «Каляма». Проблема бытия в творчестве Ходжа Ахмеда не нарушает тех рамок классического суфийского восприятия *бытия*, которые мы очертили выше. Единственным Создателем мира, духовных и материальных субстанций, Придающим жизнь и Умерщвляющим является только Всевышний Бог, Аллах. У него нет и не может быть посредников. Тем не менее, это не монизм Спинозы, ибо созданные Богом вещи не «отсутствуют в Боге», но обладают определенным бытием.

Однако это бытие крайне слабо онтологически, по сравнению с бытием Бога оно лишь «тень тени бытия», и потому относительно Бога почти отсут-

ствует, приобретая лишь поэтико-метафорический, если на что-то и указывающий, то только на бытие Бога, смысл. Например, и человек, и его тень обладают определенным бытием, однако эти два вида бытия различны. Тень полностью зависит от человека и всей своей сутью указывает и частично показывает существование человека. Полностью осознать безграничность Бога является неосуществимой задачей для ограниченного временем человеческого разума.

Для Ясауи *мир* есть некая завеса, что не позволяет людям в полной мере осознать факт существования Создателя. Понятие «единства бытия» объявляет мир и все, что в нем существует, находящимся в тесной связи с Богом; с этой стороны мир может считаться ничем иным, как проявлением Его Имен и Атрибутов, в какой-то степени – Его сути. Существует разница между имманентным и трансцендентным бытием Бога; в понимании суфиев, Он трансцендентен по отношению к нам, в понимании же Спинозы – Он имманентен Вселенной и всему, что в ней. Согласно «Единству Бытия» Бог есть Абсолют, единственно достойный внимания; мы остальное есть некое покрывало, что надлежит раскрыть. На первых этапах духовного развития суфий еще воспринимает собственное «Я» как нечто существующее, но затем, достигнув степени созерцания Его Имен и Атрибутов и на собственном опыте убедившись в том, что единственным деятелем во Вселенной является Бог, суфии приносили раскаяние за свои предшествующие воззрения на мир! Подобное понимание играет важную роль в повышении онтологической ценности человека. Суфии считали, что подобное понимание мира заложено в самой формуле исламского кредо «Нет Бога, кроме Аллаха». В этой фразе первая часть представляет собой отрицание Бога, а, стало быть, вообще любого бытия (в том числе и человеческого «Я»). Однако следующее слово, «кроме», выводит нас из состояния всеобщего отрицания и показывает нам факт существования Создателя. Таким образом, слова-свидетельства становятся некой «лестницей», ведущей человека к пониманию существования Бога. Другими словами, только благодаря существованию Бога можно спастись от тотального отрицания бытия; другими словами, единственный смысл бытия есть Бог. В арабской грамматике подобная словесная структура предназначена для «подчеркивания смысла тех слов, что идут после слова «кроме»; тем самым в данном выражении всячески подчеркивается факт абсолютного существования Аллаха.

Аллах сотворил мир посредством света своих атрибутов и имен. То есть, основой бытия является свет. Из этого света появились различные силы, из сил появилась материя. Суть мироздания – единственность бытия Творца; она же – главная основа всех вещей.

По Ясауи, невозможно познать Бога *разумом*, место «деятельного разума» аль-Фараби у него занимает Создатель всех вещей и Первоисток всей

информации – Аллах. Только с помощью «фана фи Аллах» («Исчезновение (человеческого «эго») в Боге») можно хоть как-то постичь Абсолютное Бытие и трансцендентное онтологическое единство вещей. Ясауи проводит критику разума – главного орудия рациональной философии, отмечая, что он, каким бы не был совершенным с точки зрения возможности обеспечить материальный прогресс, не способен принести весомую пользу на пути «страсти к Богу»:

«Хақ алдында» «ақылы камил» тұра алмайды.
«Ашқ» күшінен «бір дем» тұра алмайды.

С точки зрения классического суфизма, «разум» всегда ориентирован на материальный мир, ибо, прежде всего, есть средство классификации и анализа материальных предметов и едва ли может быть полезен в сфере понимания метафизических и, по сути, неограниченных понятий. Кроме того, именно механизм логических силлогизмов используется животной стороной человеческой души («эго») для оправдания своих капризов, потому опасен на пути достижения кристально чистой и самоотверженной любви к Абсолюту.

Мудрость для Ясауи есть стремление к Богу, преисполненное любовью и благодарностью, способность человека стремиться к Его лику, более того, гореть этим стремлением, богобоязненность, щедрость, желание служить другим мудрецам, способность проявлять терпение, довольствоваться малым, быть стыдливым, простым, пронизательным, самокритичным, призывать к добру и отвращать от зла, постоянно ощущать присутствие Всевышнего в собственной душе, быть искренним, терпеливым и т.д. Именно мудрый человек демонстрирует искусство и величие Творца, будучи сотворенным в наилучшей форме.

Измерение «Фикха». Учитель Ясауи Юсуф Хамадани был представителем ханафитской правовой школы Ислама; это сыграло важную роль в распространении этой школы на территории Хорасана, Ирака и Мавераннахра. Как мы знаем, Ясауи получил от него не только знания науки «Суфизма», но и других исламских наук. Поэтому можно предположить, что Ясауи был так же, как и его учитель, представителем ханафитской правовой школы. При этом важно отметить, что в понимании Ходжи Ахмеда Ясауи и большинства крупных суфиев между «Суфизмом» и «шариатом» (как классифицированным сводом социально-политических норм, основанных на Коране, Сунне и единодушии мнений ученых-правоведов) нет и не может быть коренного разногласия; речь идет, скорее, об уровне и глубине восприятия одних и тех же религиозных источников. Как говорил Джалаледдин ар-Руми (1207-1273), другой известный в истории тюркской культуры суфий, «Шариат

сродни свече. Она распространяет свет и показывает путь. Человек не может достичь определенного места только благодаря тому, что возьмет в руки свечу. Точно так же он не сможет начать шествие по пути, ведущему к тому месту, предварительно не взяв в руки свечу. В то время, как вы начинаете свой путь к возжеленной цели в свете исламского законодательства («шариат»), продолжать идти по этому пути возможно в рамках суфийского ордена («тариката»). Когда же вы достигаете цели, то познаете Божественную Истину («хакикат»)... Закон-«Шариат» сродни изучению алхимии с помощью книги или учителя. «Тарикат» есть эликсир и некий процесс обработки им меди *в соответствии* с правилами алхимии (т.е. в соответствии с законами совершенствования человеческого духа, заложенными в букве и духе «Шариата»). Другой знаменитый суфий, Кушайри (986-1072), пишет: «Что есть Закон («Шариат»)? Шариат есть делать все необходимое для того, чтобы стать истинным слугой Бога и тщательно соблюдать приказы Творца. Истина («хакикат») есть благоговейное созерцание Величия, Силы, Творения и Искусства Бога. Никакой закон, не поддерживающий Истину и не одобренный Ею, не может считаться настоящим Законом. И никакая истина, не связанная с Законом, не может считаться настоящей Истиной. В действительности, поклоняться Богу есть Закон («шариат»), а созерцать Божью Силу и Искусство в Его Творении и ощущать Его присутствие в своем сердце есть Истина («хакикат»). Эту способность к синтезу между «Суфизмом» и «шариатом», когда признается не только факт соответствия их обоим Истине, но и необходимость их сосуществования для достижения общей цели – довольства Бога, мы видим в следующем стихе Ясауи:

Пусты иман шариатдүр мағзы тарик
Тарик кірген хақдың алды ұлыш достлар
Шариатқа раст муафиқ тариқатны
Машайықтар тариқайы бихбуд дерлер.
Шариаттың мағынасын білур достлар.
Тариқаттың ішлеріні эда қылып
Хақиқат дариясына батар достлар.

Или как он пишет в другом своем стихе:

Құл Қожа Ахмет, қырыққа кірдің нәпсінді тый,
Мұнда жылап, ақыретте есінді жый.
Иман – шарифат, мәні – тарихат,
Құдай деген хақтан үлес алды, достар.

Отсюда привязанность суфия к духу и букве Корана и стремление привести каждый свой «хикмет» в соответствии с ним:

Менің хикметтерім Алладан пәрман,
Оқып ұққанға бар мағынасы: Құран

Отсюда и нескрываемая привязанность поэта к пророку Мухаммаду (с.а.с.):

Әр кім үмбетпін десе, расул ісін қолдаса,
Шапағат күні туса махрұм қоймас Мұхаммет.
Тәңірі тағала сөзін, Расул Алла сүндетін,
Иланған үмбетін үмбетім демес Мұхаммет.

Үмбетпін деп жүрермін, бұйырғанын қылмассың,
Қалай үміт етерсің, онда ескермес Мұхаммет.

Конечно, для Ясауи как для суфия важно психологическое состояние человека, его т.н. «хәл». Подлинная наука о Боге есть наука о духовно-психических состояниях человека как его ощущениях близости или отдаленности Бога; это не перипатетическая философия или наука «Каляма». Для мыслителя иным названием такой науки выступает понятие «ахлақ» или «ар түзейтін ғылым», что связано, скорее, с наукой «Суфизма». Однако это психологическое состояние дает о себе знать не только на уровне индивида, но и на уровне всего общества. Счастье суфия – это любовь к Богу, ведущая его к познанию «хакк» – истины. Любовь Ясауи не есть некое плотское, животное чувство, скорее, она есть платоническая, свободная от корыстных ожиданий любовь к Богу и любовь ко всему сотворенному «ради» или «во имя» Бога. Только она превращает человека в существо, достойное называться «человеком». Суть этой любви, по мнению отечественного знатока творчества Ясауи Досая Кенжетаева, есть бесконечное усилие человека по объединению, гармонизации своих принципов и мерок, применяемых им в своих ощущениях, мыслях, словах и действиях, с принципами и мерками Бога. Другими словами, в каждой вещи, каждом действии, каждой мысли суфий должен поддерживать связь с Богом, созерцать связь Всевышнего со всем и вся. Если так, то главной дорогой к Богу для него станет установление гармонии со всеми вещами мира, и, прежде всего, с главным шедевром божественного искусства – человеком. Естественно, что это также приведет суфия к гармонии со всем человеческим обществом. Поэтому, по Ясауи, «'Ариф» («познавший Бога») или «ерен» («достигший (этого познания)»), должен суметь наладить диалог со всеми ступенями и проявлениями бытия. Говоря другими словами,

он должен говорить на «языках 72-х наций», т.е. уметь находить общий язык со всем и вся, и, конечно же, с людьми. С этой стороны «познавший Бога» станет посредником, мостом («көпір-жол») между Богом и миром, между обществом и людьми, его составляющими. Другими словами, Ходжа Ахмед Ясауи в своих стихах всегда исходит из целостного понимания Ислама, которое неизбежно предписывает мусульманам придерживаться *толерантности* к представителям любых других религий. В суре Корана «Неверные» (сура 109, аят 6) говорится: «Несите же ответ за вашу веру, а за мою отвечу я пред Ним», в суре «Юнус» (сура 10, аят 99): «И если б твой Господь желал того, то все до одного бы на земле уверовали. Так неужели ты способен вынудить людей принять Господню веру?».

Этот акцент на внутреннем самосовершенствовании человека и отказ от поиска недостатков в других людях, жесткая самокритика и возвышенно-благородное отношение ко всем окружающим – в том числе и благодаря поэзии Ясауи – стал настолько преобладать в тюркской культурно-философской литературе, что оказал влияние на труды Шакарима и Абая, и, более того, на идеи Л. Толстого, сформулировавшего их в своем знаменитом принципе «непротивления».

Ходжа Ахмед видел мир прекрасным созданием Бога; тем же, что приводит к злу и несправедливости, выступает, прежде всего, жестокость, лицемерие людей. Только любовь к Богу способна избавить человека от негативных сторон его животного начала. Надо «подражать» Творцу, сотворившему мир с любовью и нежностью, с добротой и терпением. Как пишет Р. Шакирова, «непротивление злу и насилию» в суфизме должно было осуществляться через понимание того, что терпение – *сабр* – одна из остановок, которые приближают суфия к счастью познать истину. Для суфия Ислам есть универсальное послание мира и любви и призыв людей любить друг друга как сотворенных Богом созданий, не испытывая неприязни к представителям неисламских верований: «нағыз суфи – қасындағылардың мұсылман ба, христиан ба, отқа табынушы ма, пұтқа табынушы ма кім екендігі қызықтырмайтын адам» или «кәпір де болса берме зарар». Ясауи говорит о «Кеңпеілдік» – для него важно, чтобы человек прилагал усилия любить всех людей вне зависимости от пола, расы, религии или идеологии. Никто никому не чужд, все люди – онтологически едины. Стремление к мировому братству есть проявление уважения к самому понятию «человек», и, следовательно, есть манифестация любви к Богу. Действительно, у суфийских состояний – «ахуаль» – нет конкретного физического объекта, нет тела, дабы поделиться на части и актуализироваться в конкретных физических предметах; они направлены на абстрактные чувства любви, сострадания, заботы, милосердия, и потому универсальны. Потому все становится единым – Бог, мир, все люди, вещи, события, истины

и принципы бытия. Как отмечает Д. Кенжетаев, нечто подобное можно было видеть у Абая и Шакарима, гласивших о том, что «түгел сөздің түбі бір». И если дух совершенства, царящий во Вселенной, не разовьется в человеке до той поры, пока он не откажется от своего животного, материального начала, то подобный отказ, как учит Ясауи, начинается с безвозмездного *служения на пользу Другим*, или, иначе выражаясь, с того, чтобы «стать ради Других земель» («топырақ»), по которой будут ходить, на которой будут лежать и, возможно, сорить, но которая стерпит все это ради любви к людям. Жизненный путь суфия является тому ярким примером – Ясауи всегда был бок о бок с учениками и воспитал после себя огромное количество последователей. Это – результат многолетней педагогической практики, требующей прекрасного личного примера, терпения и готовности служить на пользу людям. Умение человека отказаться от собственных эгоистических устремлений и стать «топырақ» – «землей, почвой» для других людей, посвятить себя служению народу, людям – вот, что отличает людей, совершенных духовно.

Как отмечает отечественная исследовательница трудов Ясауи Р. Шакирова, «Ахмед Ясави и многие другие тюркские суфии творили добро не только духовными разговорами. Известно, что они помогали едой, одеждой, лекарствами, помогали голодным, больным, нуждающимся. С точки зрения суфизма, «факр», т.е. бедность, – необходимая ступень на пути тариката, однако Ахмед Ясави и его соратники, находясь в этом состоянии, думают о помощи другим людям! Понятно, что суфии разделяли людей на суфиев и не-суфиев. Исходя из этого, они помогали тем, для кого аскетизм, голод, холод и нищета были тяжелым испытанием». Итак, жизнь Ясауи была посвящена Богу, но Бог заставил его посвятить себя людям. Не просто проповедовать Коран, а нести людям в лице Священного Писания средство решения большинства их проблем, другими словами, попытаться с помощью божественной любви, факел которой зажигает Коран в сердцах своих слушателей, исправить людские пороки и пробудить в людях неугасаемый альтруизм – вот квинтэссенция деятельности мыслителя, жившего на территории нашей республики. Его идеи находили теплый прием у людей не в последнюю очередь благодаря своему сходству и внутренней гармонии с гуманистической культурой «адамгершілік», веками существовавшей в среднеазиатских степях. Именно поэтому Ходжа Ахмед критикует обогащение одних людей за счет других, зовет людей опомниться от сна, беспечности и лени. Он – патриот, желающий видеть мир устроенным по принципу любви. Как любой акын, толгау или жырау, он был озабочен, прежде всего, насущными проблемами народа.

Но делал он это в присущей только суфиям манере, то есть с мудростью как умением наперед знать результаты того или иного действия и, не устра-

нив причину, не тратить силы на борьбу со следствием. Он бунтарь, но не политический, он бунтарь нравственный, духовный. Не одна из проблем не решится, пока не решится проблема всех проблем – пока животное, алчное и эгоистичное начало человека «нәпіс» не станет полным божественных действий альтруизма и любви «рух». Не через построение добродетельного города, «основанного на правлении добродетельного правителя», руководствующегося благодатным знанием, но через совершенствование и воздвигание в каждом человеке любви решится эта проблема. Это возвышенное состояние духа, тем не менее, будет складываться из повседневных поступков, из отношений, творимых повседневной жизнью: это поведение человека в обществе, творение добрых дел, формирование в себе чувства доброты и справедливости, чувства скромности и стыда, стремление избегать зловония, любить правду, ненавидеть ложь.

Как и другие суфии, Ясауи подразделяет современное ему общество на несколько классов. Первый класс – «муриды» («желающие (знаний)») или «талибы» («ищущие (знаний)»), т.е. те, которых (если у них есть желание) надлежит воспитывать. Они – «люди, которые ничего не знают, и знают, что они ничего не знают», и находятся в стадии младенчества. Второй класс – «те, кто ничего не знают, но не знают, что ничего не знают». Это – невежды, «бейхабар» («не имеющие знаний»). От них следует держаться подальше. Третья группа – «те, кто знают что-то, но не знают, или не осознают, что они это знают». Такие люди, называемые Ясауи «ғафыл» («беспечный»), словно живут во сне, их надо разбудить. Четвертая группа – «те, кто знают нечто, и знают о том, что знают». Это – мудрецы, к которым надо держаться поближе. То есть для Ясауи понять суть человека можно только внутри общества. Сорокадневное уединенное пребывание под землей с этой стороны может служить только временной методикой духовного очищения человека; оно – не цель, но лишь метод. Оставаться вместе с людьми, быть полезным им – именно это заставляет его призывать «не будьте такими, как аскеты («захид»), не будьте такими, как те, кто посвятил себя поклонению («'абид»), а будь влюбленным в Бога («ашык»)!».

Отметим также четкую позицию Ясауи по отношению к шиизму. Зачастую шиитские секты прикрывались принадлежностью к тем или иным суфийским тарикатам, и сегодня существует немало исследователей, приписывающих легендарным личностям «Суфизма» связь к шиизму.

Однако, в случае с Ясауи, подобное предположение сделать совершенно невозможно, ибо его стихи полны восторженного отношения и к Пророку (с.а.с.), и к его сподвижникам (р.а.а.); одной из центральных доктрин шиизма же выступает негативное отношение к трем «праведным халифам» (р.а.а.), которые – как верят шииты – узурпировали власть четвертого «праведного

халифа» Али (р.а.а.). Вот так в одном из стихов описывает Ясауи свое отношение к четырем халифам:

Мұндасқанда жылаған, құлдылыққа бел байлаған,
 Іші-бауры езілген Әбубәкір Сыдық дүр.
 Балалыға азан айттырған, шарифатты білдірген,
 Діннің сөзін ұқтырған, әділетті Ғұмар дүр.
 Хақ Расулдың күйеуі, дініміздің тірегі,
 Пенделердің азаты Оспан сыпайы дүр.
 Күш-қайраты белінде, иман-жады тілінде,
 Зұлпықарды қолында құдай шері Ғали дүр.

Измерение «Суфизма». Суть концепций Ясауи – приведение человека к глубокой вере и духовному совершенству посредством воспитания его духа в рамках практических методик «Тариката». Без духовной и физической подготовки человек не достигнет никаких подлинных, постоянных степеней духовного совершенства («макамат»). Другими словами, если физический мир есть некие «завесы» («перде»), скрывающие Пресвятую Суть Всевышнего Создателя («Затуллах») от взоров непосвященных, то преодолеть эти «завесы» и взглянуть глазами сердца на более интенсивные проявления Имен и Атрибутов, почувствовать близость Сути («Зат») можно только посредством непрерывного совершенствования уровня контроля человеческого духа над проявлениями нашей животной стороны, т.н. «*Риязата*» (ар. «Тренировка») – «Риязатсыз еш әлемді көрсетпейді Ол».

В центре гнозиса Ясауи – сердце и любовь как бытийственное проявление последнего. Любовь есть бытие; бытие есть любовь. Мир сотворен ради любви. Мир возлюбил Своего Создателя и потому обрел бытие. Первое, что было сотворено Богом – «Нури мухаммадият» («Свет пророка Мухаммада»), в котором содержалась информация обо всех последующих созданиях Аллаха. По приказу Всевышнего, «свет Мухаммада» осветил содержащуюся в себе информацию таким образом, чтобы та приобрела материальное существование – так появился физический мир. Одновременно этот свет называется у суфиев «Умми аруах» («Әруақтардың атасы»); в исламской перипатетической философии этот свет также называется «Акль-и а’ууаль» («Первый ум»). Именно из него творится Богом мир и все, что в нем. Появляются духи, планеты, звезды, элементы, растения, животные, и наконец, вершина мироздания, объединившая в себе все элементы – человек. Так как вещи произошли из «света Мухаммада» (с.а.с.), то они приобрели те или иные духовные характеристики, свойственные Пророку (с.а.с.). «Мухаммад» означает на арабском «восхваленный»; следовательно, мир является «вос-

хваленным», ибо указывает на существование Того, Кто сотворил его; также он служит своеобразной выставкой божественного «искусства». Для суфиев мир одновременно выступал идеальным «работом» Всевышнего, ибо он беспрекословно подчиняется физическим законам, установленным Богом. Мир также и «расуль» («посланник»), ибо был «послан» из небытия в бытие эпифанией божественной Силы. Мир познал свою онтологическую миссию и вник в собственную суть непосредственно от Аллаха и не прибег при этом к помощи какого-либо иного источника; стало быть, он, как и Пророк (с.а.с.), есть «умми», т.е. «тот, кто не знает чтения и письма». Все эти качества мира делают его «любимым работом Всевышнего».

Используя разум и работая над развитием своей нравственности, человек может осознать истинность существования «Света Мухаммада» или «Первого ума» и факт неразрывной связи всех вещей мира с этой духовной субстанцией; именно такой человек и будет считаться достигшим степени духовной зрелости («балигат»). Иначе говоря, человек должен научиться читать послания любви Всевышнего, заложенные Им в сотворенные вещи. Если человек обретет способность читать строчки бытия, то мир приведет его к любви к Богу. Он научится созерцать проявления прекрасных Имен и Атрибутов Аллаха во всех вещах и осознает всеохватность Его Силы и Знания. Быть символом любви, направленной Богом к человеку, – вот смысл этого мира; без нее он теряет всякую ценность.

При этом не стоит считать странными такие слова суфия, как «Екі әлем «ишаратлерін» «мейге» саттым», ибо здесь «мей», в обычном обиходе означая «вино», несет в себе и глубинный суфийский смысл – это страстная любовь к Богу («ғашықтық»). Все дело в том, что готовность жертвовать собой выступает одной из главных качеств человека, обретшего степень божественной любви. Любовь невысказима без самопожертвования; самопожертвование также невысказимо без любви. Самопожертвование («жанпидалық») требует от суфия принести в жертву все самое ценное и дорогое – в том числе и любовь к исследованию и изучению божественных знаков («ишаратлер»), заложенных в материальном мире, и любовь к духовным наслаждениям, возникающим в душе суфия по мере его углубления в исследование Имен и Атрибутов Бога, а также любовь к той награде, что ждет его в загробном мире за старания, приложенные им в мире. Должна остаться только одна любовь – любовь к Богу в самом чистом, абстрактном виде.

Малейшее нарушение концентрации «влюбленного в Бога» и проникновение в его душу малейшего интереса к сотворенным вещам противоречит сути суфийской «страсти» («ғашық»). Такой человек должен быть «Хәлі хараб» и «Тек несібесі барлар ғана Хаққа жуық» – только в этом случае можно говорить о подлинной любви к Богу.

«Испив любви вина, достиг блаженства,
Вошел в стоянку странника, друзья.
Не знал ни сытости, ни голода, ни выгод,
Став пьяным, впал я в состояние «сама».

Влюбленный во всем видит предмет своей любви, дихотомия «Я» и «Ты» перестает быть для него актуальной. Все вещи, озаряясь любовью, становятся священными. Даже тело влюбленного в Бога становится неким священным инструментом поминания, размышления и благодарения Бога: «Жаным, тілім, ақылым, сана-сезім (нушіт) Аллах деді».

Лишенный же любви к Богу не может быть настоящим человеком по мнению Ясауи:

Человек без любви не есть человек, пойми те ж, наконец!
Лишенные любви от дьяволов неразличимы – вот мое слово!
И если говорите вы что-то не о любви,
То потеряли вы и Веру, и Ислам!

Отказ от любых излишеств в еде, питье, сне, словах совмещается для «мурида» – суфийского искателя Бога вместе с жесткой *самокритикой* («ма-лямат»). Одновременно «малямат» есть постоянная самооценка своих мыслей и действий и различение тех из них, что нравятся Богу от тех, что не нравятся не только с точки зрения настоящего, но также и прошлого (т.е. получение уроков из ошибок прошлого) и будущего человека (осознание последствий ошибок и грехов). Примером подобной самокритики выступают следующие стихи суфия:

О, раб Хожя Ахмед! Ты – самый худший среди всех плохих!
Все люди как пшено, а ты – негодная солома.
Ты среди грешников, с дороги Истины сошедших,
но ты не ведаешь о том!
Идите же ко мне, желающие поминать Аллаха, еще раз поменем Его!

Значит, воссоединиться с господствующей в макрокосмосе любовью божественного «Я» невозможно без упорной борьбы с собственными пороками, или, другими словами, материалистическим «Я» человека:

Коль дружен ты со своим «эго», то как сладки, обманчивы его слова!
Тогда ты если даже будешь плакать благоговейно, к Богу не найдешь пути!

То есть понимать собственную *ответственность перед Богом* есть необходимость для любого подлинного суфия, ибо лишенным какой-либо ответственности перед Богом является только сам Бог, ибо, создав все сущее, Он обязал все сознательные создания испытывать по отношению к Нему чувство нужды, зависимости и признательности. Посчитать себя абсолютно свободным от чувств страха или радости есть выход за рамки того онтологического статуса, что был предопределен для человека свыше – статуса раба божьего, полностью зависящего от своего владыки.

Таким образом, перед нами возникает интересная дилемма – человек, тотально подчинившись Богу, делается совершенно свободным от зависимости от чего-либо иного. Таким образом, для Ясауи подлинно верующий человек есть человек, духовность которого позволяет ему чувствовать себя независимым от кого бы то ни было, кроме Всевышнего Создателя. Подлинный раб Аллах и есть тот счастливчик, что достиг *подлинной свободы своего «Я»*. То есть именно Бог становится тем, кто передает Своему преданному рабу возможность полноценно, вне материальных факторов, управлять своим «Я».

Как и у ибн аль-Араби, у Ясауи в сути мира находится его божественное, метафизическое начало – «'Алям-и Джабарут» («Мир тотального господства Божественной Сути»). Другим проявлением этого высшего метафизического бытия являются т.н. «а'ян-и сабитат» (ар. «извечные прототипы»; соответствуют «миру идей» Платона) – метафизические сущности всех вещей, не ограниченные каким-либо физическим бытием и скорее существующие только на уровне Божественного Знания, иначе говоря, существующие только по отношению к Сути Бога и наиболее интенсивным, приближенным к этой Сути проявлениям Имен и Атрибутов Бога. Для Ясауи прекрасной методикой прочувствовать в душе существование «а'ян-и сабитат» и тем самым душевно приблизиться к ним является ритмичное и интенсивное произношение человеком различных Имен и Атрибутов Аллаха – «*Зикр*», ар. «вспоминание, поминание»). «*Зикр*» необходим человеку как средство продолжить извечный диалог с Богом в душе. Экстатический «*Зикр*» («поминание») же для него становится формой поддержания этого диалога или некоей методикой напоминания человеческой совести о нем.

Суфийский путь богослужения («тарикат») Ходжа Ахмеда включает в себя *10 главных принципов*: 1) верить в единство Бога и посланническую миссию Мухаммада; 2) выполнять намаз; 3) держать обязательный пост в месяце «Рамазан»; 4) совершить паломничество в Мекку («хадж»); 5) давать часть дохода бедным («Закят»); 6) говорить мягко и учтиво; 7) стремиться подражать Пророку (с.а.с.); 8) распространять добро; 9) препятствовать совершению зла; 10) находиться в поиске знаний. При этом все эти основы по-

черпнуты Ходжа Ахмедом непосредственно из Корана – так, принцип «говорить мягко и учтиво» восходит к аяту «Лишь с милосердия Аллаха воздержаны ты и кроток с ними, а будь ты груб и сердцем непреклонен, они бы покинули тебя и разбрелись. Прости же им их слабости земные и испроси для них прощенья; в земных делах прислушивайся к ним...» (Св. Коран, сура 3, аят 159); принцип постоянного поиска знаний был заложен Пророком (а.с.), сказавшим, что «Обучаться знаниям есть обязанность каждого мусульманина и мусульманки» (сборник хадисов Тирмизи и Бухари).

Главная *истина* («хакикат»), которую должен познать человек, для Ясауи состоит в чистой и бескорыстной любви к Творцу. Только с помощью любви человек может достичь подлинной близости к Богу. По Ясауи, все социальные беды происходят от слабости веры и верховенства животных сил над высокими духовными порывами души. Только развитием духовных качеств, и, прежде всего, «махаббата» («любви к Богу и – опосредованно – к сотворенным созданиям»), человек становится подлинной личностью. Как он от мечает:

Человек без любви не есть человек, пойми те ж, наконец!
Лишенные любви от дьяволов неразличимы – вот мое слово!
И если говорите вы что-то не о любви,
То потеряли вы и Веру, и Ислам!

Любовь в понимании суфизма есть сердечная связь с Богом, подчиняющая себе все эмоции и чувства человека, заставляющая его сгорать от желания увидеть Возлюбленного Творца и приводящая к тому, что любые действия и даже мысли человека становятся выполнением Его приказов и поручений. Это также – путь такого глубокого отказа человека от собственного «Я» в пользу «Я» божественного, при котором он уже не обращает внимания на что-либо сугубо материальное. В его взоре материя «сгорает» дабы стать объектом деятельности «божественных имен» и «атрибутов», внушающим любящему лишь одну эмоцию – бесконечное восхищение:

Аллах всем тем, кто полюбил Его, дает Свою любовь
И, благодарен за сию милость, я в ней горю...
Красоты двух миров меня нисколько не влекут к себе,
Уже не вижу их... Да, влюблен я лишь в Него.

Себя отвергнул я, и сердце обратил лишь только к Богу,
И стал вот так Ахмед глубоким океаном, что льется через край...

Как и для любого суфия, для Ясауи важным выступает понятие «*совершенного человека*». Душа человека есть некое зеркало, в котором имена и атрибуты Создателя проявляются в наиболее совершенном, открытом виде. Человек есть главное создание Бога; в нем собран смысл всей Вселенной и потому он – квинтэссенция («джаухар») бытия. Человек есть «заместитель» Бога на Земле, его ставленник, «халиф». Изменения, присущие свету, из которого было сотворено все сущее, все проявления силы и материи, – все это находится в человеке.

Ясауи строит свою концепцию совершенного человека на основе, прежде всего, концепции «Познай себя» и метафоры «Умри прежде, чем придет смерть». Для того, чтобы познать себя и воспитать в себе чувство ожидания смерти, необходима «муджахадат» («приложение усилий, борьба с собственным «Эго»). На этом пути человека ждет немало страданий, однако они оправданы:

Человек без страданий не есть человек, пойми те ж, наконец!
Без страсти к Богу человек – животное по роду, и это мое слово!

Проблемы, с которыми претенденту на звание «совершенного человека» предстоит столкнуться, емко именуются как «Масиуа» – «все, что кроме Бога», что есть «некие узлы, мешающие человеку достичь духовности», «некие духовные раны», с которыми необходимо бороться. Это, к примеру, һубб-уд-дуния (дүниеқұмарлық), хырс (ашкөздік), хасад (қызғаныш), ашу, дүшпандық, исиян (асылық), ұмытшақтық, менмендік, рия (риякерлік), көзбояушылық. Чтобы побороть эти мысли, нужно, прежде всего, осознать, что мирская жизнь со всеми ее прелестями преходяща: «Ата ана, қарындас қайда кетті фікір қыл. Дүние үшін қам жеме, хақтан өзгені деме, кісі малын жеме, Мардан бол (кемел адам бол), «ғариб (бас) адам» өмірің желдей өтер. Өміріңнің қанша жыл екенін біле алмайсың. Асылың, тегің «аб-и гил» (су мен топырақ) топыраққа кетер».

При всем этом контролировать собственное «Эго» не означает уничтожить способность человека мечтать или стремиться к достижению хорошей жизни; скорее, это попытка человека приобрести новые грани самопонимания и достигнуть новых степеней альтруизма. Только те, кто могут управлять своими желаниями, могут управлять обществом.

Степени результирующего при этом познания Бога также разнятся и зависят от способности суфия и его усердия: «(Хақ тағала) Жетпіс мың пердені жетпіс мақамның ішіне қойды. Жетпіс мақамды да жеті йақин (хақиқи және абсолюттік таным) ішіне орналастырды. Бұлар мынлар: исм-ул йақин, расм-ул йақин, 'илм-ул йақин, 'айн-ул йақин, хаққ-ул йақин, хақиқат-ул хаққ-ил йақин. Аллаһ-ул хакк-ил йақин. Бұл жеті йақинді де “мужахада” ішіне қойды».

По мнению суфия, только благодаря помощи Создателя «совершенный человек» продвигается по пути достижения духовной красоты, его собственные силы слишком слабы для подобного продвижения. Именно поэтому каждый день в своих обязательных молитвах мусульмане повторяют следующий аят: «Тек (қана) Саған құлшылық етіп, тек (қана) сенен жәрдем тілейміз» (Св. Коран, 3:74). Только Бог Всевышний способен избавить человека от влияния его собственного «Эго»; избавить и позволить Своему божественному свету занять место тусклой свечи его «Я». Поэтому-то и просит суфий: «Тәңірім, баршаны құлдыққа хас ет, Мені Менен алып, бір жола халас ет!» или: «Сенен» басқа ешкім мені “жолға” салмас. Еш бір жан жоқ Жерде, Көкте Сенің-Қадір (Құдіретті). Дерт те-“Өзің”, дауа да Өзің, лутфың-дермен, “Жанымды” беріп “сатып алсам” Сенің ишқынды (махаббатыңды)».

Подобный путь совершенства пролегает через то, что у суфиев называется «сайр-уль ‘уружи» («рухани жоғарылау жолы»). Начало этого пути – «тарк», т.е. способность расстаться с мирским богатством и, более того, всем, что приносит наслаждение душе – статусом, вкусными едой и питьем, людской компанией. Затем идет способность придерживаться «мира и дружелюбия» («сульх») в социальных отношениях. В-третьих, это «узлат» («способность уединяться»), в-четвертых – способность оставаться безмолвным, в-пятых – способность обходиться минимальным количеством еды, в-шестых – сведение к минимуму количества сна. Основные правила при этом состоят в следующем:

- строго придерживаться мнения духовного наставника («пира»)
- быть волевым и полным любви
- придерживаться правильного понимания основ исламской веры и быть богобоязненным
- избавиться от собственных предубеждений или собственного мнения
- оставить любые возражения или отрицания
- быть целеустремленным и упорным.

«Совершенный человек» должен быть вечно устремлен к Богу, вечно чувствовать потребность во все более и более глубоком духовном самосовершенствовании. Его дорога – вечное обучение, вечное следование пути «сулюка». «Ғарібтердің ісі әрдайым «сулук», – говорит Ясауи. При этом душа проходит различные метаморфозы. Так, в Коране говорится о семи видах души – «нафс» («эго»). Первый вид – «нафс-и аммара» («нечестивое эго»). Она не желает подчиняться каким-либо правилам или законам, старается удовлетворить лишь материальные потребности и получить плотское наслаждение. Это – верное орудие всех злых сил. «Нафс-и лаууама» («сильно упрекающее себя эго»), по сути, есть уже не душа, но первый уровень духа, успевший совершить немало грехов, но сумевший, совершив искренне рас-

каяние, вырваться из их порочного круга. Душа есть основа морали, дар Бога. Но если разум, являющийся неотъемлемым атрибутом души, займется бахвальством и направит всю свою энергию на восхваление телесных желаний, то он обратится в инструмент животной стороны человека, названной «непис» (ар. «эго»). Как отмечает отечественный исследователь Ясауи Кенжетаев Досай, с этой стороны словом «рух» можно назвать «тәрбиеленген нәпсі», а словом «нәпсі» – «тәрбиеленбеген рух». «Нафс-и мульхама» («вдохновленная душа») представляет собой дух, в котором духовное «светлое» и материальное «темное» все еще находятся в состоянии смешения, но «светлое» окончательно одержало победу – дух уже даже не помышляет о грехах и вдохновлен творить добро. «Нафс-и мутм'айна» («душа, которая обрела покой») обрела покой в поклонении и поминании Бога и уже не способна обрести покой в каком-либо другом деле. «Нафс-и разиййа» («довольная душа»), «Нафс-и марзиййа» («душа, которой доволен Бог»), «Нафс-и сафиййа» («чистая душа») – есть души, полностью избавившиеся от проявлений темного и слившиеся со светом духовности воедино.

Суфии также отмечают, что человек состоит из 10 элементов («унсур»), пять из которых относятся к миру материальных субстанций («миру следственно-причинной связи»), пять – к миру трансцендентного («миру света»). Первые пять элементов представляют собой твердое, жидкое и газообразное состояния материи, огонь и душу. Другие пять – сердце («кальб»), дух («рух»), тайну («сирр»), глубинное сознание («хафи») и сокровенное сознание («а'хфа»). Человек, таким образом, есть смесь материального и духовного, созданная в степени высшего совершенства. В этом понимании человек предстает микромиром, мир – макрочеловеком, в чем и заключается один из смыслов аята Священного Корана: «Мы сотворили человека в прекраснейшей из форм, затем повергли Мы его в нижайшее из состояний» (95:4-5). Аят говорит о том, что субстанция человека, преодолевая путь от самых высших и тонких состояний бытия («свет») до самой низкой и простой степени существования («материя»), включила в себя характеристики бесконечных ступеней, присущих дистанции между светом и материей. «Светлые» элементы человека влекут его к добру и благодетели, материальные же элементы могут стать причиной падения человека до уровня животного и даже ниже. Между двумя этими мирами – «света» и «материи», ведется борьба.

Если человек не сможет найти возможность использовать духовную силу заложенного в нем «света», то чрезмерное внимание к материи, служащей орудием, используемым злыми силами для совращения человека с прямого пути (эти силы емко именуется в арабском языке «шайтанами», т.е. «сущностями, отдалившимися от истинного пути»), может довести человека до самого низкого уровня бытия. Это подразумевается в кораническом аяте, гла-

сящем: «...они как блудные скоты, но еще более заблудши, – ведь остаются в небрежении они к увещаниям пророков» (7:179).

Суть человеческого тела для Ясауи – вода и земля. «Асылың білсең су уа кил (топырақ), және килге кетер йа», – говорит он и подчеркивает глубокую идею – человек как нечто сотворенное из материи прост и не должен забывать об этой простоте. Эта душевная простота станет великой пронизательностью человека, ибо позволит ему очиститься от самого главного препятствия на пути духовного совершенствования – себялюбия.

Участь подлинного суфия в этом мире – быть «*ғарип*» («странником», «странным», «чужим, чужеродным»). Ясауи печален; он чужд миру не только из-за преходящей природы последнего, но и из-за того, что его страдания и беды, его страсть к Богу, его отношение к миру материального настоящего не понимает никто, кроме Аллаха:

Ғариппін ешкімім жоқ, бишарамын һәм пақыр;
Сенен басқа кімім бар, рақым ет Сен (Аллах) таң сәріде.

Для Ясауи важнее всего *смысл вещей* и то, чтобы человек понимал их божественное устройство. «Ақиқатты білмеген, адам емес», – говорит он. «Адамда зәрредей мағына болмаса, Сен оны адам көріп, Адам деме. Ей, Илахым, нәсіп етсе «мағына» ал, «мағына сұрап», «мағына алған» шын құл болар», – отмечает он в другом месте. Но понять этот смысл можно, только подвергнувшись процессу внутреннего духовного очищения, одними из результатов которого станет раскрытие «көңіл көзі» – в противном случае человек остается «зрячим слепым». Стало быть, у Ясауи только «Глаза души», или «басират», способны созерцать явления метафизического мира. Однако для того, чтобы эти «глаза» открылись, необходимо следить за чистотой сердца и души; именно поэтому работа над чистотой души представляла для суфиев наибольшую важность.

Понятие «*Факр*» («Бедность») в суфийской терминологии обозначает собой освобождение от пут животных устремлений человеческой души и попытку достижения состояния «*Фана' фи Аллах*» («Исчезновение собственного «Я» в Боге»). Ясауи объясняет суть понятия «факр» следующим образом: «Факр» – Хақ Тағаланың «уислат бақшасының» (Болмыстың Бірлігі) дарағы (ағашы). Ол дарактың «бұтағы – ақыл», «тамыры – һидайат» (Бақытқа қауышу), «жемісі – қайырлық пен «сахауат» (жомарттық), саясы – қанағат, бойы – шауқ. Оның жапырағы (берги) кімге тисе «амал-и салих» (парасатты іс) қылады.

Кім миуасын жесе, «хайат и жауидан» (жастық мәңгілік өмір) болады. Кім оның «бойына» жетсе, маст уа хайран» болып (рухани елту), «саясында орын

алғандар – «афтаб-и Хақиқат» (Ақиқаттың күні) мақамына жетеді. Только тот человек, что почувствует себя нуждающимся в помощи Аллаха, осознает свое собственное бессилие познать Его в должной мере и удостоится божественного дара мудрости («хикмет»). Как говорится в Коране, Аллах дает мудрость только тем, кому пожелает» (2:269). С точки зрения Ясауи, мудрость нельзя заполучить упорной работой логики и прилежным познанием мира, как это предполагается у аль-Фараби; мудрость есть плод признания человеком собственного бессилия и несовершенства перед Богом и некий великий дар Всевышнего, посланный человеку как ключ к достижению великого счастья. Потому-то и говорит он:

«Хикмет айт деп Субхан айтты, қабыл алдым»; или:
«Менің хикметтерім – инам-и Аллах» (Тәңірдің құты сыйы)».

Любовь немислима без «*марифата*» (ар. «*знание*»), т.е. глубинного осознания существования Бога и масштабов Его деятельности, вначале происходящего путем дедуктивного анализа материального мира, а затем, после очищения сознания от каких-либо философских сомнений, чувственно-интуитивным методом. «Ғашық болсаң әуелі «Хақты таны», – говорит он. Познав Бога, выполнив Его требования и достигнув степени любви к Нему, человек становится Его идеальным слугой; идеальное же постижение своего бытия Его слугой есть наивысшая вершина богопознания, которой возможно достигнуть человеку.

Для Ходжи Ахмеда важным выступает намерение человека, раз вступившего на путь «марифата», не останавливаться на простой классификации сведений о существовании Бога и проявлении Его Имен и Атрибутов, но, скорее, благодаря активному поклонению («ғибадат») и поминанию Имен Бога («зикр»), достичь степени «самоотрицания в Боге» («аль-фана' фи Аллах»), когда человек как личность, обладающая своим «Я», перестает существовать, «растворяясь» в ослепительных лучах проявлений божественных имен и атрибутов Всевышнего Создателя. Яркость божественного бытия, другими словами, затмевает собой бытие «Я», принадлежащего гностику, и тот перестает воспринимать себя как нечто индивидуальное:

Хожа Ахмед, руководствуясь «шариатом»,
Вступи на путь «тариката» и «хакитата».
А в «марифате», будучи (в состоянии) «фана», стань прахом.
И я вошел в стоянку «Фана' фи Аллах»...

Одновременно «Фана» на арабском языке означает «смерть». Ходжа Ахмед призывал, таким образом «умереть прежде, чем придет смерть». Толь-

ко влюбленный в Бога человек оказывается способным достичь высочайшей степени духовного совершенства и умертвить свои плотские желания до того, как умереть физически – «Ғашықтар өлмес бұрын өледі». Это, тем не менее, отнюдь не означает крайнего аскетизма и полного игнорирования всех мирских дел. Скорее, это означает добиться степени глубокой мудрости в этом мире, дабы обрести глубокое понимание и осознание факта существования трансцендентных миров еще до отхода в мир иной, т.е. здесь, на земле. Подобное «самоуничтожение» открывает перед человеком новое бытие, *абсолютное* бытие, т.е. бытие Бога. Другими словами, жертвуя своим материальным богатством ради Бога, такой человек начинает ощущать в себе бесконечное внутреннее богатство, делающееся предметом восхищения в глазах всех тех, кто не утратил человечность; отдавая свою волю божественному предопределению, он ощущает в себе проявления не знающей усталости силы воли Создателя, восхищающей всех окружающих; отказываясь от собственной гордости ради смирения перед Богом, он с удивлением и некоторой долей неприязни отмечает, как люди начинают приписывать ему качества духовного и нравственного совершенства. Потому и становится его сердце неким райским садом, где царит любовь и абсолютная красота:

Если влюблен, то встань на путь любви,
 Мир сей отвергни – вот пример Ахмеда.
 Разумный, не пытайся страдать ради богатства.
 В Судный день возмездия ждут, друзья.
 Тайн вина испил влюбленный, не зная себя.
 Сладостей мира сего и в глаза не возьмет,
 Сто тысяч советов не войдут в его разум,
 Как цветник расцвел, и себя не знает, друзья.

В мировоззрении Ходжа Ахмеда физическая смерть есть начало новой жизни и новые возможности для более глубокого познания Всевышнего Создателя. Этот смысл полон оптимизма, и даже некоего героизма. Физический мир для него скорее достоин отвращения, а не любви, ибо он несет в себе следы разлуки с Богом, и более того, является местом, где всегда существует вероятность впасть в беспечность по отношению к трансцендентным истинам. С этой стороны, для Ясауи люди делятся на две категории – «мертвые» и «живые». Подлинный суфий должен стать вечным еще до своей смерти – благодаря методике «умереть до наступления смерти» он должен уничтожить собственное «Эго» и выйти на новый уровень самовосприятия, при котором тело лишь условность, некое временное пристанище вечного духа, в действительности неспособное воздействовать на жизнеспособность по-

следнего. Именно «иман» – вера в Бога способна избавить человека от мучительного чувства разлуки с материальным миром, имеющего место во время смерти, и приукрасить лик «волевой смерти» («ерікті өлім»), выраженной в сознательном нежелании суфия привязываться к мирскому бытию. Без «имана» же человек умирает, подобно рабу – «құлдық өлім» («смертью раба (мирских благ)'). «Оңай өлімнің шарты – сенде «Нұр-и иман». Кереміңмен кешіре гөр, ей Ариф Зат. Жандан айыр, иманымнан айырма!» – говорит Ясауи. Смерть не есть конец, она – дверь в иной мир. «Полюбить смерть еще до ее прихода, очистить душу от привязанности к мирскому есть первая ступень к вечной жизни. Очищение же души само по себе является гарантом любви Создателя. Следовательно, любовь, смерть и бессмертие обращаются в некое единое целое», – пишет Кенжибеков об отношении Ясауи к смерти. Другими словами, смерть помогает человеку прийти к пониманию бренности мирского и начать отдавать все силы на совершенствование своей духовности. Лишившись понятия «смерти», мир суфия становится вечным и полным райских ощущений; любая вещь в нем начинает указывать на вечный, непреходящий смысл.

С точки зрения «Суфизма», время («аль-уакт») есть некая метафизическая величина, обозначающая способность суфия выходить за пределы временного пространства в результате исчезновения у него – благодаря непрерывной концентрации внимания на ощущении «близости» к Богу – традиционного понятия о течении времени и его градации на настоящее, прошедшее и будущее. С этой стороны для суфиев особую значимость приобретает сочетание понятий «уақыт» («время»), «хэл» («духовно-психологическое состояние») и «ғафлет» («беспечность»). Когда во время течения «времени» суфий испытывает достойное «положение», он считается спасенным от «беспечности», т.е. забывчивости по отношению к своим обязанностям перед Богом. «Времени» и «состоянию» соответствуют понятия «тела» и «души»; другими словами, «тело» (т.е. действия, совершаемые органами тела) должно соответствовать состоянию «души», равно как и «время» – «состоянию». Иначе говоря, каждая минута человека, в которой проживает его тело, должна быть посвящена достижению довольства Всевышнего – в противном случае, эта частичка времени будет считаться потерянной в «беспечности». То есть, как и экзистенциалисты, Ясауи верил в то, что смерть позволяет выявить суть человека, однако, в отличие от них, он никогда не считал, что суть человека, выявляющаяся благодаря сопоставлению с феноменом смерти, несет в себе элементы пессимизма или нигилизма; наоборот, смерть для него – чистое счастье, знаменательная веха в вечной жизни духа, получившего долгожданную свободу от телесных «оков», мешавших ему как можно полнее чувствовать и созерцать факт существования Всевышнего Создателя.

Место в истории. Основываясь на исламском мировоззрении, Ясауи приносит в казахскую степь новое понимание роли и места человека. Из объекта природных сил он превращает его в субъекта, властвующего над всеми некогда сакральными для кочевой культуры элементами природы (горы, камни, реки, земля и т.д.) по причине своего особого онтологического статуса, дарованного ему Богом. Благодаря нему осуществляется важнейший синтез тюркской культуры с Исламом. Как отмечает Досай Кенжетаяев, именно в эпоху Ясауи окончательно формируется новый тип исламской культуры – «исламская тюркская культура», и успешно завершается длительный, начавшийся еще с IX в., процесс переноса исламских ценностей в мировоззрение насельников Мавераннахра. Как отмечает Кенжетаяев, для общества, что искало, подобно Коркыту, «вечную жизнь», Ислам в своем суфийском измерении предложил высокие идеалы, ценности гуманизма, подлинной свободы, показал пути того, как можно «почувствовать» присутствие Божественного в собственном сердце, указал на путь любви к Богу, искренности, толерантности, трудолюбия, справедливости, универсальной совестливости, избирательности в еде и почитания науки, т.е. элементы полноценной практической моральной философии. Синтез оказывается настолько успешным, что его влияние распространяется на целый ряд таких крупных суфийских «тарикатов», как «Накшбандия» и «Куравия». В Анатолии его влияние можно было видеть в развитии ордена «Хайдарлик». С XVI в. влияние идей Ясауи можно видеть в ордене «Бекташии», игравшим в то время огромную роль в духовном просвещении различных социальных слоев ведущей исламской державы того периода – Османского государства.

Можно сказать, что философия Ходжа Ахмеда есть классическая философия Корана, суннитская по происхождению, разъясненная кыпчакским диалектом и «освященная» личным жизненным примером Ходжи Ахмеда, который в деталях стремился осуществить на практике учения Пророка (с.а.с.) и, более того, приложил максимум усилий для того, чтобы подражать ему во всех аспектах жизни. Именно приверженность Шариату и нормам «Фикха» позволила Ясауи избежать фраз и выражений, противоречащих традициям «Фикха» и «Каляма»; можно сказать, что его философия совершенно ортодоксальна и при этом несет колоссальный духовный заряд. Немаловажно отметить и следующий момент – Ясауи доказал, что Ислам и традиция тюркского этикета не противоречили друг другу. «Правила поведения и повседневной жизни, как в Исламе, так и тюркском понимании вносили нравственно-этический постулат в отношении гостеприимства, семейной жизни, отношения к родителям, к близким, соседям и т.д.».

Правила поведения и бытовой жизни и в Исламе, и в культуре степи предусматривали любовь к человеку, только она, а не какие-то материальные ценности может быть истинной причиной поступков человека.

Стыд перед святым духом нашего Посланника (а.с.), покинувшим тело в возрасте 63 лет, заставил Ходжу Ахмеда уйти под землю. По-иному он поступить не мог, ибо его путь был путем любви к Богу, любви, что заставила его полюбить самое совершенное творение Создателя – Пророка Мухаммада (а.с.) больше, чем самого себя, полюбить до безумия. Полюбил до безумия он и донесение людям знаний об истине Мухаммада (с.а.с.). Несмотря на превосходное знание арабской и персидской литературы, Ходжа Ахмед предпочитал учить людей на тюркском наречии, которое они легко понимали, а свои стихи писал, используя стихотворные размеры местного народного фольклора. Ясауи, знаток арабского и персидского языков, понимая, что его ученики, большинство из которых были выходцами из тюркоязычных стран, недавно принявшими Ислам и еще не освоившими арабский язык, не смогут понять суть его учения на персидском или арабском языках, предпочитает преподавать им на местном наречии тюркского, становясь, таким образом, первым крупным учителем «Суфизма» на тюркском языке.

Вдали от цветущей Бухары и оставив пост духовного предводительства над тысячами учеными, великий суфий отправляется в далекий Туркестан, где и остается до самой смерти. Этот нектар безумной любви к Богу и готовности «сгореть» в этой любви стал всей душой «Диван-и хикмет». Думается, следы того колоссального влияния, которое сумел оказать Ходжа Ахмед на формирование особого, полного гуманистических идеалов, исламского мировоззрения всей Средней Азии, стоит искать именно в этом.

Источники и литература:

1. Касабеков А., Алтаев Ж. Қазақ философиясы. – Алматы: Ер-Дәулет, 1996. – С. 101.
2. Махир Шахин. Қожа Ахмет Иасауи және Бәдиүззаман Саид Нұрси көзқарасы (тарихи-философиялық талдау): дисс. ... канд. филос. н. – Алматы: Институт философии и политики, 2001. – С. 78.
3. Ислам энциклопедиясы. - Анкара: Дианет, 1994. – С. 160.
4. Ходжа Ахмед Ясауи, Диван-и хикмет / под ред. Хайати Бидже. – Анкара: Туркийе диянет вакфы йайынылары, 2005. – С. 10-11.
5. Көпрүлү Ф. Түрік әдебиетіндегі алғашқы сопылар. - Анкара: ДАЕ, 1984. – С. 62.
6. Так, некоторые из них могли настолько увлечься созерцанием внутри себя деятельности божественных атрибутов, что начинали называть себя «Аллахом» или «Истиной». Другие настолько погружались в духовные наслаждения, что забывали об обязательном пятикратном намазе и т.д. Естественно, все это вполне правомерно находило непонимание со стороны простых, незнакомых с секретами «суфизма», людей.
7. Көпрүлү Ф. – С. 117.
8. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet. – Ankara: T.D.V. yayın., 1993, s. 12.
9. Кенжетев Досай. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымындағы адам мәселесі: дисс. ... канд. филос. н. – Алматы: философия және саясаттану институты, 2002. – С. 41.
10. Аманжол Касабеков, Жакыпбек Алтаев. Қазақ философиясы. – Алматы, 1996. – С. 104.
11. Selvi Dilaver. Kur'an ve Tasavvuf. İstanbul: Şule yayın, 1997, s. 312.

12. Кенжетаев Д. – С. 7.
13. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet. – Ankara: T.D.V. yayın., 1993 (5-й, 50-ый и 51-ый «Хикметы»).
14. 12-ый «Хикмет». – С. 24.
15. Махир Шахин, Қожа Ахмет Иасауи және Бәдиүззаман Саид Нұрси көзқарасы (тарихи-философиялық талдау): дисс. ... канд. филос. н. – Алматы: Институт философии и политики, 2001. – С. 79.
16. Şefik Can. Fundamentals of Rumi's thought: a Mevlevi Sufi Perspective.- New-Jersey: The Light, 2005, p. 296.
17. Абу аль-Касим Зайн аль-Ислям абд аль-Карим аль-Кушайри. ар-Рисалят аль-Кушайрийат.
18. Ераслан К. Диуан-ы Хикметтен үзінділер. - Анкара: Заман, 1983. – С. 43.
19. Махир Шахин, б. 92.
20. Махир Шахин, б. 88.
21. Махир Шахин, б. 89.
22. Кенжетаев Досай, б. 105.
23. Кенжетаев Досай, б. 71.
24. Кенжетаев Досай. – С. 72.
25. Аманжол Касабеков, Жакыпбек Алтаев. – С. 111.
26. Р. Шакирова. – С. 100.
27. Кенжетаев Досай. – С. 124.
28. Кенжетаев Досай. – С. 75.
29. Р. Шакирова. – С. 103.
30. Кенжетаев Досай. – С. 95.
31. Қожа Ахмет Иассауи. Диуани хикмет. - Алматы: Жазушы, 1993, (52-й, 53-й, 54-й, и 55-й «хикметы»).
32. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet. – Ankara: T.D.V. yayın., 1993, s. 53 (35-й «хикмет»).
33. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet. – Ankara: T.D.V. yayın., 1993, s. 125 (99-й «хикмет»); s. 134 (104-й «хикмет»).
34. Кенжетаев Досай. – С. 67.
35. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, s. 62, 131, 178-179.
36. Кенжетаев Досай. – С. 73.
37. Muhammed al-Bahiy. İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. - Ankara: Fecr yayın., 1997, s. 310. «Сама» - слушание или пение стихов под музыку во время суфийских бесед (к которому позднее присоединился и танец), превратившийся в течение веков в вид «зикра».
38. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet («7-й хикмет»), s. 16.
39. Умар Абдуллах Камиль. Тарик аль-масакин иля мардат рабб аль-а'лямин. - Каир: Дар гариб, 2003. – С. 225.
40. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, s. 50.
41. Кенжетаев Досай. – С. 56.
42. Kenjetay Dosay. Nosa Ahmet Yesevi: Yaşadığı Devir, Şahsyeti, Tarikati ve Tesiri, Tazavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi). Ankara: Yıl: 1, Sayı: 2. 1999, s. 107.
43. Кенжетаев Досай. – С. 70.
44. Намык Кемал Зейбек. Ахмет Яссауи жолы. - Анкара: Ахмет Ясауи Қоры, 2002. – С. 42.
45. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, s. 78, 102, 119, 151

46. Ahmet Yesevi'den bir hikmet / www.my.opera.com/oyhanhasan/blog/show.dml/1153268
47. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («91-й хикмет»), s. 117.
48. Кенжетаев Досай. – С. 115.
49. Lings Martin. Tasavvuf Nedir? İstanbul: Akabe yayın, 1986, s. 77.
50. Кенжетаев Досай. – С. 108.
51. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («21-й хикмет»). – С. 39.
52. Selvi Dilaver. Kur'an ve Tasavvuf. (Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı). İstanbul: Şule yayın., 1997, s. 435.
53. Кенжетаев Досай. – С. 119.
54. Кенжетаев Досай. – С. 76.
55. Кенжетаев Досай. – С. 96.
56. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («138-й Хикмет»), s. 176.
57. Кенжетаев Досай. – С. 63.
58. Ergalan. Fakr-Name: 'Yesevi'nin Fakr-namesi, TDED, С. XXII, İstanbul, 1997, s. 14.
59. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («229-й хикмет»), s. 144.
60. Кенжетаев Досай, с. 66.
61. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («108-й хикмет»), s. 139.
62. www.nklibrary.kz/elib/metodiki/other/hodga.htm.
63. Кенжетаев Досай, с. 28.
64. Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («10-й Хикмет»), s. 21.
65. Кенжетаев Досай. – С. 112.
66. Джавад Нурбахш. Духовная нищета в суфизме. Великий демон Иблис. - М.: Оптимус Лайт, 2000. – С. 95.
67. Кенжетаев Досай. – С. 113.
68. Кенжетаев Досай. – С. 28.
69. Шакирова. – С. 104.
70. Шакирова. – С. 98.



5.2.4 ТРАДИЦИИ ЯСАУИ В ФИЛОСОФИИ СУЛЕЙМЕНА БАКЫРГАНИ

Последователь Ходжи Ахмеда Ясауи, его ученик, продолживший развитие и распространение науки «Суфизма» на наших землях, Сулеймен Бакыргани жил середине XII в. (1104-1186). Сулеймен Бакыргани стал автором написанных на простом тюркском наречии тюркских племен, населявших Сырдарью, двух книг «Хаким ата» (или «Бақырған») и «Ақыр заман» («Конец Света»). Он был одним из наиболее известных людей в Туркестане. Одной из его особенностей было то, что он был одним из гениальных ученых своей эпохи, талант которого стал известен в сфере письменной литературы благодаря его литературно изложенным прозаическим наставлениям.

Еще в 1846-1870 гг. в городе Казань книга Сулеймена Бакыргани «Хаким ата» перепечатывалась 8 раз. Книга же «Ақыр заман» была выпущена в Казане в 1897 г. по инициативе С.Е. Малова.

Сегодня мы не располагаем какими-либо достоверными и полноценными сведениями о жизни С. Бакыргани. Со множеством научных трудов мыслителя у нас практически никто не знаком. Если основываться на некоторых источниках, то он происходит из тюркских племен, живших на побережье реки Сырдарья, и местом его рождения был Туркестан. Еще в молодости Сулеймен чувствовал тягу к знаниям, он до деталей знакомится с жизнью и мировоззрением восточных народов, их историей и культурой. Учитя и в Средней Азии, и в арабских странах, увеличивая уровень своего кругозора.

Книга «Хаким атасы» была написана подобно тому, как писал Ахмет Ясауи – на очень понятном даже простому народу языке. Этот труд относится к ряду крайне ценных книг, которые демонстрируют нам проявления письменной культуры огузско-кыпчакских племен XII в. В труде поэт затрагивает проблемы религии, в частности, аспекта «Суфизма». Кроме того, в ней можно наблюдать, что на Бакыргани значительное влияние оказала восточная прозаическая литература.

Содержания трудов Кожы Ахмеда Ясауи и Сулеймана Бакыргани очень похожи, несут в себе характерную для представителей «Суфизма» той эпохи интеллектуальную свободу, язык, понятный простому народу и ряд других особенностей. С. Бакыргани это глубоко верующий религиозный человек, посвятивший свою жизнь призыву народных масс к пониманию и практике религии Ислам.

То, что позволяет отнести труды С. Бакыргани к сфере науки «Суфизма», выступает тот факт, что в его книгах часто говорится о вине. Как известно, с точки зрения «Суфизма» «распитие спиртных напитков» есть лишь некий литературный символ, обозначающий собой глубокую любовь суфия к

Богу, его чувственное переживание духовной близости к Нему. То есть ряд суфиев приходили к познанию Бога не столько посредством «Шариата» или совершения религиозных радений, сколько благодаря концентрации на психических и духовных переживаниях, происходящих в сознании человека в процессе очищения его души от излишней привязанности к мирским благам. Это для Бакыргани – путь «Тариката». Так, говоря следующее «Если кто думает о пользе общества, то тот испьет шарбат извечной жизни», он поэтическим путем демонстрирует нам свою приверженность истине «Суфизма». Еще одной ценной стороной работы было то, что, наряду с призывом к Исламу, в ней он, не скрывая, описывает те проблемы и трудности, что имели место в исламском мире той эпохи. Его художественные описания полны изящества и могут быть сравнимы с лучшими произведениями восточной литературы. Следуя за своим наставником Ахмедом Ясауи, он пишет следующие поэтические строчки:

Тот, кто говорил о «Шариате»,
Искал истину «Хакиката».
Боровшийся во имя достижения Истины,
Глава всех георев духа есть Арыстан баба;
Наставник же мой – Ахмет Ясауи.

В том, что Сулеймен так лестно отзывается об Арыстан бабе, можно видеть его искреннее уважение к Ходжа Ахмеду Ясауи. Сам Ясауи считал Сулеймена наиболее близким и талантливым наследником своего учения.

В своих трудах Бакырани говорит о сложном положении в степи женщины, отмечая ее стремление освободиться от гнета чрезмерно консервативных привычек общества.

Приведем пример из произведений Сулеймена: однажды он (т.е. Сулеймен) окунулся в воду. И вот на него посмотрела его супруга Ганибыр. Сулеймен рассказывает об этом следующим образом: «Ганибыр посмотрела на Хаким ату. Опечалившись, она подумала про себя: «Я была перкрасной дувушкой в Бухаре, однако моя судьба сложилась так, что я была отдана этому человеку с черной кожей».

Из этого отрывка видно, что красавице не нравится Сулеймен, но она, подчиняясь судьбе, отказывается произнести это вслух, ограничиваясь внутренним переживанием и огрочением, однако сам Бакыргани был не согласен с трудными условиями жизни женщин той эпохи. В его трудах говорится о ценных идеях, касающихся философии искусства, гуманизма, веры, социальных отношений между людьми. Интересная деталь – в своих книгах Бакыргани выступает главным персонажем. Про его святость и особые ду-

ховные состояния ходят легенды. Например, одной из таких легенд является история того, как люди называли его «Бакыргани».

В один из дней Хожа Ахмед Ясауи обращает внимание на смысленность своего ученика Сулеймена и выдает ему разрешение начать путь духовного совершенствования. Он садит его на верблюда и отправляет на юг. «Оставаясь на том месте, где сядет верблюд», – говорит он Сулеймену. Верблюд, которого оседлал Сулеймен, опускается на землю недалеко от реки Амударья, среди небольшого леса. Как не старался святой своими гневными криками заставить верблюда встать, тот лишь кричал ему в ответ. Тогда Сулейман понимает, что это знак свыше и предпочитает остаться в лесу навсегда. Именно поэтому это местечко называют «Бакырган» (каз. «Кричавший»), а самого Сулеймена – Бакыргани (ар. «родом из Бакыргана»).

Сегодня мы можем полагать, что Сулейман Бакыргани прожил после своего современника и наставника Ахмеда Ясауи около 20 лет и умер примерно в 1186 г. Подводя итоги, отметим, что тот факт, что Сулейман Бакыргани в XXII в. написал свои произведения на тюркском языке, стало огромным вкладом в формирование и развитие тюркоязычной мусульманской культуры. Особенно важным является то, что он продолжил развивать суфийское учение своего учителя А. Ясауи и стал видным представителем суфийской литературной традиции. Все то наследие, что он оставил после себя, является общим для всего тюркского народа и может быть по праву отнесено к их историко-философским, этическим и литературным ценностям.

Источники и литература:

1. Известия общества археологии и этнографии. – Казань, 1897, Т. XIV, вып. 1.
2. Қоңыратбаев Ә. Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары, 1997. – Б. 99.
3. Қоңыратбаев Ә. Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары, 1997. – Б. 102.
4. Бакыргани. – Казан, 1902 ж. (кіріспе бөлімі).



5.2.5 ПРОБЛЕМА ВОСПИТАНИЯ В ЭТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ АХМЕДА ИУГИНЕКИ

Ахмет Иугинеки – крупный поэт и мыслитель-философ, живший в XII в. и ставший ученым, знаменитым на весь тюркский мир. Самые главные свои произведения он писал на тюркском наречии. Главным его трудом стала книга «Подарок истины». Этот труд был написан на понятном тюркам той эпохи языке, т.е. на тюркском наречии, используемом тюреками-караханидами. Вероятно, у него были другие произведения, однако в данный момент в наших руках имеется только вышеназванная работа.

А. Иугинеки родился в местности под названием Жуйнек, относящейся к Туркестану и располагающейся на побережье реки Сырдарья. Информация, отражающая его поэтическую жизнь и научные изыскания, практически отсутствует. Одна из полностью сохранившихся рукописей хранится в городе Стамбул. Это древняя рукопись, которая была составлена в 1444 г. в г. Самарканде Бакытом Джурджани по требованию амира Тарханы Арыслана Ходжи. Общий размер этой рукописи – 508 строк (часть из них написана арабским, а часть уйгурским письмом). В 1951 г. турецкий ученый Рашид Арат Рахмат отредактировал весь текст дастана, переложил его на латинские буквы и выпустил в виде книги. Кроме того, такие ученые, как Б.Э. Бертельс, С.С. Малов, К. Махмудов провели глубокие и систематические исследования «Дара истины» с точки зрения филологии, литературы, истории и философии.

Родился Иугинеки очень слабым и, в отличие от многих молодых людей, стремящихся к мирским наслаждениям, отличался склонностью к размышлениям над обманчивостью земной жизни. В нем рано проснулся интерес к знаниям, и он очень скоро овладел как арабским, так и рядом тюркских наречий. Изучив исламское право, он стал удивлять окружающих глубиной своих познаний, заслуженно получив титул «Адип Ахмед» («Воспитанный, знающий Ахмет»). Через некоторое время мыслитель начинает сочинять стихи и песни, посвященные теме исламских ценностей. Именно эти стихи и сложили впоследствии «Дар истины», отражающий тот дух высокой этики и гнозиса, что царил в трудах выдающихся мыслителей тюркского мира той эпохи IX-XII вв. Абу Насра аль-Фараби, Махмуда Кашгари, Баласагуни, Кожа Ахмеда Ясауи.

Элемент гуманизма, этики и воспитанности, его попытка объединить эти все элементы в единое знание или науку – все это заслуживает, по нашему мнению, отдельного внимания. Он дает глубокомысленные советы касательно того, как человек должен добиться того, чтобы использовать язык грамотно – содержательно и в рамках высокой этики, того, как человек может удержаться от вранья, научиться держать секреты.

В плане этики главнее же всего, по его мнению, – контролировать речь и говорить, только дважды подумав об эффекте слов. То есть, по мыслителю необходимо быть осторожным в отношениях с правителем, ибо правящий пост порой приводит к тому, что обладатель поста начинает мнить в себе безграничную власть и может казнить человека лишь за неудачную шутку – «от правителей нужно держаться подальше, ибо в их руках находится бесконечная сила: иногда безобидная шутка может стоить шутнику головы».

Например:

Есть еще один совет от знающего человека,
 Знай, что про воспитанных говорят – «они молчуны».
 Контролируй язык – будут целы и зубы твои,
 А то, что не проходит контроля – ломает твой зуб!
 Не знаешь ты, к чему приводят порою слова,
 Так контролируй, «держи» под контролем язык!
 Язык без контроля будет вечной бедой твоей голове.
 Продуманное же слово – то, что достойно джигита,
 В споре язык, что язвит, есть твой подлинный враг.
 Разве умен многословный, выставляющий себя напоказ?
 Как много голов, что расстались с плечами по причине слов!
 Рана стрелы заживает, но знай, о, читатель,
 Что рана от слов – никогда. Что тогда?

Мы считаем, что эти строчки удивительно точно подходят настроению сегодняшнего дня и несут в себе огромный диалектический потенциал; они представляют собой прекрасные философские рассуждения, призывающие понять и познать как можно глубже и полнее душевную жизнь человека. Все его рассуждения и действия направлены на то, чтобы отвратить людей от следования дурным намерениям и поднять процесс развития в людях общечеловеческих ценностей на пьедестал первоочередной важности. Его вывод о том, что рана телесная заживает и что рана, нанесенная душе остротой языка, никогда не заживает, есть показатель высокой гуманистической, этической, философской ценности рассуждений мыслителя, равно как и показатель того, что он был достойным представителем, достойным гражданином своего времени.

В центре социальных представлений Иугенеки находится понятие Бога-Аллаха. Он есть создатель всего и вся, в том числе и социальной жизни человека. Это точка зрения была классической для того периода – достаточно вспомнить труды Ж. Баласагуни или Ахмеда Ясауи. Сплоченность страны, основанная на высокой этике ее насельников, может решить любые проблемы, считает мыслитель.

В своей поэме автор показывает как позитивные, так и отрицательные стороны своего общества, как его потенциал к позитивному социальному развитию, так и допущенные промахи. В своей работе он описывает, как мир «наполнился злом, как покорность Всевышнему сменилась в нем двуличием, как мусульмане стали заниматься слепым подражательством, мечети опустели, повсюду открылись винные трактиры, ученые перестали претворять свои знания в жизнь, аскеты стали помышлять о мирском, суфии стали все свое время отдавать бессмысленным мистическим танцам, а дурные привычки свили гнезда в сердцах столь множества людей». В этой ситуации он призывает правителей сохранять этическую высоту поведения, и как бы советует им в стихотворной форме следующие вещи: «Егер өкіметке қолың жетсе, мақтанба» («Если станешь правителем, то, смотри, не хвались»), «Бастық болсаң, жайсаң бол, кәріге де, жасқа да құрмет көрсет» («Если станешь правителем, то будь мягок и умеи показывать уважение и пожилым, и молодым»). С этой стороны важностью обладают свойства лидера, отмеченные Иугеники. Для мыслителя такой лидер должен обладать двумя фундаментально важными качествами – уважением к своим подданным и мягким, толерантным отношением к ним.

Основное содержание «Дара истины» связано с моральной-этической тематикой. Особенен интерес автора к проблеме человека; ей он уделяет много внимания. Так, он задается вопросом «каким образом человек должен вести свою жизнь?», и затем сам же, используя философскую методику, пытается дать ответ на него. По его рассуждениям, самое ценное, что существует в этой Вселенной, есть жизнь человека. Именно поэтому человек должен жить вечно; только вечная жизнь соответствует подлинному духовному потенциалу человека. Совершенно необходимо быть знающим, щедрым и скромным. Нужно всегда ценить людей, обладающих знаниями, отмечает он.

В дастане четко прослеживаются следы восточной духовной культуры. В соответствии с духом «Суфизма», А. Иугинеки призывает людей быть снисходительными, духовно развитыми, знающими, говорящими только полезное и приятное, щедрыми и справедливыми. Так, он говорит, рассуждая на тему «Польза науки и вред невежества», следующее:

Скажу-ка мудрость: ищи познаний и будь внимателен,
О, другой мой! Чувствуй страсть к науке,
Благодаря науке откроется путь к счастью,
Вооружись познаниями, и будет путь твой полон счастья!
А иначе...
Знающий человек овладевает искусством в делах,
Чувствуя сладость науки, он духовно растет непрерывно.

Наука ведаёт своим ученикам о своих секретах,
Невежда же, хвастаясь и многословя, лишь кажется выше.

А. Иугинеки с самого начала своего произведения уделяет самое пристальное внимание проблеме чтения и получения знаний. В то время как некоторые представители софистической средневековой литературной традиции приводили своих читателей к отрицанию возможности человека познать какую-либо истину, отрицая у него наличие даже способности к подобному познанию. А. Иугинеки пытался привить людям той эпохи прогрессивные и этически высокие идеи, желание непрерывно получать знания и жить подобно великим исламским ученым.

Ученый высказывает прекрасную мысль о том, что тот ключ, что может отворить дверь к познанию секрета, мистерии бытия, лежит в руках людей, разум которых бодр и просветлен, внимание которых обострено, а душа полна стремлений к познаниям. Он отмечает, что знание и агрессивное, неотесанное поведение не могут сочетаться вместе. Тот человек, что поддался воле эмоций, гнева и злости, всегда будет совершать поступки невежды. Только с помощью знаний можно настезь открыть «двери всей Вселенной и всего бытия». Он рассуждает о том, что мир быстротечен, о необходимости наличия в людях этики, щедрости, о факте наличия во многих из них также и жадности. Добрый нрав и дурной нрав, счастье и несчастье, знание и невежество – вот дуалистическая тематика его философствований.

В другом же месте те этические нормы, которых придерживается А. Иугинеки и которые гармонично вписываются в его общую философию этики, он объясняет путем двух этических категорий – «щедрости» и «жадности». С его точки зрения, там, где есть щедрость, не остается непреодолимых преград и закрытых сердец. Он всем своим сердцем, с искренностью и любовью, и даже с самозабвением воспеваёт щедрых людей и расценивает их в качестве примера для всех других людей?

Тот нрав, что похвалы достоин в этой жизни, есть «щедрость»,
А «супость» есть то, что порицать не хватит никаких словес!
Рука, что дарит безвозмездно, счастливей всех на свете!
А тот, кто взял и ничего не дал взамен, – как плох же этот человек!

Мы видим, что автор этих строк призывает своих соотечественников к состраданию, щедрости и напоминает о том, что только посредством улучшения нравственности человека жизнь может быть изменена к лучшему, а всеобщая справедливость – установлена повсюду. Он призывал своих соотечественников и современников помогать чужестранцам и незнакомым людям.

Он отмечает, что самой ценной и онтологически высокой этической характеристикой человека выступает его щедрость. Кроме того, он отмечает, что одним из самых негативных качеств человека является жадность. Там, где существует жадность, не будет места ни счастью, ни благодати.

Если человек заработал огромные богатства незаконным путем, то принесет ли это богатство счастье по ходу его жизни? Сможет ли он «прихватить» его вместе с собою в могилу? Естественно, что нет. Думать иначе, жить, словно не замечая существования факта смертной природы человека, есть огромная ошибка. Незаконно нажитое богатство после смерти своего обладателя станет «кормом» для других людей. «Если ты, будучи живым, не сумешь стать помощником своих друзей, то после смерти станешь кормом для врагов, которые не находят себе места от ненависти к тебе», – говорит мыслитель. Если приглядеться, то можно увидеть, что в контексте этих строк лежит глубокая философия и прекрасно прожитая жизнь. Можно не сомневаться в том, что акын совершенно правильно понял то, что те хорошие деяния, которые человек по причине своего дурного нрава не смог осуществить по ходу жизни, могут никогда не осуществиться в загробной – для него это некая объективная реальность жизни.

Интересно, но для мыслителя показателем жизненности какой-либо вещи выступает то, как эта вещь связана с приношением пользы человеку. То есть все, что не приносит человеку пользу, есть нечто мертвое. Если так, то даже в вопросе о вечной жизни важность знания огромна. «Знающий человек сам может умереть, но его имя никогда не умрет», – пишет поэт. Для Иугинеки знание не есть знать что-то, знание для него есть то, что приближает человека к познанию Абсолютной Истины – Аллаха. И если основа всех истин есть Аллах, то и «Его можно познать посредством знаний». Отсюда его вывод о том, что «Дорога счастья пролегает через знание».

Если для получения знаний нужен научный поиск со стороны человека, то внешним проявлением знания будет служить слово. Именно язык есть то, что позволяет человеку установить связь со своим Создателем. Однако язык может причинить и вред; все зависит от того, как человек использует его. Слова улучшают способность человека думать и повышают его нравственность, считал мыслитель. В таких своих строчках, как «доля невежды всегда одна», «нет беды большей, чем невежество», «тот, кто много говорит, много кается», «Итог алчности – печаль и потери», Ахмед Иугинеки ясно показывает, что для него есть добро, а что – зло, что есть истина, а что – лишь видимость. Печаль и раскаяние у него выступают тем, что позволяет выявить этическую суть вещей. Исходя из этого, мы можем определить этические взгляды Иугинеки. Для мыслителя в этом мире нет и не может быть ничего постоянного и неизменного; все, кроме Истины, в нем изменчиво. «Молодой

в этом мире стареет, а все новое становится старым», «Все, что подходит к концу своему, заканчивается и исчезает». Именно поэтому все радости этого мира имеют преходящий характер и лишь временны. В этом мире нет ничего, про что человек мог бы сказать «менікі» – «это мое». Все, о чем человек говорит, что дескать, это его, в недалеком будущем станет достоянием других людей. Поэтому привязанность к мирским благам и алчность приводят лишь к тому, что жизнь человека становится невыносимой. Стоит человеку поразмышлять, как станет ему ясно, что алчность лишь преумножает его беды и печали. При этом он восхваляет скромность и щедрость, терпеливость и мягкость.

Этическое учение Иугинеки, таким образом, тесно переплетается с его религиозными представлениями: «Если кто-то поступает по отношению к тебе несправедливо, то проявляй по отношению к нему мягкость и снисхождение. Ибо если ты захочешь очистить кровь кровью, то она никогда не очистится. Сие есть главное правило любви к человеку». Для мыслителя зло может породить только зло; необходимо прервать сей порочный круг прощением: «Если отрубать людям головы за каждый проступок, то в мире не останется ни одного живого человека», – отмечает он. Иногда он сокрушается из-за несовершенства невоспитанных людей и того факта, что эта жизнь есть некое испытание: «Даже если будет у тебя тысяча друзей, ни один из них не сможет быть совершенным, безупречным другом», «В одной руке этого мира располагается мед, а в другой – яд».

Ахмед Иугинеки рассматривает процесс сотворения мира с точки зрения традиционных исламских представлений. Он отмечает, что «все вещи мира находятся в божественной длани» и восхваляет Его единство. Именно поэтому для поэта не существует такого понятия, как смерть. Скорее, смерть для него есть некое иное бытие, наступающее после окончания земного бытия. «Меня не было. Ты создал меня. Умертвив меня, Ты затем заново дашь мне жизнь». «Он оживляет мертвое, он умерщвляет живое», – говорит поэт.

Иугинеки есть один из выдающихся мыслителей своего времени, олицетворявший своими глубокими знаниями и любовью к справедливости. Кроме того, он получил пользу от уже накопившегося к тому времени культурно-духовного наследия мусульманского тюркского мира – в «Даре истины» А. Иугинеки мы видим его ссылки к другими тюркоязычным ученым, огромное количество пословиц и поговорок, метафор, крылатых слов и т.п. Многие из этих пословиц и поговорок до сих пор широко используются носителями казахского языка практически без каких-либо смысловых изменений. Например, это такие крылатые фразы, как «ақымақтың тілі өзіне жау болып жарма-сады» («язык глупца рано или поздно прицепится к нему и обратится врагом своего хозяина»), «сараң адам өзі жинаған байлықтың құлы» («жадный че-

ловек есть раб накопленного им богатства») или «білім – сарқылмас бұлақ» («знание – нескончаемый источник»).

Подводя итоги, отметим, что «Дар истины», как и дастан Ж. Баласагуни «Благодатное знание», был написан на древнем тюркском наречии. Обе книги несли в себе высокую художественно-литературную ценность, изобиловали данными по истории, философии и этике, став своеобразными жемчужинами поэтико-философского творчества той эпохи. Тем не менее, жизнь А. Иүгінеки, высказанные им идеи требуют дальнейшего историко-философского исследования.

Источники и литература:

1. Иүгінеки Ахмед / www.kk.wikipedia.org/wiki
2. Алтаев Ж.А. Қазақ философиясы. – Алматы, 1996. – С. 124.
3. Иүгінеки Ахмед / www.kk.wikipedia.org/wiki
4. Ахмет Иүгінеки. Ақиқат сыйы. – Алматы, 1985. – Б. 71-72.
5. Алтаев Ж.А. Қазақ философиясы. – Алматы, 1996. – С. 125-6



5.2.6 РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ АР-РУМИ

Джалаледдин ар-Руми, уважительно прозванный в исламском мире как «Мауляуи-и М'анауи» («господин смысла»), или просто «Мауляна» («наш господин»), родился в 1207 г., во времена правления Мухаммада Хаваризм Шаха, в иранском городе Балх (территория современного Афганистана; отсюда притязания некоторых иранских исследователей, что ар-Руми является представителем иранской философской мысли). Через некоторое время его семья переселилась в Анатолию – бывшую территорию Римской Империи, откуда и пошло его прозвище «ар-Руми» («римлянин»). В некотором смысле его можно назвать и «арабом по происхождению» – на вершине его генеалогического древа находится великий халиф Абу Бакр (р.а.а.), первый преемник Пророка Аллаха (с.а.с.). Прадедушкой поэта был никто иной, как сам хорезмшах Мухаммад Аляуддин, на дочке которого женился известный суфий и проповедник Хуссайн Балхи, дедушка ар-Руми, прославившийся своими знаниями Корана и великой любовью к Исламу. Отец поэта, Баха ад-Дин, был известным благодаря своим знаниям и богобоязненности. Порой Баха ад-Дин проводил целые дни за чтением лекций о религиозных и мистических науках, а по понедельникам и пятницам выступал с проповедью перед огромными массами людей. И простые люди, и аристократы, и политическая элита собирались, чтобы послушать его. По одной из версий, вскоре это вызвало зависть со стороны некоторых религиозных ученых и стало причиной различных кривотолков. Шах поверил некоторым из этих слухов и захотел наказать Баха ад-Дина за то, чего тот не совершал, что вынудило последнего собрать семью и начать путешествие в другие края. Сначала семья отправилась в иранский город Нишапур, а затем – в Багдат, который был культурной столицей того времени и привлекал к себе ученых с самых дальних мусульманских стран. Так случилось, что в это время делегация анатолийского султана 'Аля ад-Дина Кайкубаба находилась с визитом в Багдаде и имела возможность послушать проповеди Баха ад-Дина. Они оказались под большим впечатлением и, вернувшись в Анатолию, рассказали султану о больших знаниях и необычной духовности ученого. Султан возжелал, во что бы то ни стало убедить Баха ад-Дина переселиться в его владения. Баха ад-Дин, тем не менее, не сразу ответил на лестное приглашение и сначала отправился в Хиджаз. Проезжая через Сирию, на один год он остается в городе Акве, затем на семь лет – в городе Зинджан (север Персии), где в 1263 г. женит своего восемнадцатилетнего сына по прозвищу «ар-Руми». Через год у ар-Руми рождается сын Султан Валяд.

Есть свидетельства, что, будучи в Дамаске, ар-Руми также повстречался с крупнейшим суфием того времени Мухийджином ибн аль-Араби и произ-

вел на него такое сильное впечатление, что тот процитировал часть стихов, составленных ар-Руми, в одной из глав своего знаменитого трактата «Фусус аль-Хикам».

Султан приглашает семью поселиться в Конье, столице своего государства, где селит их в королевском дворце. Воспитанием ребенка начинает заниматься друг отца, ученый Бурхан ад-Дин аль-Мухаккик. С самого начала этот авторитетный ученый начал развивать в ар-Руми способности к самостоятельному, независимому ни от кого и ничего, пониманию мира. После смерти отца ар-Руми продолжает образование, и в возрасте 25 лет совершает путешествие в такие крупные научные центры, как Дамаск и Алеппо, где изучает науки «Тафсир» («комментарий Корана»), «Хадис» (информация о словах и действиях Пророка (с.а.с.)), «Фикх», арабский язык и литературу. Семь лет он проводит в Дамаске, что, однако, не мешает ему продолжать занятия наукой и в сорок лет. Хотя авторитетный сборник биографических данных об исламских ученых и гностиках «Манакиб аль-‘Арифин» указывает, что Бурхан ад-Дин обучал ар-Руми премудростям мистических наук в течение девяти лет – после того, как тот прошел курс по изучению традиционных исламских наук – мы не находим ярких выражений мистического гнозиса в жизни ар-Руми вплоть до того момента, как он встречает таинственную и харизматичную персону в лице Тебризского Шамса. Как и большинство религиозных ученых того времени, ар-Руми преподавал религиозные науки и проводил проповеди, а также выдавал религиозно-правовые заключения – «фетвы» по тем вопросам «Фикха», в которых его авторитет был особенно высок. Так же, как и большинство традиционных ученых эпохи, он не одобрял слушание музыки. Но вот настал день, когда он познакомился с загадочным Тебризским Шамсом, и все изменилось. Существует несколько версий относительно того, как именно это произошло. Согласно одной из них, ар-Руми как-то преподавал урок своим ученикам и сидел, окруженный книгами. Неожиданно перед ним появился незнакомец и спросил: «О чем эти книги?». Решив, что перед ним невоспитанный невежда, ар-Руми отметил, что тот никогда не сможет узнать о том, что содержится в этих книгах. Неожиданно книги ученого вспыхнули пламенем, и, изумленный, он спросил незнакомца о смысле этого чудесного феномена. «Это уже то, что *ты* не можешь понять!» – последовал ответ. В другой версии этого происшествия говорится, что Шамс бросил книги ар-Руми в бочку с водой. Когда ар-Руми пришел в степень крайнего возмущения, Шамс вытащил книги из бочки и протянул ученому. Тот с изумлением обнаружил, что они были совершенно сухие.

Как указывает Сипах Салар, знавший ар-Руми в течение сорока лет, Шамс был потомком некоего Кая Бузурга, который первоначально состоял в одной исмаилитской секте, но затем вышел из нее. Шамс получил образова-

ние в г. Тебриз и стал учеником Баба Камаль ад-Дина Джумди, передавшего ему мистические знания «Суфизма». Шамс стал путешествовать с места на место, живя в караван-сараях; он зарабатывал себе на жизнь, сплетая пояса и продавая их. Впечатление, произведенное Шамсом на ар-Руми, было колоссально. Ар-Руми проводил с Шамсом целые месяцы, оставив преподавание и науку. Пошли слухи о том, что Шамс околдовал ученого, что восстановило сыновей и учеников ар-Руми против Шамса, которого они посчитали шарлатаном. Неожиданно и совершенно бесследно Шамс покидает Конью. Спустя долгое время, Шамс пишет письмо ар-Руми из Дамаска. Ар-Руми, вновь объятый пламенем платонической любви к своему духовному наставнику, направляет в Дамаск своего сына Султана Валяда, который к тому моменту уже успел переменить свое мнение о Шамсе в положительную сторону. Шамс возвращается в Конью, где его встречают с большим почетом. Однако через некоторое время что-то заставило сына ар-Руми Аляуддина Челеби стать врагом Шамса. За ним последовали другие люди, и вскоре Шамс оказался окружен недоброжелателями. Он вновь исчезает в 1247 г., на этот раз навсегда. Но Ар-Руми навсегда остался благодарен Шамсу за ту духовную трансформацию, которая была произведена в его сердце благодаря общению с ним, и трогательно вспоминал своего духовного наставника в тысячах своих стихов; более того, он дает название «Диван-и Шамс-и Табриз» («Сборник стихов о Шамсе из Тибриза») своему самому большому поэтическому тагнаторус. Из традиционного правоведа ар-Руми превращается в восторженного мистика Любви и экстатического певца Жизни, который теперь предпочитает стихи и музыку философии и теологии, ибо убеждается, что только стихи и музыка способны передать восторженные чувства любви к Богу и к жизни как наиболее яркому проявлению Его деятельности.

Итак, Джаляледдин ар-Руми оставил после себя собрание стихов «Диван-и Кабир» («Большой сборник»; также носит название «Диван-и Шамси Табрези»), состоящий из 42 тыс. двустиший, прозаические произведения «Фихи ма фихи» («В нем то, что в нем», сборник высказываний ар-Руми, обращенных к его ученикам и публике) и «Мактубат» («Письма», состоит из различных документов и писем), «Маснави м'анавие» («Двустишия с глубоким смыслом», книга о любви к Богу и страхе перед Ним) и «Маджалис ас-Саб'а» («Семь собраний», сборник проповедей).

Измерение «Каляма». Джаляледдин ар-Руми был, прежде всего, поэтом, считавшим, что только стихотворная форма способна в какой-то мере передать глубину эмоций мистика, пылающего страстью к своему Создателю. Однако изучение его трудов позволяет понять, что ар-Руми обладал также и глубокими философскими познаниями, широким мировоззрением и умением строить метафизические мыслительные конструкции бытия, соответ-

ствующие всем правилам логики. Это позволяло ему время от времени доказывать свои убеждения путем классического философского доказательства; другое дело, что он всегда был против того, чтобы считать такое доказательство самодостаточным; для него оно было лишь орудием, которое необходимо использовать в *некоторых* положениях и с *определенными* людьми. Сердце и только сердце выступало для него священным инструментом познания Всевышнего – и даже «домом», куда Он может как бы «спуститься» на ночь. Рассмотрим те элементы мировоззрения ар-Руми, которые, так или иначе, соответствуют философскому способу познания, и, тем самым, являются сферой науки «Калям».

Во-первых, он говорил о *сути мира*. Она – духовна и похожа на то, что мы называем словом «душой» или обозначаем понятием «Я». Бесконечные «Я» вещей (в том числе и материальных), происходящие от «Космического «Я» Создателя, составляют Вселенную. Последняя, таким образом, жива (пусть и не так, как живы люди): «Земля и вода, огонь и воздух живы во взгляде божьем, хотя и кажутся нам мертвыми».

Мир создан из ничего, *ex nihilo*, волевым актом Создателя. Для ар-Руми не существует такого понятия, как создание во времени, ибо время само по себе создано и есть категория сознания, созерцающая вещи во внепространственном и вневременном измерении. Вместо классического исламского представления о сотворении мира во времени ар-Руми говорит о вечной эманации бесконечных «Я», что, скорее, соответствует представлениям неоплатонической философии. «Я» при этом обретает статус предвечности: «Я существовал тогда, когда не было ни имен, ни тех вещей, что были названы именами». Однако, в других стихах ар-Руми отказывается от следования принципу эманации, провозглашая, что вещи не «проистекают» от Бога, но, скорее, «возвращаются» к Нему как к Первоисточнику всего сущего. При этом имеет место иерархичное разделение различных «Я» на онтологически более и менее «благородные». Основа любого «Я», как и Вселенная, духовна и ежесекундно созидаема Богом.

Касается ар-Руми *вопроса о Рае*. Человек снизошел из Рая в том смысле, что первоначально находился в состоянии трансцендентного единства с Создателем. При этом падение из Рая не столько связано с Адамом и Евой, сколько есть универсальный космический феномен – все «Я» вещей и существ, оказавшиеся на материальных ступенях бытия, пребывают в состоянии «падения» из Рая как отдаленности от Первоисточка Бытия и именно поэтому стремятся «вернуться» к Нему, достигнув более высоких духовных степеней; в этом смысле все они есть некие «падшие ангелы», мечтающие возвратиться на свою вотчину. Поэтому вещи находятся в состоянии непрерывного изменения или эволюции, направленной «снизу вверх». То есть градация бытия

находится в состоянии постоянного движения в отличие от жестко зафиксированной схемы метафизической иерархии Аристотеля и Плотина. Впервые в истории философии, таким образом, ар-Руми разрабатывает уникальный подход к проблеме эволюции – это не механическая эволюция Дарвина или лишенная какой-либо цели и потому хаотичная «креативная эволюция» Бергсона, но, скорее, эволюция, в которой все вещи посредством планомерного и гармоничного преодоления различных этапов бытия приближаются к цели всех целей – Всевышнему Создателю. Для ар-Руми жизнь зародилась из материи, субстанциональная суть которой духовна. «В течение долгих эпох мое «Я» витало в пространстве как атомы пыли, не обладая какой-либо волей, после чего я попал в измерение материи. Достигнув жизни в растительном царстве, я забыл все о той борьбе, которую вел в предыдущих мирах. Оттуда вступил я в сферу животного бытия, позабыв то, что видел в растительном, чувствуя притяжение к полям, где растения и цветы (особенно в весеннее время), но только инстинктивно и бессознательно; так же дети, сосущие грудь, тянутся к своей матери. Поднимаясь все выше и выше по ступеням животного бытия, «Я» мое стало теперь человеком, которого влечет к Себе Великий Создатель. Я продолжил свое продвижение от одной сферы бытия к другой, развивая мой разум и укрепляя организм. Предо мной появилось возможность подняться еще выше, чем предыдущие вариации разума, ибо даже тот разум, что я использую сейчас, вовсе не является кульминацией интеллектуальной эволюции. Даже этот разум нужно оставить позади, ибо он все еще загрязнен себялюбием и эгоистическими биологическими потребностями. Тысячи других видов разума и сознания появятся по ходу моего дальнейшего восхождения. Это – чудо из чудес!».

Встреча с Божественным Бытием, происходящая для «Я» после того, как оно пройдет все необходимые ступени совершенствования, проходит на «ультраэкзистенциональном» уровне, который невозможно ни понять разумом, ни представить как нечто чувственное.

Это вневременное, духовное бытие. «Ты думаешь, исходя из существования прошлого и будущего; когда ты избавишься от этого состояния духа, проблема будет решена сама собой», – говорит ар-Руми. Категория прошлого и будущего принадлежит человеку и является продуктом его мыслительной деятельности; на самом деле, их не существует вообще: «ты живешь внутри пространства, но твоя суть не имеет ничего общего с пространством; закрой этот магазин, что располагается в пространстве и открой другой магазин, что по ту сторону – сторону, которой принадлежит твой дух. Основание этой Вселенной не имеет ничего общего с пространством; пространство есть *кажущееся* бытие, *принадлежащее нечто такому, что не является по своей сути пространством*». Пространство есть начало разделения вещей и

разворачивание принципа их множественности, в котором изначально единый дух Вселенной проходит стадию «разложения» на мельчайшие и более крупные частицы того, что мы называем «материей». Человеческие «Я» также едины с онтологической точки зрения; иллюзия разности и множественности же возникает исключительно благодаря иллюзорному существованию материи. Точно так же солнце освещает все дома через множество окон и слово «преломляет» свой свет для каждого отдельного окна; тем не менее, суть солнечного света остается одной и неизменной. Или как лампа, освещающая одно большое здание, – ее свет сущностно един, хоть и кажется проистекающим из разных мест внутри комнат дома. Использование примеров и аналогий вслед за философскими высказываниями – одна из характерных черт поэзии ар-Руми; создается впечатление, что мыслитель, приводя то или иное философское высказывание, понимает, что ограниченный материальным пониманием мира и правилами логики человеческий разум не способен осознать нечто «ультрарациональное», и потому прибегает к примерам из материально-чувственного мира, «отражающим» по принципу аналогии высокие истины метафизики. Так, говоря о душах, достигших связи с божественным, он утверждает, что они чувствуют себя подобно волнам единого океана, множественность которых объясняется ветром, поднявшимся над водой. И так, подобно Трансцендентному Бытию, что проявляет Себя во временной протяженности и посредством «кусочков» материи, создавая иллюзию множества разных вещей и событий, человеческий дух, не связанный со временем, создает для себя воображаемые категории временной и пространственной протяженности и разделенности. Человеческое сознание, тем не менее, все же способно «проникнуть» даже в это «ультрарациональное» измерение бытия.

Однако подобный опыт едва ли увеличит познания человека в их обычном смысле; скорее, сокровенное знание получит его сознание, благодаря которому человек получит возможность наслаждаться наблюдением красот метафизических миров и созерцать материальную Вселенную как некую выставку чудесных, удивительных искусств Бога.

Важнейшую роль в метафизической системе ар-Руми играет *любовь*. Любовь как таковая занимает центральное место в Священном Коране, где уже на первой странице мы видим следующие строчки: «Владыка, проявляющий *заботу* за всеми мирами» (1:2), «*Милостивый, Милосердный*» (1:3) и «Король *Судного Дня*» (1:4). То есть забота и милосердие как проявления божественной любви предшествуют божественному закону и справедливости, и, следовательно, онтологически более фундаментальны по отношению к Абсолютной Реальности. Подчинение Богу, следовательно, рассматривается как акт, направленный к Тому, Кто является воплощением Любви. Будучи

Милосердным, Он создает мир из любви к Своим созданиям; будучи Хозяином, Он поддерживает бытие Своих поданных из любви к ним; будучи Милостивым, Он прощает Свои создания из любви к ним. В другом месте Корана говорится, что Всевышний «вменил в Себе обязанность проявлять милость («рахмат»)» (6:54), и что эта милость объемлет все вещи: «Но Моя милость простирается на всех» (7:156). Именно поэтому исламские мыслители так настойчиво говорили о любви, и именно поэтому платоновская концепция Ероса-любви как всеобъемлющей, космической Силы Бога нашла признание в истории исламской философской и суфийской мысли.

Для Руми именно Любовь Бога выступает той загадочной *силой*, что *притягивает тела друг к другу*: «Все атомы Вселенной притягиваются друг к другу, подобно возлюбленным, каждый из них тянется к другому благодаря «магнитному» притяжению любви. Небесные тела притягивают к себе Землю подобно любящим объятиям; именно благодаря этому космическому притяжению Земля остается подвешенной в пространстве как лампа; силы, тянущие ее со всех сторон в сбалансированном виде, не позволяют ей улететь или упасть вниз – так, дворец небес есть дом из магнита, внутри которого без каких-либо веревок висит кусок железа – звезда». То же самое касается всех элементов и атомов, которые движутся навстречу друг другу в эволюционном «порыве» любви к Богу. Именно поэтому вещи находятся в состоянии постоянного изменения и постепенного превращения в разнообразные формы. Источник материи – Бог, цель, к которой она движется, есть также Бог, и именно благодаря этому процессу движения к Богу мы ежечасно лицезрим в вещах все новые и новые проявления Совершенства.

Через все это ар-Руми приходит к понятию вселенской, *универсальной религии*, которая не относится к какой-то определенной прослойке людей или к какой-либо культуре, но является универсальной религией всего Космоса – сверкающих звезд, текущих рек и растущих деревьев. Ее могут принять все те люди, чья интуиция, вера и поступки соответствуют истине Вселенской Любви. Настоящая религия есть не просто слепая вера в нечто, что невозможно познать, но что необходимо принимать; скорее, вера есть некая *реальность*, проживаемая, ощущаемая и воспринимаемая ежесекундно, и которая обладает силой трансформировать самые простые и низкие вещи в самые сложные и высокоорганизованные. Так, мы *видим*, глядя на себя, как безжизненные и ничего не знающие атомы хлеба превращаются, попав в наш организм, в *нас* – упорядоченное проявление жизни и рассудка, тем самым кардинальным образом меняя свою суть и становясь совершенно новыми субстанциями: «если бы не было любви, как возникло бы существование? Как созрел бы хлеб и как утвердился бы он в твоём теле? Хлеб превратился в твоё бытие по какой причине?! По причине любви. А то разве есть у хлеба

возможный путь для превращения в дух? Любовь превращает хлеб мертвых в дух, а душу тленных – в вечность». Таким образом, любовь порождает движение – жизнь; жизнь же становится мощной ассимилирующей силой, которая подчиняет себе абсолютно все.

Итак, Любовь есть главная сила во Вселенной; рассудок и законы лишь второстепенны. Именно Любовь создает вещи для того, чтобы они могли выполнить свою программу самореализации, разум же вступает в дело позднее, лишь созерцая продукт любви, находя в нем законы, сходства и отличия и приходя посредством классификации бытия к пониманию его субстанционального единства на фоне материальной множественности. Этому можно найти много примеров – так, не правила грамматики были созданы изначально, но сам язык; точно так же растут цветы – не по определенному сознательному плану или в соответствии с законами ботаники и эстетики, а, скорее, по закону любви как притяжения к Богу (эстетику мы видим позднее, как результат притяжения к Богу). То есть рациональное мышление лишь следует за божьим творением, но никогда не предваряет его, ибо само по себе не обладает креативной силой. Любовь как созидательная сила всей Вселенной и ее универсальная религия не следует ни за какой философией, догматизмом или идеологией. Как отмечает, ар-Руми, нет никакого противоречия между «вселенской Любовью» и «вселенским Разумом»; скорее, противоречие *кажется* существующим для человеческого интеллекта, который склонен «сужать» себя и принимать часть за целое, идентифицируя тот или иной частичный феномен со всей совокупностью бытия.

Человеческий интеллект («частичный разум» или «а'кль аль-джузи» в терминологии ар-Руми), не имеющий связи со «Вселенским Разумом», не может подняться выше биологического и утилитарного уровня бытия. Кроме этого, язык, служащий «внешним платьем» интеллектуальных процессов, не обладает нужным словарным потенциалом для описания действий того великого интуитивного разума, которым обладает «Вселенская Любовь». Тем не менее, он вовсе не выступает против науки как таковой; как мы знаем, ар-Руми был высокообразованным человеком, владел точными и гуманитарными науками своего времени, увлекался астрономией и проводил много времени в обсерватории недалеко от своей медресе в Конье. Как говорит он сам: «я много учился, познавал науки и знаком с этим трудом». Известны следующие слова поэта: «Печатью Сулеймановых владений является наука, наука есть тело и душа мира».

Именно благодаря любви, что не приемлет отчаяние, что всегда открыта к прощению и снисхождению и не разделяет между различными людьми, во всем видя проявление Имен и Атрибутов Всевышнего Создателя, идеи ар-Руми сумели достичь общечеловеческой, непреходящей ценности. Особенно важен был его призыв любить людей такими, какие они есть:

Приходи, приходи, кем бы ты ни был, все равно приходи,
Даже если ты неверующий, огнепоклонник, идолопоклонник –
все равно приходи!
Наша обитель не есть обитель отчаяния,
Даже если ты сто раз нарушишь свое раскаяние (и вернешься к греху),
все равно приходи...

Благодаря силе любви, что пронизывают всю Вселенную, Мауляна не теряет того, что оказалось утерянным столь многими современными нам людьми – надежды. Именно благодаря надежде, происходящей из божественной любви, мировоззрение ар-Руми позволяет разрешить самые сложные экзистенциальные проблемы современного человека – одиночество, отчужденность, болезненную зависимость от материального благосостояния, смерть. Не анархия или агностицизм, но путь подчинения божественной любви, превалирующей во Вселенной, должен стать решением этих проблем. Все это кратко выражено в единственном слове «Приходи!».

Разбирает ар-Руми и *историю сотворения человека*. Коран говорит, что человек был создан из глины, и что Всевышний вдохнул в него Свой дух. Мыслитель цитирует слова пророка Мухаммада (с.а.с.) о том, что Бог готовил глину для сотворения Адама в течение сорока дней.

Коран также говорит, что для Бога день может равняться сотням тысяч лет; стало быть, слова Пророка могли содержать указание на то, что сотворение Адама (а.с.) заняло огромное количество времени и явилось результатом эволюционного процесса, движимого Богом. Как только физическое тело первого человека достигло совершенства, дух Господа миров проявил Себя в нем и пробудил суть сознательного человеческого «Я». Благодаря самосознанию, «Я» человека поняло, что оно в своей сути предшествует всем феноменам Вселенной. После этого все разнообразные причины, существующие в мире, делаются не причинами, но эффектами, ибо именно «Я» вдыхает бытие в свое собственное материальное обличие и начинает питать иллюзию существования времени, места и казуальности. То есть не тело есть причина «Я», но «Я» есть причина существования тела как инструмента, используемого «Я» для самоактуализации на уровне физического феномена. Говоря покантовски, то, что мы воспринимаем как существующее независимо от нас, существует в этом виде только для нашего рассудка. Бог и суть вещей, таким образом, сокрыты во внутреннем мире, а не во внешнем.

Надо также отметить, что нужно правильно понимать принцип «даур» (ар. «круг»), согласно которому все существа мира, так или иначе произойдя из бытия Бога, совершают по ходу своего пребывания в мире физической реальности некий «оборот» от самой примитивной формы существования

(например, формы одноклеточного животного) до самой сложной формы (человека), и затем возвращаются со смертью человека к Богу. Этот принцип не имеет ничего общего с теорией эволюции, построенной на элементарной случайности. В суфийском «дауре» каждый атом в мире стремится к тому, чтобы стать человеком – высшей формой бытия – и затем со смертью человека добиться единения с Высшим Бытием. Движущей силой всех изменений атома выступает сам Бог, а не природа.

Измерение «Фикха». До встречи с Шамсом из Тебриза ар-Руми относился к Исламу с более традиционной точки зрения, уделяя значительное внимание его системе социально-правовых норм. Именно благодаря Шамсу ар-Руми осознал, что путь Ислама лежит во вселенской любви, а не только в сухом следовании тем или иным законам. Однако, когда он говорит, что «Религия любви отличается от всех других религий» и что «Вера влюбленных есть Бог», ар-Руми отнюдь не подразумевает, как полагают некоторые западные исследователи, что система исламского права «Фикх» не имеет значимой ценности по сравнению с духовным измерением Ислама. «Шариат сродни свече, – говорил ар-Руми, – она распространяет свет и показывает путь. Человек не может достичь определенного места только благодаря тому, что возьмет в руки свечу.

Но точно так же он не сможет начать шествие по пути, ведущему к этому месту, предварительно не взяв в руки свечу. В то время, как вы начинаете свой путь к вожденной цели в свете исламского законодательства («шариат»), продолжать идти по этому пути возможно в рамках суфийского ордена («тариката»). Когда же вы достигаете цели, то познаете Божественную Истину («хакикат»)… Закон-«Шариат» сродни изучению алхимии с помощью книги или учителя. «Тарикат» есть эликсир и процесс обработки меди *в соответствии* с правилами алхимии. Итак, ар-Руми считает, что Шариат подобен источнику света, свече, что освещает перед человеком дорогу. Он говорит, что «человек не может начать шествие по пути без этой свечи». Стало быть, путь, о котором говорит ар-Руми, не может не предусматривать подчинение Шариату. Нахождение же Истины (в данном случае, Любви) есть то, к чему человек приходит, находясь *внутри* Шариата. Как говорил Юнус Эмре, «Шариат и «Тарикат» есть пути для тех, кто достигает желаемого/Истина и знание о сокровенном находятся там, в их глубине»; Ниматуллах Кирмани, исследователь творчества ар-Руми, говорит, что «Религия предусматривает Закон. Жить по религии, не нарушая этот закон, и есть Великий Путь. И если ты можешь сочетать религиозное знание и хорошие поступки вместе с искренностью, то есть поклоняться Всевышнему в соответствии с тем знанием, которое ты приобрел и только ради Него, а не ради какой-либо личной выгоды, тогда ты достигаешь того, что называется Истиной». Тем не менее,

именно благодаря глубокому пониманию истин «Суфизма» ар-Руми смело говорил об универсальной религии любви. По нему, достигнув высокой степени духовного совершенства, не любить окружающих людей – несмотря на все их недостатки – невозможно. Даже на откровенную агрессию других людей надо отвечать добром – ибо духовно совершенные люди есть «высокие ветви», единые и со сферой Божественного Бытия, и с человечеством, как объектом наибольшей любви Бога:

Мы высокая ветвь и полны плодов единения,
Какой бы путник не кинул в нас камень, мы не противимся.

Измерение «Суфизма». Ар-Руми достиг невероятных высот в практике «Суфизма». Он был настоящим аскетом («захид»), полностью посвятившим себя Богу. Как пишет Фетхуллах Гюлен, «зухд» есть нежелание мирских благ и наслаждений, умение проводить жизнь, словно непрерывно находясь в посте, и способность сдерживать в себе животные желания. Как отмечает Сипах Салар, «Руми посвящал себя Богу на протяжении всей жизни. Я никогда не видел, чтобы он положил свою голову на подушку и спокойно лежал на кровати. На самом деле, Сам Бог приводил в движение тело этого святого, на которое сам ар-Руми не обращал никакого внимания... Как можно описать его бессонницу и беспокойство?

Однажды в одну из ночей, во время церемонии «вращающихся дервишей», сон одолел всех присутствующих, и ар-Руми облокотился на стену. Он положил свою благословенную голову на колени. Шейх Мухаммад Хадим принес большое одеяло и, опустив его на плечи Мауляны, укрыл его. Когда все окончательно заснули, его святость поднялась на ноги и стала совершать молитву. Затем он стал расхаживать взад и вперед. Он никогда не отдыхал и не останавливался». Когда он впервые встретился с Шамсом, они уединились на полгода, оставаясь вдалеке от всех человеческих желаний, включая еду и питье. Когда они все же ели, они всегда выбирали один и тот же вид еды. Ар-Руми никогда не ел более десяти кусочков еды, говоря, что «внутри него дракон, что не выносит еды». Другой раз он сказал: «Птенец твоего духа не может пробиться сквозь скорлупу из-за чрезмерной еды и болезни, которая происходит по причине излишества».

После встречи с Шамсом, сочиняя стихи, ар-Руми стал впадать в особое экстатическое состояние, при котором он совершал танец «Сама». При совершении танца ему нравилось слушать мелодию флейты – «нея». Ар-Руми так описывает свои ощущения: «Вращение в танце есть дело духа, который не может оставаться в одном месте. Не сиди просто так, лениво и ничего не делая, прыгай! Есть ли какая-нибудь причина ждать? Не сиди здесь в задум-

чивости; если ты *человек*, тогда ступай туда, где твоя любовь»; «Вращение есть комфорт, ощущаемый теми людьми, чей дух жив. Только тот, кто способен быть духом своего духа, может это понять»; «О, любящий Бога! Когда ты начинаешь кружиться, ты бросаешь оба мира. Крыша Седьмых Небес располагается на значительной высоте. Но лестница вращающегося человека достигает ее и поднимается даже выше».

Некоторые исследователи весьма ошибочно полагают, что ар-Руми был сторонником *пантеизма*. В действительности, нельзя путать понятия «ху-луть» («инкарнация») и «и'ттихад» («объединение»). Первое есть вера в то, что Божественное Бытие может оказаться *внутри* материальных предметов, в частности, внутри человека, второе же – такое ощущение близости с Трансцендентным, никак не зависимым от материи Богом, при котором собственное «Я» человека перестает существовать в свете осознания ярчайшего и всеобъемлющего существования «Я» божественного. То есть по Исламу человек не может «стать «Им», но посредством борьбы и духовного самосовершенствования может достичь состояния, при котором *избавится от «удаленности» от Него*. Как говорит Худавендигяр (еще один из титулов Руми, означающий «подарок Бога»): «Я не знаю, каким образом я утратил свое существование; может, это произошло благодаря вину божественной любви? Где я теперь из-за этой прелести небытия? Я достиг такого состояния, что уже не могу оставаться в этом мире. Теперь я не смогу найти комфорт у кого-либо, кроме Единственного Возлюбленного, Который никак не связан с местом. Ты говоришь мне: «Почему те не приходишь в себя? Но покажи мне сначала меня самого, объясни, кто я таков, и я приду в себя. Ты, о, Господи, есть тот самый свет, что призывал Мусу (а.с.): «Я есмь Бог! Я есмь Бог!»».

В другом стихе он говорит следующим образом: «Мы живы благодаря свету Бога, что поддерживает наше существование. Мы и близки к Нему, и знакомы с Ним, и, одновременно, очень далеки от Него, и не знаем Его. Если бы мы могли показать свое истинное лицо, то даже луна, сравнив себя с ним, пожалела бы о том, что смотрит и показывает себя рядом с ним (так велика оказалась бы красота человеческого духа). Если бы мы смогли развернуть наши крылья, мы бы обожгли крылья самого Солнца. Наше тело, наше физическое бытие, кажущееся нам человеком, есть по сути завеса, скрывающая Истинное Бытие. В действительности, мы есть Кибла всех тех, кто совершают земные поклоны в молитвах. Не смотри на Адама, созданного из глины, но, скорее, смотри на тот дух, что вдохнул в него Бог, и будь очарован этим. Сатана посмотрел лишь на внешний облик Адама, а не на то, что было внутри, и потому посчитал, что мы отделены от Создателя».

После того, как ар-Руми познал тайники своей души, он стал замечать в других то, что он обнаружил внутри себя. Любовь к Богу, таким образом,

привела его к любви к другим людям. В одном из стихов ар-Руми показывает, что его любовь к Шамсу была ничем иным, как выражением любви к высокой истине человечества: «Тебризский Шамс есть только предлог. Мы нечто единое, красота чего восхвалена, мы нечто единое, достоинство чего возвышено». Бог «внутри» людей совершенно един и есть человеческая суть их всех; поэтому, если люди приложат усилия обнаружить внутри себя скрытое божественное «Я», они переполнятся к друг другу любовью: «Приди, чтобы мы могли поговорить друг с другом посредством духа, поговорить по особому, не используя глаз и ушей. Давай будем смеяться, не используя губы и зубы – совсем так, как это делает роза в саду. Давай будем говорить, не используя губы и рот – совсем так, как это делает мысль. Давай будем говорить о тайне этого мира так, чтобы наши рты были совершенно закрыты – говорить на уровне «аль-А'кль аль-‘Аууаль» («Первого Ума»), осозная, что значит существование Бога. Никто не разговаривает сам с собой громким голосом. Раз уж все мы едины, давайте будем звать друг друга из наших сердец, не используя рот или губы. Можешь ли ты сказать своей руке: «Держи!». Твоя ли эта рука? Раз уж наши руки едины, давай поговорим об этом. Руки и ноги очень хорошо знают состояние сердца. Давай оставим слова, что произносятся нашими языками, и давай будем говорить сердцами».

Все это сделало необходимым любовь ар-Руми к пророку Мухаммаду (с.а.с.), показавшему человечеству пути веры в Бога и разбившего идолы безбожья, эгоизма и жестокости.

Неправы те исследователи, которые считают, что ар-Руми разработал собственный пути познания Бога, в корне отличный от традиционного понимания Ислама. Ар-Руми сердцем и душой был привязан к Посланнику Аллаха (с.а.с.), тщательно исполнял все «фарзы» и «сунны», предписанные Пророком для всех членов его «уммы» и скромно считал себя лишь «землей того места, на которое ступила нога Посланника (с.а.с.)»: «Я слуга Корана столько, сколько живу. И я земля, на которую ступила благословенная нога Мухаммада».

Интересно отметить, что ар-Руми относился весьма отрицательно к *суфийским орденам* своего времени, считая, что подлинных суфиев, способных объединить как знание «Фикха», так и мастерство в «Суфизме», очень мало. Более того, иногда суфийские лоджии становятся местом праздной лености и совершения грехов: «Эти ученики суфийских келий отказались от сотен важных наук, незрелы, потеряли достоинство, этику и человечность. Они погрузили себя в обман, двуличие, ложь, показуху и хвастовство. Вот каково их состояние. Любые виды грехов они считают позволительными для себя и ни видят причины, по которой им следует воздерживаться от них. Эти дурные поступки, что более не считаются у них грехами, получили широкое распространение – так, словно кто-то издал разрешение совершать грехи.

Где же дорога нашего Пророка (с.а.с.) и его сподвижников (р.а.а.)? Где четки? Где нравственность, присущая «'аулия» («приближенным к Богу людям»)?».

Однако главной причиной, по которой ар-Руми выступал против создания «тарикатов», был его страх, что они могут нарушить единство верующих и тем самым свести их с пути следования Шариату, принесенному Мухаммадом (с.а.с.), говоря о духе своего самого известного сборника стихов, что «наш «Маснауи» есть магазин, где продается единство (мусульманской общины – прим. авт.)».

Важным суфийским измерением мировоззрения ар-Руми была его направленность на самокритику. Человек склонен к соблазну и легко следует за своими страстями, хотя и обладает божественным началом, возвышающем его ввысь и отличающим от всех других созданий Бога: «Ты зря проклинаешь Сатану, ибо не видишь в самом себе то заблужденье». По ар-Руми, если человек не сможет устоять против сатанинских соблазнов, то в этом виноват не Сатана, а сам человек, ибо именно последний обладает божественным духом и способен «воссоединиться» с Богом. Более того, именно человеку, а не Сатане, Бог определил священную миссию Богопознания.

Одновременно самокритика есть естественный итог веры в единство бытия, т.е. онтологическую божественность всего сотворенного, в том числе и всего того, что причиняет неудобства человеку, т.е. суфию, дабы достичь духовных высот, необходимо смирение – крайняя степень проявления терпения по отношению ко всем испытаниям жизни и вера в то, что последние есть лишь искупление грехов, к которым человек всегда склонен:

Ищи вину в себе, ведь ты сам сеятель,
Смирись с воздаянием и справедливостью истины.
Не обвиняй воздаяние справедливости,
Обвиняй собственные страсти и вожделения.

Очень часто, говоря о духовных качествах человека, ар-Руми использует стиль иносказания, поучительной истории, гротеска. Так, в притче «О Льве, Волке, Лисе и дележе добычи» мыслитель рисует картину борьбы двух начал человеческой души – божественного, что приписывает обладанием какой-либо вещью лишь Богу, надеясь на Его милость, и животного, что стремится приписать себе какую-то часть божественных владений, рано или поздно теряя даже все то, чем уже располагала. Лев «велит совершить справедливый дележ, но, видя несправедливость Волка, тут же расправляется с ним. Распознав содержание справедливости, подразумеваемое Львом, Лиса делит добычу по-иному, за что получает вознаграждение и дружбу... В данной притче Волк – олицетворение того, кто не уничтожил в себе собственные

страсти. Он делит добычу с учетом запросов собственной плоти, идя на поводу у страсти. На что не соглашается Лев, ибо, по справедливости, вся добыча должна принадлежать ему, иначе нет его расположения к Волку. То есть «путник» (т.е. суфий – прим. авт.) должен уничтожить в себе двойственность, определяя собственную долю. Если всецело принадлежишь Богу всеми делами и помыслами, то становишься достойным его расположения. Следует расплата «Волку» за несообразительность – его раздирает «Лев». Смышленный суфий, т.е. «Лиса» учится на примере волка и, понимая то, что в дружбе со Львом следует «забывать» себя, отдает добычу «Льву». За это «Лев» отдает все «Лисе» и обещает ей свое расположение и покровительство, хвалит и называет ее не «Лисой», а самим «Львом»!

Место в истории. Ар-Руми не верил в то, что язык философии может донести до людей смысл божественного замысла Вселенной и сокровенные тайны суфийского гнозиса; тем не менее, наряду с его опытом познания «ультрасенсорного» и «ультрарационального», которым он пытается поделиться с читателями путем поэтических форм, сравнений, притч и сказаний, ар-Руми неотступно логичен и последователен, а его метафизическая картина Вселенной цельна и крайне глубока по смыслу. Благодаря поэтическому чувству он в какой-то мере преодолел границы языка и философии, взойдя на некий более высокий и универсальный уровень; посредством же своих глубоких знаний и способности размышлять о сути бытия он обрел некую трансцендентность и по отношению к традиционной поэзии. Уникальный синтез разума и чувств, интеллекта и нескрываемой любви ко всему существу сделали поэзию ар-Руми невероятно широкой и глубокой – настолько, чтобы в поэтической форме суметь предвосхитить идеи столь многих европейских философов – и Канта с его субъективностью времени, пространства и причинности, и Бергсона с его критикой разума, и Ницше с его поиском «сверхчеловека», познавшего истинный смысл бытия. Механическая инерция Ньютона,двигающая движением небесных тел, лишается какого-либо основания в свете идеи Руми о находящихся в состоянии непрерывной трансформации и едва ли не бесконечных монадах-атомах Демокрита, из которых состоит бытие и каждую из которых ар-Руми воспринимает как некие «Я» (или «Эго»). Трансформация движется от Бога к Богу и наиболее яркой своей манифестации достигает в лице человека. Мистицизм поэта не имеет ничего общего с пассивностью или отшельничеством, ибо человек для него есть носитель свободной воли как инструмента собственной человечности и орудия самоидентификации с Божественной Вселенской Волей Бога. Любовь стала для ар-Руми «вселенской религией» и сутью Ислама, ибо только любовь выступает причиной всех изменений, что мы видим во Вселенной и называем «жизнью». В отличие от столь многих восточных философий, считающих

жизнь нечто иллюзорным, ар-Руми объявляет ее совокупностью уровней Божественного Бытия, целями которых является достижение все более и более высоких онтологических состояний; именно смерть объявляется иллюзорной и не достойной внимания. Жизнь есть движение; потому человек должен непрестанно бороться, дабы добиться духовного совершенства: «Человеческие «Я» имели возможность созерцать становление одной Вселенной за другой, но можешь ли ты сказать, какая из них отражает твою собственную суть? Это не значит, что семь небес находятся под Эмпириями нашего духа, но это значит, что наш полет выше, чем эти Эмпирии. Ни небеса, ни Божественные Эмпирии не могут быть той целью, к которой мы движемся. Да, мы должны вознестись к прекрасному розовому саду единства – единства с Божественным».

Благодаря нравственному и духовному саморазвитию, человек может прийти к актуализации внутри себя божественного духа, и тогда он обретет возможность не только подниматься на трансцендентные высоты созерцания божественных эпифаний, но и сможет «заряжать» этим духом других: «Они говорят, что медь может стать золотом посредством алхимии... А ведь и медь нашей жизни способна превратиться в нечто иное – и не просто в золото, но стать *самой алхимией*, что способна превращать в духовное все, до чего она дотрагивается».

Жизнь движется в последовательности самоутверждений «Я» (что и есть жизнь) и самоотрицаний «Я» (что есть *смерть*). Без самоотрицания невозможно самоутверждение. Любое бытийственное положение, достигаемое монадой, должно быть в итоге ею отвергнуто, чтобы по лестнице «своих мертвых «Я» она могла подняться на более высокую ступеньку. По Руми, с самого начала жизнь поставила перед человеком лестницу, по которой он – ступенька за ступенькой – должен забраться на позицию трансцендентного единения с Божественным Бытием.

Источники и литература:

1. Так, М. Sharif передает, что знаменитый Фахреддин ар-Рази (умер в 1210 г.) изрядно недолюбливал Баха ад-Дина за то, что последний обвинял его в излишней приверженности методам логического мышления. Баха ад-Дин пользовался своим высоким авторитетом и зачастую критиковал метод ар-Рази прямо в присутствии шаха. Отголоски горячих споров о приоритете разума над сердцем в процессе гностического созерцания Бога были слышны затем и в поэзии ар-Руми: «Если бы одна диалектика могла раскрыть секреты духа, тогда ар-Рази обязательно бы их достиг. Однако нога диалектика деревянная; деревянная же нога есть самая шаткая среди всех ног» (М. Sharif, p. 822).

2. По другой версии, Баха ад-Дин покинул Балх со своей семьей по причине надвигающегося на город татаро-монгольского нашествия (М. Sharif, p. 822).

3. Shefik Can. Fundamentals of Rumi's thought: a Mevlevi Sufi Perspective. – New-Jersey: The Light, 2005, p. xiv, p. 302.

4. М. Sharif, p. 823.

5. M. Sharif, p. 824.
6. M. Sharif, p. 827.
7. M. Sharif, p. 829.
8. M. Sharif, p. 830.
9. M. Sharif, p. 831.
10. M. Sharif, p. 833.
11. Джавелидзе Э. У истоков турецкой литературы. Джелальеддин Руми. – Тбилиси: Мецниереба, 1985. – С. 188.
12. Джаляледдин ар-Руми. Фихи ма фихи. – Тегеран, 1330 (по мус. к.). – С. 74.
13. Махмаджонова М. Философия Джалолуддина Руми. – Душанбе: Дониш, 2007. – С. 155.
14. Yaran C.S. Mevlana ve Evrensel Çağrısı Gel! / www.yeniumit.com.tr/konular/detay/mevlana-ve-evrensel-cagrisi-gel-#.UWOgqbvUo70
15. Shefik Can. Fundamentals of Rumi's thought: a Mevlevi Sufi Perspective. – New-Jercey: The Light, 2005, p. 295.
16. Shefik Can. Fundamentals of Rumi's thought: a Mevlevi Sufi Perspective. – New-Jercey: The Light, 2005, p. 296.
17. Махмаджонова М. Философия Джалолуддина Руми. – Душанбе: Дониш, 2007. – С. 260.
18. Гюлен Ф. Аскетизм www.ru.mfethullahgulen.com/content/view/2282/5/
19. До сегодняшнего дня имя ар-Руми ассоциируется с орденом «Мевлеви», т.н. «орденом вращающихся дервишей». Танец с вращением вокруг собственной оси, исполняемый иногда целой группой дервишей, привлекает значительное внимание местных жителей и иностранцев. Для того, чтобы стать «вращающимся дервишем», человеку надлежит пройти целый ряд испытаний, закаляющих его дух. Во-первых, он должен в течение 40 дней ухаживать за животными. После этого он должен чистить пол в жилищах бедных дервишей. Затем он должен также в течение 40 дней носить воду, дрова и выполнять другую домашнюю работу. Только так начинающий мистик может избавиться от любви к славе и почету среди других людей.
Однако ар-Руми не является основателем ордена; в действительности его основателями являются Хусам ад-Дин Челеби и сын ар-Руми Султан Валяд. Что касается истории удивительного танца, то она восходит к самому ар-Руми. Как-то раз ар-Руми проходил мимо ювелирного магазина, принадлежащего его другу. Находившиеся внутри него ювелиры ритмично выковывали золото небольшими молоточками. Когда суфий услышал этот звук, он поднял голову к небу и, ошеломленный музыкой молоточков, в которой он услышал слово «Аллах», стал кружиться в состоянии экстаза. Так появился знаменитый танец «вращающихся дервишей» – «Сама», представляющий собой вращательные и ритмичные движение вокруг своей оси, когда рука танцора находится на груди (символ связи с Богом), а другая отведена в сторону (символ передачи гнозиса и божественной любви людям) (Mehmet Sheker, Rumi and the Sema/www.fountainmagazine.com/article.php?ARTICLEID=380)
20. Shefik Can, p. 122.
21. p. 124. Ар-Руми не мог понять, каким образом человек, влюбленный в Бога, может спокойно спать и расставаться, таким образом, с Возлюбленным. «Стоит настать сумеркам, как любовь влюбленных делается сильнее» – говорил суфий. - «Каждый день и каждую ночь я прилагаю усилия освободиться от оков любви, что сделали меня своим пленником. Когда я начинаю думать о Возлюбленном, то оказываюсь в крови. В действительности, о, Возлюбленный мой, должно спросить у гномов; они знают, как я горел всю ночь. Каждый отправился спать. Но я – тот, кто отдал Тебе свое сердце – не умею спать, как они. На протяжении

ночи глаза мои смотрят на небо и считают звезды. Любовь к Богу стала причиной моей бессонницы, такой сильной, что теперь она уже вряд ли пройдет» (F. Gulen. Jalaladdin al-Rumi // www.fountainmagazine.com/article.php?ARTICLEID=374).

22. В одном из стихов ар-Руми так описывает свое отношение к духовой музыке: «Мудрецы говорят: «Мы заимствовали эти прекрасные звуки и мелодии у вращательного движения небесных сфер.

Эти приятные звуки, что люди производят своими музыкальными инструментами или голосами, также заимствованы у небесного вращения. Все мы были частями Адама (а.с.). Мы слышали эти мелодии, когда мы были на Небесах. И, несмотря на то, что мы оказались в клетке тела, сделанного из земли и воды и одетого в глину (что заставило нас усомниться в нашем духе и сбило нас с прямого пути), мы все еще помним некоторые из тех мелодий. Именно поэтому музыка и вращательные движения есть питание для тех, кто влюблен в Бога. Во время вращения в сердце устанавливается мир, связь с Богом и надежда найти Возлюбленного. Когда мы слышим эти прекрасные звуки, сила воображения наших сердец усиливается, и мы видим, как из простого дыхания получают захватывающие картины» (Мевляна Джалаледдин ар-Руми. Маснауи (пер. Олгун Тахир Мевлеви). – Стамбул: Ахмед Саид Матбаасы, 1967, Т. 1, № 733).

23. Джалаледдин ар-Руми. Диван-и Кабир / пер. Бедиуззамана Фурузанфара. – Тегеран: Данишгях-и Техран., 1957, Т. 1, № 338.

24. Джалаледдин ар-Руми. Диван-и Кабир» (пер. Бедиуззамана Фурузанфара). – Тегеран: Данишгях-и Техран, 1957, Т. 3, № 1576.

25. Shefik Can, p. 161.

26. Мевляна Джалаледдин ар-Руми. Маснауи. – Стамбул: Ахмед Саид Матбаасы, Т. 6, № 2063-2067.

27. Shefik Can, p. 301.

28. Зиёев Х. Суфийский орден мавлавия. – Душанбе, 2007. – С. 132.

29. Махмаджонова М. Философия Джалолуддина Руми. – Душанбе: Дониш, 2007. – С. 168.

30. Джалаледдин ар-Руми. Маснави-и м'анави. – Кабул, 1362 (по мус. кал.). – С. 357-358.

31. Махмаджонова М. – С. 220.

32. M. Sharif, p. 835.

33. M. Sharif, p. 836.



5.2.7 ФИЛОСОФИЯ КАЗАХСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XIX-XX ВВ.

(Ш. Валиханов, Ы. Алтынсарин, А. Кунанбаев)

Не человек сам по себе, не его деятельность, а система общественных отношений – исходный пункт построения социальной теории. Предметная деятельность есть та сила, которая поднимает человека над природой, она осуществляется в рамках отношений, которые выражают и воплощают её общественный характер и закрепляют выделение человека из природы как социального существа. Отношение человека к природе существует только внутри и посредством этих отношений. В этом кроется исходный момент научной теории общественного развития и научной методологии социального познания.

Социальные отношения, воспроизводимые в деятельности людей, могут быть разными в зависимости от материальных условий труда, производительных сил. Но само это воспроизводство, сами эти связи есть общая закономерность всей истории. Это открытие позволило сразу решить ряд проблем, заведших в тупик прежнюю философию, отбросить идеализм в трактовке истории, преодолеть натуралистический редукционизм старого материализма, сохранив и реализовав идею объективной детерминированности сознания и деятельности человека, причём сделать это на новой, более высокой основе, выявив собственную диалектику исторического процесса, специфических закономерностей его развития.

Общественные отношения становятся содержанием мышления и обнаруживаются в познании как объективные закономерности.

Они отражаются в определённом понятийном аппарате и приобретают тем самым значение логики человеческого мышления, логики познавательного субъект-объектного отношения. Характер и уровень этого отношения исторически обуславливаются уровнем развития субъекта, степенью осознания личностью своего места в обществе.

В традиционном обществе ещё нет полного отделения субъекта от объекта. Социальный объект берётся в знании в нерасчленённой форме: мораль и политика не отделяются друг от друга, нравственные принципы отражаются в единстве с политическими и теоретическими конструкциями действительности. Основанием для анализа общественных отношений у Аристотеля выступал принцип добродетели, который имел вначале технологическое значение, а затем приобрел нравственную форму. Традиции нерасчленённого объекта в социальном знании вытекают из мифологии, которая явилась первой формой социального знания, развивалась на уровне непосредственного художественного отражения действительности.

Расчленение объекта социального познания в новое время оставалось на протяжении длительного исторического периода формальным, поскольку общие концептуальные установки познания общественных явлений базировались на идеалистических предпосылках. Для обнаружения истины не следует стремиться к «освобождению» от общественной заинтересованности, а необходимо присоединиться к защите целей и интересов такого класса, который заинтересован в познании объективных законов действительности и использовании истинных знаний в социальной деятельности.

Специфика идей просвещения вообще и казахского просвещения, в частности, заключается в том, что они содержат в себе эти особенности, а также обрастают дополнительными атрибутивными характеристиками: многосторонней реальностью, которая отражается многообразной истиной с приближением к собственной конкретности.

В результате присоединения Казахстана к России в развитии производительных сил и просвещения Степи произошли заметные сдвиги. У народов региона появилась реальная необходимость осознать эту историческую перемену. Эта необходимость, возникшая во второй половине XIX в., играла ведущую роль в развитии общественного сознания в виде просветительско-демократической мысли.

В понимании казахской просветительско-демократической мысли необходимо учесть ряд методологических и теоретических положений, которые помогут по-новому осветить её специфику и особенности развития. Прежде всего, рассматриваемая идеология просвещения является настоящей исторической правдой. Присоединение к России, широкое знакомство с её культурой и вхождение благодаря этому в развитый мир Европы, хотя и считалось подневольным, всё-таки позволило казахскому просвещению не обособиться от мирового процесса, а, наоборот, развиваться параллельно в результате благотворного влияния общероссийского движения второй половины XIX – начала XX в.

Особенность идеологии просвещения заключалась в гражданственности, независимости и стремлении к свободе до образования государственности, которые сохранились в идеях М. Дулатова («Проснись казах»), М. Жумабаева («Небо», «Кто я?», «Пойду быстрее» и т.д.), А. Байтурсынова («Мечта казаха», «В здоровом теле – здоровый дух», «Об изучении казахского языка»), а также А. Букейханова, Ш. Кудайбердиева, М. Шокая, Ж. Аймаутова и др.

Казахская интеллигенция призывала народ к знаниям, их вклад в дело просвещения был неocenим. Казахские просветители прошли все трудности и сложности эволюционного пути. Их борьба была направлена против реакционной политики.

Во второй половине XIX – первой половине XX в. борьба просвещенцев-демократов была направлена против исламской феодально-клерикальной

идеологии и разных религиозных мистических направлений. Кроме того, имелись различные учения: возникшие в середине XIX в. – традиционно-консервативно-шаманистические направления, в конце XIX в. – религиозно-реформаторский джадидизм. Народам России были присущи панисламизм и пантюркизм. Значение новых духовных преобразований трудно переоценить, так как они определяются в контексте реальной идейной борьбы.

В становлении и формировании казахской просветительской мысли 40-60-х годов XIX в. большую роль сыграли русский революционный демократизм и русское просвещение. Идеалы русских демократов-просветителей пришлись по душе казахским просветителям.

Ш. Валиханов, Абай, Ы. Алтынсарин были хорошо знакомы с трудами Н.Г. Чернышевского, Н. Добролюбова, А.И. Герцена, В.Г. Белинского. Но в сложившейся исторической ситуации, когда народные массы находились в двойной социально-национальной зависимости и общерегиональном отставании, они придерживались позиции типового просвещения, хотя и руководствовались революционным демократизмом, беря его за идейную основу. В отличие от русских демократов-революционеров, которые опирались в своей борьбе на одно многочисленное народное сословие, в частности крестьянство, казахские демократы говорили от имени всего народа, не разделяя его на классы и сословия. Этим они повторяли идеи демократов Европы XVIII в. С одной стороны, это определяет зрелость сложившихся общественных взаимоотношений данного региона в данное время, а с другой – специфическая ситуация (общее отставание в развитии, повсеместная безграмотность, колониальная зависимость) придаёт идее общенародного прогресса ещё большую актуальность и общественную значимость.

Хотя казахские демократы и мыслители придерживались просветительских позиций, для достижения своих целей в построении справедливого общества не исключали и вооружённого переворота. Но в основе их борьбы всё-таки лежит мирный путь реформирования, стремление «справедливыми» и «чистыми» знаниями, путем научных открытий разбудить народные массы, дать возможность осознать им прошлое, настоящее и будущее. В этом чувствуется влияние великой восточной философии, проповедующей гармонию ума и сердца, позволяющей придерживаться «золотой середины», а не бросаться из крайности в крайность в поисках жестоких путей борьбы, что являлось основной идеей русских демократов, живших в другой общественной формации и другой общественной среде.

Сложившееся представление о том, что «застой», «беспочвенность», «отставание» – неизменные атрибуты восточной культуры, необъективно, противоречит исторической правде. Оно породило признание только западного феномена, принципиально отличающегося от восточного, и такие явления,

как «застой», «беспочвенность», «отставание», метафизически абсолютизировались, считались имманентными только Востоку. Однако «застой» и «разложение» присущи культуре каждого народа и периодически прослеживаются в общей диалектике исторического развития человечества. Являясь ступенью к следующему шагу развития, они стимулировали «процветание и возрождение».

Что касается исторического прошлого казахского народа, то результаты исследований зарубежных и отечественных учёных-востоковедов о том, что культурное развитие этого и среднеазиатского региона с XI в. до н.э. по XII в. н.э. превосходило культурный уровень Востока и Запада. И лишь в XVII в., после нашествия Чингизхана, прослеживается процесс замедления, а с XVIII в. – полного отставания в развитии. Ближняя и Средняя Азия на протяжении средних и древних веков считались «центральной зоной» всемирного культурно-исторического процесса, которая связывала Запад с Востоком культурно, экономически и политически. Значит, рассматриваемый регион не является «периферией» всемирной цивилизации, а наоборот, до XV в. развивался в тесной связи с культурными традициями Запада и Востока, в частности Ирана, Индии, Сирии, Византии, Греции.

Поэтому, говоря о «застое» казахской культуры, следует учитывать лишь отрезок времени, начиная с XV в. и кончая второй половиной XIX в., а не обобщать это явление на всю историю казахского народа. Если не затрагивать коренные вопросы социально-экономической несправедливости, то присоединение к России открыло путь народам этого региона к общественному прогрессу и всеобщему развитию.

Взгляды казахских демократов-просветителей формировались не вследствие распада феодально-крепостного строя, как это было во Франции и в России, а во время стойких патриархально-феодальных взаимоотношений. И в связи с этим их взгляды на развитие общественного прогресса сложились на основе межнациональной солидарности и дружбы, на основе передового опыта развития восточной, западной и русской культур.

Основатель казахского просвещения Ш. Валиханов (1835-1865) – выдающийся представитель национальной демократической культуры, учёный-энциклопедист, востоковед, путешественник, публицист и общественный деятель.

Он имел глубокие познания в европейской и восточной культуре и оставил после себя большое творческое наследие, несмотря на короткую жизнь.

Следует отметить, что в становлении Ш. Валиханова как гражданина, учёного и мыслителя немалую роль сыграли деятели науки и культуры России. Изучая труды В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, А.И. Герцена, Н. Добролюбова, он глубоко разделял их взгляды и идеи.

Творчество Ш. Валиханова можно разделить на два этапа: первый – становление (1855-1859), до поездки в Петербург, второй – зрелость и совершенство (1859-1865). Последний – интересный и содержательный этап, он берёт начало в Петербурге и охватывает промежуток жизни учёного на родине после возвращения.

Выпускник Омского кадетского корпуса, Ш. Валиханов как учёный-просветитель и демократ оставил за свою недолгую 30-летнюю жизнь гениальные труды по этнографии, истории, культуре Казахстана и Средней Азии. Хотя отдельных трудов, посвящённых философским проблемам у учёного нет, философский взгляд на отдельные предметы прослеживается почти во всех его произведениях – «Тенгри», «О мусульманстве в степи», «Следы шаманства у киргизов». В первую очередь, он признавал как неопровержимую истину то, что внешний мир существует вне человеческого сознания. Объясняя причину существования стойкого шаманизма у казахов, он считал, что внешний мир – солнце, луна, звезды и земля – является началом начал, святыней святынь. И вместе с тем во всех исследованиях учёного можно заметить признание неслучайной закономерности явлений. Например, в статье «Тенгри» он замечает, что казахи, являясь традиционными скотоводами, не сомневались в святости домашних животных, преклонялись перед ними и обожествляли их. Значит, он полностью признавал объективную закономерность существования внешнего мира вне человеческого сознания. Если современная философия считает взаимоотношения человека и окружающей среды значительной проблемой философии, то о значимости этой проблемы Ш. Валиханов говорил еще в XIX в.

Ш. Валиханов в работе «Следы шаманства у киргизов» называл «таинства» жизни и смерти человека и природы неизученным предметом, который следует познать и открыть. Учёный предполагал, что шаманизм возник в результате поиска человеком ответов на загадки и тайны окружающего мира, проблемы смерти и жизни, взаимосвязи человека с природой. Из этого следует, что Ш. Валиханов придавал огромное значение проблеме появления на свет и ухода из жизни человека.

По его мнению, одной из главных причин возникновения шаманизма является огромная любовь человека к природе. Она пробуждала в людях чувство родства и желание познать тайны мироздания.

Немалое значение придавал Ш. Валиханов и религиозному толкованию ислама, особо говорил он о вреде, наносимом степному народу бухарскими и татарскими толкователями ислама, которые не несли ничего, кроме мёртвой схоластики, притупляющей ум и сознание. Связывая прогресс с улучшением материального благосостояния народа, учёный обнаружил, что его взгляды на общество построены на верной философской основе. Наряду с

этим он подчёркивал, что разделение общества на группы и сословия не способствует благосостоянию всего народа.

Пристального внимания заслуживают его демократические взгляды. Его труд «Записки о судебной реформе» указывает на несостоятельность царского правосудия. По его мнению, чтобы вершить суд, человек должен быть «справедливым» и «красноречивым», и его должен избрать народ. Незнание царским судом обычаев и традиций местного населения приводит к равнодушию и чванству судей, порождая взяточничество и несправедливость. Для правильного развития общества необходимо, чтобы народ умел управлять собою сам, умел защитить себя, имел собственный суд. Чтобы предполагаемая форма могла вжиться в общественный процесс, необходима её состоятельность, не противоречащая материальному спросу народа и отвечающая его национальному характеру.

По мнению учёного, реформа, основанная на беспочвенной теории или взятая из опыта другой общественной формации, приносит народу немало зла. Однако народы не должны существовать обособленно. Наоборот, познание и освоение европейской и общечеловеческой культуры – жизненная необходимость. Конечно, чтобы освоить европейскую культуру, казахам было необходимо просвещение. В этом большая роль отводится русской культуре, и поэтому во многих трудах он советует построить русские школы. Не ускользнула от его внимания и проблема здравоохранения. Вначале он верил, что поднятые им проблемы царское правительство в состоянии разрешить, надеялся на российский метод просвещения.

Закончивший русское учебное заведение, освоивший европейскую культуру, Ш. Валиханов был неразрывен со своим народом, защищал его интересы. Г.Н. Потанин писал, что влюблённый в Европу Шокан принесет своему народу немало пользы, так как крепкая привязанность молодого учёного к своему народу не помешала ему воспитать в себе и европейский дух.

Со временем учёный начинает терять надежду на разрешение поднятых проблем. После участия в походе генерала Черняева он уходит в отставку, выражая этим свое несогласие с захватнической политикой Российского государства. Н.М. Ядринский вспоминает, что «ни вкус цивилизации, ни образование, которое получил туземец, не остановили его желания уйти в народ, так как вера в справедливый исход дела уже погасла».

Неоднократно со своими проектами и предложениями Ш. Валиханов обращался в соответствующие органы, так как верил в административный путь общественных реформ.

Н.Г. Чернышевский в работе «Антропологический принцип в философии» соглашается с некоторыми европейскими идеями, в частности, он разделял идеи Ст. Милля. С его работами был знаком и Ш. Валиханов. Развивая мысль

Н.Г. Чернышевского, учёный говорит о необходимости учёта претворяемой реформой национальной, основной, психологической, традиционной особенностей каждой социальной прослойки.

В отличие от революционных демократов, которые не исключали важности реформ, но основной считали революционную борьбу, Ш. Валиханов придерживался типового просвещения, считал реформы основой духовного и материального благосостояния народа. По его мнению, первым условием для общественного прогресса являлся подъём просвещения и науки, за которыми следует и проведение реформ. Подчёркивая идею «справедливого правителя», причину социального несчастья он искал во всеобщей безграмотности; говоря о зависимости культурного уровня от экономики, он всё-таки придерживался позиции просвещения. В первую очередь, по его мнению, необходимо устранить повальную безграмотность, иначе реформы не будут востребованы народом. Конечная цель, которую преследуют реформы – это построение общества, в котором не будет социального неравенства, а будет жить дух свободы и независимости. Ш. Валиханов, касаясь религиозных вопросов, воспринимал как самую гуманную религию мира буддизм. Если говорить об общем его мировосприятии, то творческое наследие учёного – это особая вершина на пути духовного становления народов Средней Азии и Казахстана.

Одним из выдающихся представителей казахского просвещения был педагог-новатор и писатель Ыбрай Алтынсарин (1841-1889). Его мировоззрение складывалось под влиянием устного народного творчества, прогрессивной русской культуры, трудов европейских мыслителей. Ы. Алтынсарин, как и Ш. Валиханов, верил в путь просвещения и внёс большой вклад в народное просвещение Казахстана.

Как и узбекский просветитель Хамза Хакимзаде Ниязи, Ы. Алтынсарин является первым народным учителем казахов. За 1879-1889 гг., когда Ы. Алтынсарин работал инспектором народных училищ Торгайской области, он сумел открыть множество новых школ, издать учебный материал, написал «Казахскую хрестоматию». Хотя Ы. Алтынсарин не писал труды на специальные философские темы, его произведения, посвященные проблемам просвещения, имеют своеобразное мировосприятие. По мировоззрению он приближен к «деизму». Веря в жизнь окружающей среды вне человеческого сознания, он подтверждает силу Бога, создавшего мир. В произведении «Основа мусульманства» и др. он считает, что окружающий мир, все живое и неживое созданы единым всемогущим Богом. Одним словом, Ы. Алтынсарин, веря во всемогущество Бога, признавал объективное существование мира.

Некоторые исследователи считают Ы. Алтынсарина противником веры, стихийным материалистом. Если отнестись к этой проблеме более серьез-

но, то следует отметить, что Ы. Алтынсарин, как и Ш. Валиханов, не поддерживал идеологию татарских и бухарских мулл. В письме Н.И. Ильминскому (1882 г., сентябрь) он пишет, что учение мусульманских схоластиков превращает детей в ограниченных личностей.

Любая идеология, приобретающая официальный и монополистический статус, неизбежно и закономерно приходит к краху. Ы. Алтынсарин был против некоторых мусульманских толкований, когда исламская религия являлась единственной официальной идеологией. Кроме того, он был против насильственного обучения казахских детей христианству. В письме В.В. Катеринскому (1888 г., 20 февраля) он с обидой извещает, что учитель А.Г. Бессонов заставлял казахских детей придерживаться правил Святого писания: «Этим мы можем погубить будущее, и не только русско-казахских школ, но и будущее школ вообще».

Особую ценность имеют этические и эстетические взгляды Ы. Алтынсарина. Например, в стихотворениях «Лето» и «Река» он мастерски рисует красоту природы, не жалея красок изображает серебристую воду, сочную зелень леса, голубой горизонт. Эти произведения воспитывали подрастающее поколение в любви к окружающей природе, развивали в них чувство прекрасного и возвышенного. В трудах и письмах по вопросам просвещения писатель затрагивает проблемы преподавания уроков музыки и рисования казахским детям. Из этого следует, что Ы. Алтынсарин придавал огромное значение эстетическому воспитанию молодежи. Его взгляды и мысли по эстетическому воспитанию можно считать бесценным наследием, подчёркивающим высокую культуру их обладателя. Высокий интеллект, воспитанность и скромность Ы. Алтынсарина отмечаются почти во всех его письмах.

Будь то письмо, адресованное его учителю Ильминскому или ученику А.А. Мазохину, или письмо, написанное друзьям и близким. Даже те письма, в которых указывалось на те или иные чьи-то ошибки, заканчивались словами извинения.

Особое место занимают произведения, призывающие молодежь к человечности и порядочности. Он старался через рассказы привить детям степи любовь к труду, уважение и почтение к старшим, чувство благородства, сострадания. Рассматривал он и социальные проблемы. Получивший российское образование Ы. Алтынсарин вложил немало сил в идею демократического просвещения Казахстана, призывал молодежь к знаниям и образованию. Это наблюдается в таких произведениях, как «Давайте, дети, учиться будем!», «Об образовании народа» и т.д. Он являлся пропагандистом просвещения, но был и выдающимся организатором. Он призывал наряду со школами открывать профессионально-технические учебные заведения по подготовке кадров для казахской степи, что показывает его интерес к проблеме

общественного производства. Многие исследователи считают Ы. Алтынсарина односторонним из-за приверженности его только делу просвещения. Но разве в то время у казахского народа был другой выбор? Скажем, казахи взбунтовались, свергли царское правительство, уничтожили баев. Может непросвещённый народ построить новое общество, перенять передовой опыт других государств? Конечно, нет. Поэтому идеи Ы. Алтынсарина, касающиеся просвещения и развития производственных сил, были единственно актуальными проблемами того времени для казахского народа.

В письмах к русским просветителям Ы. Алтынсарин неоднократно подчеркивал положительные черты своего народа – открытость, гостеприимство, милосердие. Он старался привить казахской молодёжи чувство солидарности с другими народами.

Ы. Алтынсарин боролся за просвещение, отделение религии от школы, предлагал заменить арабский алфавит на русский. Он вёл беспощадную борьбу с исламской феодально-клерикальной идеологией, изобличая схоластическую систему исламского образования.

Общественно-политическим взглядам Ы. Алтынсарина присущи глубокий демократизм и стремление защищать интересы своего народа. Недовольство колониально-административной реформой царского правительства он выражает в статье «Несчастье киргизов». На вопрос, какой должна быть настоящая реформа, он даёт ответ, максимально приближенный к таковому Ш. Валиханова в произведении «Записки о судебной реформе».

В разрешении проблем взаимодействия истории и общественного явления, выборе правильного пути построения развитого общества Ы. Алтынсарин, в первую очередь, возлагал надежды на силу науки и просвещения.

В истории прогрессивной культуры казахского народа, в истории казахского просвещения огромную роль сыграл Абай Кунанбаев (1845-1904) – великий поэт, демократ-мыслитель, композитор. Его творческое наследие состоит из стихов, поэм, философской прозы, переводов и песенных мелодий. Абай – основатель критического реализма в казахской литературе. По своему мировоззрению Абай, как и Ы. Алтынсарин, приближен к деизму. В основу закономерного развития мира он ставил Бога. Абай высмеивал религиозный фатализм, двуличие и невежество не с точки зрения «теиста», а с точки зрения «истинной» религии или с позиции рационализованной религии. Слепой вере он противопоставлял разумное изучение ислама: «Одни принимают веру, убедившись в её необходимости и справедливости, укрепляют её в себе разумными доводами и т.д.» («Слова назидания», 13 слово).

Мир узнал Абая благодаря его таланту, глубине мыслей, состраданию к народу. Мировоззрение Абая многогранно и сложно. Его нельзя оценить однобоко. Как отмечалось, по мировосприятию он был приближен к деизму.

Во-первых, он поддерживал истину существования окружающего мира вне сознания человека. Это подтверждает 43 слово-назидание: «Слушая ушами, видя глазами, прикасаясь руками, пробуя на язык, вдыхая носом, человек получает представление о внешнем мире». Наряду с этим в 38 слове он делает заключение, что животных, человека, даже машины, фабрики сотворил Аллах. Применяя философские задачи «я» и «моё», он делает выводы: «я» – поэт, душа, «моё» – человеческое тело. «Мне умереть не суждено с самого начала, «моё» пусть умрёт, крепись», – так он писал о том, что тело умрёт, но душа будет жить. Абай оставил ценные мысли о познании: «Через сознание воспринимаем мир, а сила, различающая добро и зло, называется умом».

Во многих стихах и словах-назиданиях можно увидеть идею развития диалектической концепции. В песне «Вот и старость. Скорбны думы, чуток сон» Абай пишет:

Всем рождение и кончина суждены,
Дней минувших не вернуть из тишины.

В 38 слове «Слов назидания»:

Мир океан, время веяние ветра,
Ранние волны – старшие братья,
Поздние волны – младшие братья.
Поколения сменяются чередой,
А кажется, незыблем их покой.

Абай считает, что мир меняется, развивается. Вместе с тем каждая вещь имеет измерение, а уметь определять его – большое дело. Изучая стихи и «Слова назидания», можно заметить, что он высказывает многие философские мысли, делает выводы и заключения.

В произведениях прослеживается мысль о жизни, роли человека в ней, целях и его нуждах. Следовательно, можно сказать, что философские идеи пронизывают произведения Абая.

Идеи поэта об эстетических и этических проблемах – достижение общественной мысли того периода:

Пусть же ритм и мелодия слух покорят,
Только пению не всякому сила дана.

Он пишет, что кюи божественно и благотворно влияют на чувства человека. Особенно мастерски он показывает, как хорошая песня и мелодичный

кюй воспроизводят ассоциативную мысль о приятных, красивых моментах из прошлой жизни человека. В песнях «Весна», «Лето», восхваляя художественный образ природы, он пишет, что она благотворно влияет на мысли и чувства человека.

Особое внимание поэт уделял эстетическому значению художественного слова. Абай говорил:

Где все слова равны, густы, округлены,
Лики для языка, ласкают слух и взор.

Стих должен быть «озолочен изнутри», обрамлен «серебром снаружи», воспевать и возвеличивать человечность, интеллигентность.

Основной темой в произведениях Абая является тема морали. О тех, кто не уделял внимание труду, науке, попусту болтался в ауле, он пишет:

Много есть у нас в народе праздных болтунов таких,
Что хозяйство им? Что совесть?
Только блеск пленяет их.
Все занятие их в бахвальстве, в шуме,
Не подумают о пользе для себя и других.

Так он резко критиковал молодежь, которая проводит попусту свою жизнь. Особенно презирал тех, кто ради собственного блага поступался совестью.

Представителям аульной знати, которые призывали молодёжь к родовым распрям, скандалам в выборах волостных, он гневно пишет:

Бессовестный лжец,
Меня обмани – не осужу,
Но не коси зеленый, несозревший камыш.

Он советовал молодёжи без знаний не зазнаваться, не обманывать, сплетни не разводить, не лениться и добром не разбрасываться:

Будь разборчив в пути своём,
Если ты талантлив – гордись.
Надежным лишь кирпичом
В стену стоящую ложись.

Он подчёркивает, что каждый человек в обществе должен найти своё место, а для этого он должен стремиться к знаниям и искусству.

Абай, конечно, воспринимал общественную жизнь идеалистически. В то время уровень социального развития казахского народа был низким. Вначале поэт принимал определённое участие в решении социальных дел. Он рекомендовал обсудить на съезде, прошедшем в Карамоле, где участвовали представители родов Среднего жуза, юридические правила, состоящие из 76 статей.

В казахских степях пытались внедрять реформы. Однако продвижению этих реформ препятствовали некоторые социальные силы, которые строго придерживались феодальных порядков, и царское правительство, проводившее колониальную политику.

Общаясь с передовыми русскими демократами, Абай постепенно убеждался, что его реформаторские идеи не найдут поддержки. Абай замечал среди казахского народа борьбу между группами, разделёнными на богатых и бедных. Убогий быт бедных он реалистически описывает в стихах «Ноябрь-декабрь – эти два месяца» и в других произведениях, сочувствует их тяжелой судьбе, ищет пути выхода.

Великий акын так же, как Шокан и Ыбрай, видит выход для казахского народа в получении знаний, развитии промыслов, упорном труде, особенно возвеличивает труд. Простолюдин, одарённый умом, лучше царя, вознесённого судьбой:

Чем недостойный старец,
Лучше труженик-младенец.

В этих словах заложены глубокие философские мысли и выводы. Он считает, что только плодотворным трудом можно создать нормальный быт, совершить благородное дело для родственников и удостоиться почёта.

По Абаю, чтобы поверить, нужно понять. Эти мысли его близки к взглядам П. Абеляра, аль-Фараби. Проблему человека Абай рассматривает в контексте со всеми противоречиями общественного бытия. Отсюда возникают его первоначальные идеи о социальной активности, бесконечности творческой способности человека.

Человек – хозяин и создатель своей судьбы. Ценность человеческого существования на земле, неповторимость души человеческой были основными идеями философии Абая. В своих произведениях он непрестанно повторяет, что делать добро, стремиться к красоте – это высший показатель человеческого гуманизма. Абай, говоря о различии людей, подчеркивал важность для каждого человека найти своё место в жизни.

Первейшая задача просветителей, воспитателей масс – помочь человеку определить своё место в жизни, найти себя. Исходя из этого, более ясно

раскрывается основной смысл этической концепции Абая – быть человеком. Каждый человек может и должен использовать свой творческий потенциал в процессе жизни: быть постоянно в поиске, развивать своё творческое начало. Только тогда он оправдывает своё предназначение на земле.

Абай – великий гуманист. Гуманист абстрактного утопического направления. Идею Бога он воспринимает как силу выше человека. Хотя понятия «бессмертие», «вечность», «бесконечность» не имеют религиозного значения, его идеи перекликаются с таковыми аль-Фараби о том, что добродетель и мысль вечны в памяти народа.

Абай иногда противопоставлял духовную и биологическую сущности человека, говоря «я» и «моё», но он не развивал это противопоставление до дуалистических взглядов по поводу души и тела. Таким образом, Абай рассматривает проблему человека не только в этическом, общественно-политическом аспектах, но стремится понять и философскую сущность человека.

Абай горячо любил свой народ, ему были чужды шовинизм, национализм, религиозная нетерпимость. Он призывал народ не стоять на месте, не ограничиваться достигнутым, обогащать свой духовный мир достижениями других народов, в том числе и русского.

Жизнь и творчество Абая наполнены глубоким нравственным смыслом. С точки зрения просветительства и воспитательного значения, его произведения представляют особую ценность.

Абай заводит разговор о ценностях и ориентирах, присущих казахам его эпохи: ложное самомнение в превосходстве над другими, леность, индивидуализм и групповщина, мелкое тщеславие, зубоскальство и глупый смех, потеря совести, высоких стремлений, отсутствие согласия и единения, почтение к ворам, злодеям и мошенникам.

До сих пор мировоззрение Жамбыла Жабаяева (1846-1945) в философском плане практически не освещалось, хотя он так же в какой-то степени принадлежал к плеяде казахских просветителей.

С самых юных лет, чтобы овладеть искусством импровизации, Жамбыл, подобно всем акынам, прошел свои «университеты». Подростком и юношей он всегда сопровождал во время поездок по аулам своего учителя – известного акына Суюмбаю. «С Суюмбаем мы жили очень дружно. Я всегда с чувством благодарности вспоминаю имя своего учителя. Ведь я пел сложенные им песни и только в шестнадцать лет решил выступать самостоятельно», – рассказывал впоследствии акын.

Особой виртуозности акыны достигали в поэтическом споре – айтысе. Именно айтыс был вершиной мастерства, мерилем мудрости, находчивости, знаний и импровизаторской силы. Много перенял у учителя молодой Жамбыл, репертуар его уже к тридцати годам охватывал все жанры казахской

народной поэзии, отвечал всем канонам поэтического искусства. Он был певцом реальной жизни. И это во многом помогало ему создать жизненно правдивые образы современников. В айтысах, как и в обличительных песнях, образ-персонаж у Жамбыла выступал в самых характерных чертах, верно подмеченных акыном.

В айтысе в 1881 г. со знаменитым акыном Кулманбетом Жамбыл выступает как человек, отчётливо представляющий себе, за что он берётся. Великий акын открыто заявляет, что он певец простого народа. Он обличает степную аристократию, беззащитно грабящую бедняков: ценность человека не в богатстве и знатности, а в трудовом мастерстве, широте взглядов, знании мира. Внутривидовой замкнутости, проповедуемой степными феодалами, он противопоставлял широкие общественные связи города и степи, братские связи казахов с русским народом.

Творчество Жамбыла с его острой актуальностью, широким образно-философским охватом современности, оригинальностью и свежестью образов оказало огромное влияние на казахскую поэзию и не только на первоначальном этапе её развития, но и в годы войны, и много позже. Его положительным идеалом всегда был герой – свободолюбивый, умеющий постоять за народ, добивающийся лучшей доли и для себя, и для других. А особенности и средства айтыса Жамбыл, прошедший отличную школу состязательной песни, мобилизовал на создание образов феодальных верхов, выражая мысли, чувства и настроения широких народных масс.

И в айтысах, и в песенных обращениях он проводил демократические идеи, в традиционных формах умел развить то, что сближало его как певца с народом – меткое народное слово. Красной нитью проходит это в его айтысе с акыном Жанасом, Бактыбаем, Бурымом, Айкумис, Сарой и Сары, а позже – с Кулманбетом, Болтриком, Майкотом, Сарыбасом, Досмамбетом, Шушубаем.

В песнях Жамбыла всегда звучит правдивый голос казахского народа. «Я – зоркий сокол, я – напев моей страны», «Я – ваш Жамбыл», – обращается он к людям труда. Основу искусства Жамбыла, чье творчество достигло наивысшего расцвета в послеоктябрьский период, составляет гармоничное слияние личного с коллективным. Он поёт о народе, для народа, выражает его мысли и чаяния, новыми красками заставляя сверкать грани казахского народного поэтического слова. Последние годы жизни старого акына пришлось на Великую Отечественную войну. К этому времени имя его стало знаменем казахской советской поэзии, его называли великаном. «В самые тяжелые блокадные дни Ленинграда, – писал В. Вишневский, – осенью 1941 г. старый акын обратился к нам, защитникам города на Неве, с вдохновенным призывом:

Ленинградцы, дети мои!
Ленинградцы, гордость моя!
Мне в струе степного ручья
Виден отблеск невской струи...

Без слёз и радостного волнения не могли мы читать это, идущее от самого сердца, послание. Мы ощутили, что это письмо такое же ценное, как подход сильного резерва. Народ Казахстана слал нам братский привет, любовь и дружбу, и мы шли в бой, удвоив силы. «Ленинградцы, дети мои!» – стало призывом к победе над ненавистным врагом, до глубины души потрясло каждого советского человека».

Июньским днем 1945 г. на сотом году жизни остановилось сердце великого акына, человека редчайшего таланта и удивительной судьбы.

История существования Казахстана как суверенного и независимого государства с особой остротой ставит вопрос об изучении, возрождении и пропаганде традиционных духовно-нравственных ценностей, норм и идеалов казахского народа. Только они помогут ответить на вопросы, которые стоят перед казахстанцами на пороге XXI в.: «Кто мы?», «Откуда пришли?», «Куда идём?». К этим вопросам следовало бы добавить и такие: «С каким духовно-нравственным и историческим багажом войдет казахстанский народ в следующий век?», «Как это наследие будет способствовать превращению Казахстана в демократически развитое и цивилизованное государство?».

Здесь важное значение имеет методология в подходе к традиционной казахской культуре и определению в ней места выдающихся деятелей, в частности, Гомера XX столетия – Жамбыла Жабаева.

Духовно-нравственные ценности казахского народа были унаследованы от далёких предков. Реалии кочевой жизни (экстенсивное скотоводство) определили систему ценностей: бытовые ценности, а также ценности более высокого порядка – нравственные принципы уважения старших, культ предков, культ рода и т. д.

Духовно-нравственные ценности традиционного казахского общества были осмыслены великим Абаем, Шакаримом и, конечно же, Жамбылом. Основное место в поэзии и взглядах Жамбыла занимают этика, проблемы морали и нравственности, которые выражают в проблеме проснувшейся совести и страданий человека. В произведениях акына о смысле жизни и человеческого существования показана интересная мысль об истине как основе идеи блага – доброты человека. Здесь происходит объединение идей истины, блага и красоты, ибо истина и добро выражаются в красоте. Эта центральная идея в мировоззрении великого акына не отражена в литературе до сих пор. Через неё и нужно рассматривать различные аспекты творчества Жамбыла.

Говорить и писать о великих исторических личностях всегда почётно и ответственно. Ведь они оставили в наследство нам, их прямым потомкам, не только степи и горы, реки и моря, но и огромные духовные ценности. Ни в одном государстве мира реализация экономических и социальных реформ не имеет таких грандиозных масштабов и направлений. Достигнутое только за последние пять лет можно приравнять к сделанному за многие десятилетия. Особое место отводится вопросам национального самосознания народа, углубленному, вдумчивому изучению истории, самобытной культуры казахской нации, земли, края. Красноречивый пример того – неумирающая «Песня о жизни» Жамбыла. В ней утверждается бессмертие народа, его право на мечту о свободе, когда она ещё не обретена. Мечта о воле в разные эпохи воплощалась в жизнь в произведениях Руставели, Шевченко, Пушкина. Борьба за неё сближала народы и их лучших представителей. Освещая жизнь народа, объективно показывая его взгляды и мировоззрение, Жамбыл всегда делал упор на жестокую правду. Его произведения воспитывают такие нравственные человеческие качества, как доброта, любовь к ближнему, окружающей среде, и, наоборот, вызывают чувства гнева к тем, кто притесняет простой народ. Жыры «Кёроглы», «Утеген батыр», «Суранши батыр», «Мунлык-зарлык», «Шахнаме», «Кыз-Жибек», «Манас», айтысы с Сарбас-акыном, Досмамбетом, Шушубаем, дастаны советского периода «Бег времени», «Родной мой народ» свидетельствуют о большом таланте акына.

Заслуживают огромного внимания поэтические обращения Жамбыла к молодёжи, к тем, кому предстоит строить новую жизнь на земле:

Хоть стар, но песня моя молода,
И песня о Родине светлой моей
Сплетается с хором моих сыновей,
Сплетается с хором моих дочерей
И громом грохочет в просторах полей.
Все двери пред вами раскрыла страна,
И ваша дорога светла и ясна,
И я говорю в этот радостный час,
Что нету на свете счастливее вас!

Его творчество как бы связывает между собой две эпохи того стремительного времени. Уже в ранних произведениях он сделал широкие социальные обобщения. Он давал живую оценку творческим событиям, деятельности исторических личностей с позиций стихийного народного реализма. Мы не можем, разумеется, оценивать его высказывания сегодняшней меркой. Он был человеком своего времени, многое в его оценках верно, так как идёт от

опыта, взглядов и устремлений трудового народа. Такова его оценка вождей национально-освободительного движения казахов.

Глубокое мышление позволило ему в годы Великой Отечественной войны создать свыше ста произведений. А призыв-обращение к защитникам блокадного Ленинграда «Ленинградцы, дети мои!» позволило выдвинуть его в ряд больших патриотических произведений, пронизанных гневом к фашистскому зверю, гордостью за бойцов и командиров, защищавших славный город на Неве:

Не затем я на свете жил,
 Чтоб разбойничий чують смрад.
 Не затем вам, братья, служил.
 Чтоб забрался ползучий гад
 В город сказочный, город-сад.
 Не затем к себе Ленинград
 Взор Жамбыла приворожил!
 А затем я на свете жил,
 Чтобы сброд фашистских громил,
 Не успев отпрянуть назад,
 Волчьи кости свои сложил
 У священных наших оград.
 Вот зачем Неву берегут
 Ваших набережных края...

«Далеко не одно и то же, подыскивает ли поэт для выражения общего нечто особенное или же в особенном прозревает общее. Первый путь приводит к аллегории, в которой особенное место имеет только знание примера, только образца общего, последний же и составляет природу поэзии.... Такое прозрение достигается через символы, ибо и символика превращает явление в идею, идею в образ, причем идея остаётся бесконечно действенной и недосыгаемой...».

Гору можно сравнить только с горой. Выше нее – только небо, бездонное космическое пространство. Великим Абаю и Жамбылу были одинаково близки такие понятия мироздания, как живая неразрывная связь между природой и человеком, землей и небом, духовными ценностями. Джамбул глубоко уважал и ценил Абая. В стихотворении «К портрету Абая» есть такие строки:

Что это? Абая ли это портрет?
 Могущество славы и песни расцвет!

Умом и отвагою равно велик,
Какой же с Абаем сравнится поэт?
Величье акына он гордо вознёс,
Грядущему славным примером возрос.
Течением мыслей, как море глубок...
А сердце мне шепчет:
«Он был одинок...»
Без радости, но с душой непреклонной,
С досадою гений из мира ушел.

Имя великого Жамбыла, его редчайший талант, глубина мыслей, проявление поистине отеческой заботы о судьбе родного народа известны всему миру. Эпос, айтыс, мактау и обличительные песни – основные жанры дореволюционного творчества Жамбыла – вооружили акына блеском тирад и афоризмом, пафосом и напряженной стремительностью поэтической речи, россыпью ярких эпитетов и сравнений. От души звучат они в устах каждого казахстанца, представителей всех наций и народностей, населяющих нашу необъятную, независимую, суверенную Республику Казахстан.

Жамбыл всем сердцем любил свой народ, свой край, где прожил целый век. Вся его жизнь – яркий пример служения настоящего сына своей великой Отчизне. Он хотел видеть её богатой, счастливой, свободной и независимой. «Мне 94 года, – говорил Жамбыл, – но я молодым иду по родной земле. Там, где умирали мечты и песни скитальцев Коркыта и Асана-кайгы, отдают народу свои дары моя Эмба и Караганда, Балхаш и Алтай, Арал и Каспий.

В степях Акмолы, где верблюды теряли тропы, тысячи моих сыновей построили железную дорогу.

В безводных пустынях, где залетевший беркут умирал от жажды, народ прорыл каналы и пустил воду.

На солончаках, где прятались каракурты, народ посадил яблоневые сады.

На пустырях, где стояли дырявые юрты и холодные саманные зимовки, народ выстроил светлые города и заводы.

Где стояли гнилые мечети и тюрьмы, народ выстроил мраморные дворцы и театры.

В иссохших долинах, где росла только горькая полынь, как волны Балхаша, шумит колхозная пшеница, раскрывает золотые коробки хлопок и зреет рис.

Кто в мире сильней и богаче моего народа?
Где в мире страна могучей и свободней,
Радостней моей Родины?!»

В этом весь великий Жамбыл-ата, непревзойденный жырши, акын-импровизатор, мыслитель, общественный деятель, славный сын бескрайних казахских степей, своего народа! Он, как и другие казахские просветители, проявил себя во внутреннем слиянии с глубинами духа, где обнаруживается иллюзорность «я», осуществляется растворение в мировом духе. Здесь и проявляется сущность восточного единства, которое также предполагает жестокую дисциплину тоталитарных орд, к счастью, миновавших историю Казахстана, однако, затронувших и его судьбу в XX в.



5.2.8 ШАКАРИМ – ПЕРВЫЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ КАЗАХСКИЙ ФИЛОСОФ

Великий поэт казахского народа, философ Шакарим Кудайбердыулы родился в 1858 году в Чингистау. Известно, что великий поэт был в одном ряду с семью братьями Абая. Отец Шакарима – Кудайберды был самым взрослым среди этих семи братьев. Кудайберды скончался в 1866 году в возрасте 37 лет, и Шакарим стал сиротой в свои 7 лет. После этого Шакарим остаётся на воспитании Абая. Ценности родного рода, влияние родных краёв, учение великого поэта сыграли очень важную роль в становлении Шакарима как великого человека.

В 1931 году в возрасте 73 лет Шакарим начал увлекаться науками. Произведение Шакарима «Үш анық» стало одним из основных произведений в философии. Здесь мы можем получить множество информации в истории философии. В этом произведении основное – «Человеческая честность, справедливость, доброта – все трое, объединяясь, создают совесть... Того человека, кто не в состоянии этого понять, никакая наука, никакое искусство и закон не способны изменить... Если человек сможет понять, используя свой разум, что совесть – это корм для души, то ничто не способно остановить его сердце», это философское утверждение актуально по значимости даже в наши дни.

Для написания трактата под названием «Үш анық» Шакариму понадобилось около 30-ти лет. Это показывает искреннюю ответственность и уважение к науке. По данному произведению мы можем понять, насколько он тщательно подходил к изучению культуры Запада и Востока, то, что он был знаком со многими работами учёных Европы. Он смог разглядеть истину многих вещей, и в заключении своего изучения Шакарим, во-первых, на пути понимания реальной науки и, во-вторых, на пути верования показывает мировоззрение теологов первой, второй точности:

Искал, нашел ясность,
Оставив прошлое признание, –

его собственный путь, на поиски которого он потратил всю жизнь, предлагает ему третью точность. Он смог показать на своей третьей точности очень важную проблему, которая встречается в моральной философии Абая, связанной с совестью. Это и является научно-произведенческим поиском в виде мысленного заключения, которое подаётся основным тезисом, длившимся много лет:

Если трудом, узором
искусство вплетётся в мысли,
а источником хорошего настроения, хорошей жизни –
каждое приобретённое знание.

Именно так он смог показать идею своего основного тезиса. То есть, главной целью произведения Шакарима «Үш анық» было восстановление совести человека, поэтому он всю жизнь был в поисках именно этого пути. Совесть Шакарима очень схожа с понятием И. Канта «категорический императив». Совесть – честность, справедливость, доброта. Шакарим говорил: «Уже с давних времён среди людей оговариваются два пути о сущности слова «существование». Первое – даже если тело умерло, душа не теряется, даже после смерти начинается новое существование, новая жизнь, не похожая на эту. Поэтому нужно думать не только о единственном виде существования, но и нужно подумать о том, как можно хорошо прожить последнюю жизнь. А вторые считают, что всё в нашей жизни создано само по себе, это не воля бога, после смерти никто не оживает».

Теперь понять истину этих двух разных путей мысли является обязанностью каждого образованного человека. Он считал, что мы должны понять истину. Шакарим считал основой всего 4 вещи: огонь, воду, землю, воздух. Эти сведения показывают, что Шакарим был знаком с учениями древнегреческих философов. Он писал о том, что одной из самых маленьких и неделимых вещей во всей Вселенной является атом, он знал, что по-арабски его называют «мадда», или же «эсер». «Потому, что по-казахски ему ещё имя не придумали, мы должны называть его по-европейски – атом или же мадда», – считал Шакарим. Шакариму также известно о том, что впервые про атом узнали греческие философы.

Шакарим говорил, что основой философии является человек. Цель человека – изучать миры, это необычное свойство, присущее только человеку, считал он. В произведении «Үш анық» написано о том, что уже с давних времён говорится о мнении, что всё в нашей жизни создано само по себе, это не воля бога, однако эта идея была широко распространена в Европе XVII-XIX веков. Согласно этому, Шакарим в одном из своих трактатов приводит следующие пять доказательств:

1-е доказательство: дорога обратного перехода. Основа всего на свете с давних времён является силой вещества – атома. Всё, что производится в нашем мире – ничего не теряется, но видоизменяется.

2-е доказательство: дорога естества. То, что делает всё вокруг нас тем, чем они являются, – это дорога естества. Данное доказательство, хоть и полностью соответствует теории Дарвина о естественном отборе, всё же, как посчитал Шакарим, больше подходит философу по имени Литерис.

3-е доказательство: родственное происхождение. Как уже отмечалось выше, все вещи не были сотворены сами по себе, и нет творца. Люди, животные, растения, птицы – все были сотворены из воды.

4-е доказательство: чувства. Мы знаем по вере все вещи. Мы видим, что наша сущность является безвольным явлением. Если есть творец, то эти причины возникновения не были бы нужны. Почему? Да потому что, если есть творец, то зачем нужны эти причины возникновения? Поэтому нет творца. Это слова Бюнхера.

5-е доказательство: разновидность. Если осмотреться вокруг, то мы увидим, что все камни, деревья, животные, растения, люди, вода, огонь вообще не похожи друг на друга. О чем это говорит? Все вещи создаются сами по себе по разным причинам. Поэтому нет творца, который создал бы всё это. Это слова Демокрита, сказанные 300 лет тому назад.

Несмотря на то, что эти доводы убедительные, Шакарим не торопился принять и отнести себя к философскому материализму. Ему всегда казалось, что поиск ответа на эти вопросы бесполезен для человека. По его интерпретации, так как все тела всегда изменяются, время от времени они переключаются на другое тело. Разные человеческие чувства, действия связаны с мозгом. Мозг не изменяется как тело. Когда человек умрет, его тело сгниет и соединится с другими растениями и животными. И поэтому тела не имеют свою душу, и оно постоянно движется от одного к другому, и тело и душа не воскрешаются вновь. Но тогда почему душа должна исчезать? Вот на такие вопросы Шакарим искал ответы всю свою жизнь.

Шакарим всю свою жизнь стремился к развитию. Он очень сильно увлекался литературой, историей, философией, естествознанием. Также он увлекался оккультизмом, спиритуализмом, магией. А главное место занимали в его философии знания о мире, древние античные классики – Пифагор, Демокрит, Эпикур, Платон и Аристотель. Он также много читал: философские труды французского философа Огюста Конта, английского философа Герберта Спенсера, немецкого идеалиста-пессимиста Артура Шопенгауэра.

Об этом писал доктор философии, профессор О.А. Сегизбаев в своей научной монографии «Казахская философия XV – начала XX века», уделяя особое внимание тому, что нельзя сомневаться во мнении и мировоззрении Шакарима.

Доказательством широты и глубины ума, того, что Шакарим был прекрасен знаком с культурой Запада и Востока, может послужить оставленное им наследие. Шакарим, показавший себя истинным философом, благодаря своим трудам смог поднять казахскую философию до профессионального уровня. К примеру, в стихах, поэмах, исторических трудах и философских трактатах Шакарим смог проиллюстрировать и привести своим читателям

не только названия работ и трудов многих мыслителей, учёных, поэтов-писателей Восточных и Западных стран, но и ясно изложить содержание этих трудов по определённым направлениям.

Это также является одной из особенностей наследия, оставленного Шакаримом». В доказательство этому можно привести имена многих спиритуалистов Европы и Востока второй половины XIX века, однако в книге «Үш анық» встречаются не только имена, но и содержание и отрывки из работ спиритуалистов, которые иногда дополняются мнением самого Шакарима. Это: Жанна д'Арк, Колен Штобе Аланкар, Море Лошпатый, Өзен Носи, Хасан Марзух, американские спиритуалисты Однос Морфе, Руберт Ксер, Лондонский профессор Корке и другие.

Многие произведения Шакарима написаны на основе глубокого изучения истории философии. Исследование данного наследия было начато лишь в последние годы, когда было проведено несколько научных разработок. Оставленное Шакаримом наследие – безгранично. Не существует темы, которую бы он не поднимал, жанра, которого бы он не использовал, – поэзия, философия, проза, эссе, эпос, переводы, произведения хроники и другие. Также присутствует и ещё один жанр – изложение истории с помощью стихов, произведения, созданные на основе конкретного сюжета и поэмы.

В то время, когда Шакарим был ещё жив, прославившиеся в то время произведения в 1912 году, в Семее в издательстве «Ярдам» были выпущены «Қазақ айнасы», «Қалқаман-Мамыр», поэмы «Еңлік-Кебек». В 1911 году в Орынборе было издано «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі».

Все труды Шакарима невозможно перечислить. Однако, можно назвать основные. Кроме мелких стихов: «Еңлік-Кебек», «Қалқаман-Мамыр», «Қодардың өлімі», «Нартайлақ-Айсұлу», «Мұтылғанның өмірі» поэмы, «Қазақтардың кітабы» (этнофилософия), философские трактаты «Мұсылмандық шарты», «Үш анық», роман «Әділ-Мария», историческое произведение «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі». Кроме этого, нужно указать переводы поэзии Пушкина, трудов Толстого, восточных звёзд Физули, Хафиза и Науаи, а также произведения особенно любимых им поэтов – Лермонтова, Некрасова и Байрона.

Когда речь идет о формировании философских взглядов Шакарима, то нельзя забыть о роли и влиянии Абая на его жизнь. Несмотря на то, что Шакарим рос без отца, сиротой он не был, рос любимым внуком Кунанбая. С рождения он был талантливым, одарённым, любопытным, способным и умным, и эти способности Абай заметил в глазах ребёнка. С юных лет он был разносторонним, и эту особенность он развивал всю свою жизнь. В детстве учился на турецком языке, также много знал народных легенд и сказок. Когда он достиг пятнадцати лет, начал изучать науку и развивать свои поэтические способности.

После двадцати
Маловато я наук прочёл.
Брал книги со стороны,
На ум немало я взял и
Спрашивал, что не знал...

Так он часто вспоминал слова Абая: «Ғылым таппай мақтанба, пайда ойлама, ар ойла, талап қыл артық білуге, артық ғылым кітапта ерінбей оқып көруге». Он также читал много иностранных книг вместе со своим учителем.

Начав свой поэтический путь, он в 19 лет написал свой стих для молодых людей, зовя их на путь Абая. Шакарим был не только братом и учеником Абая, но был и поэтом одного уровня с ним. Он всегда участвовал в разговорах Абая, и начал свои познания с изучения стихов Абая.

Мухтар Ауэзов в своей статье «Абай ақындығының айналасы» писал о поэтах, которые окружали Абая: «Таких поэтов четыре, из них двое – Акылбай и Магауи, дети Абая. Остальные двое – Шакарим и Кокбай. Эти люди были значимыми учениками Абая». Они не только брали с Абая пример и учили слова назидания, но и писали поэмы под руководством Абая. Абай давал им темы, идеи и исправлял то, что нужно исправить, говорил, как исправить.

По словам сына поэта – Ахата, сам Шакарим говорил: «Меня воспитывал Абай, если бы не он, кто бы знал, какой человек из меня бы вырос, кем бы я стал без него, я всем ему обязан». В стихотворении «Абай үлгісі» учитель Шакарима говорил:

Будем осторожнее, внимательнее,
Время наблюдать, вставай, посмотри,
Сколько бы ни говорил,
Надо прибегнуть к Абаю.

Шакарим в действительности смотрел на Абая как на учителя, и будет огромной ошибкой с нашей стороны, если мы назовём наследие Шакарима лишь повторением творчества Абая. Хотя в начале своего творчества он действительно повторял и заново излагал мысли из работ Абая, однако спустя некоторое время он начал писать и сочинять по-своему. Потому что в своих трудах Шакарим мог доказать то, что он видит мир иначе, чем Абай, и его представления об окружающем мире в корне отличаются от представлений Абая. Шакарим не только смог сохранить духовные ценности Абая, более того великий мыслитель и поэт смог развить жанр эпики во всех её масштабах.

Имя поэта сохранилось в памяти у многих людей, и его творчество передавалось из уст в уста, а также в письменной форме распространялось на

весь народ. Он так же, как и его учитель Абай, действительно является великим поэтом, который смог отразить в своих произведениях правду жизни, рассказать о трудностях народа и социальном неравенстве. Шакарим, который ни разу в своей жизни не посмел солгать, часто задавался вопросом «Что я должен сделать?», отвечая на вопрос «Что мы должны делать?».

Мы уже упоминали, что Шакарим рано лишился отца и остался на воспитании у семьи Абая. Но именно это нахождение рядом с величайшим мыслителем позволило Шакариму выработать собственные взгляды на мир, отточить мастерство поэта и наполнить своё сердце жаждой к знаниям и науке. Овладев русским, арабским, персидским, турецким языками, он приобрёл широкий кругозор, начал решать проблемы и касаться определённых тем на этих языках в поэтической форме. Он смог показать свои таланты в области философии, духовной культуры. В конце XIX и в начале XX-го века одним из наиболее известных поэтов, сохранившихся в истории литературы после Абая, стал Шакарим. После того, как Абай ушел из жизни, народ считал Шакарима вторым Абаем, и они его начали ценить и уважать. «Закончив 1-ый век вместе с Абаем, и встретив 2-ой век вместе с Советскими поэтами и Шакаримом, можно прочувствовать, как судьба Шакарима тесно связана с жизнью народа». Поэт Шакарим в своих произведениях ясно излагал свои цели и, осознавая долг перед своим народом, давал ему клятву такими словами:

Человеческий долг для совести,
На благо всего человечества.
Для тех, кто клялся, что будет трудиться,
Чтобы утро его наступило.

До конца своей жизни Шакарим старался сдерживать данную им клятву. Он до самой смерти держался идеи жизни самого Абая.

Хоть он и был младше Абая на 13 лет, его мировоззрение и представления о жизни были такими же. Он – продолжение пути Абая. С детства он уже смог выбрать основное направление своего творчества, он решил избрать тему человечности и вскоре посвятил многие произведения данной конкретной теме. Доказательством служит стих-обращение «Жастарға» (1880). Автор выбрал стиль публицистики и часто пытался донести свои мысли простыми словами, свободно выражая их. Именно так он смог передать нам своё чувство патриотизма, помог выбрать истинный путь человечности, призывая к учению и искусству.

Он не создаёт свои собственные кодексы, а просит всех следовать пути Абая, человека, который всю жизнь делал только добро. В книге «Қазақ айнасы», вышедшей в 1911 году, Шакарим очень подробно писал о человечно-

сти. И здесь также чувствуется влияние этического учения Абая. Во-первых, путь человечности – это приносить пользу всем окружающим людям. Во-вторых, даже помогая окружающим людям, всегда стоит держать у себя на уме свой истинный человеческий долг. Жизнь человека зависит от того, как его оценить. Многое в жизни человека зависит только от самого человека. Нельзя всё происходящее в своей жизни взваливать на волю Бога. Иногда плохое уничтожает хорошее. Но от этого ничего не меняется. Шакарим – это тот поэт, который развил философию в сфере казахской поэзии. Если вы откроете и прочитаете любое из его поэтических произведений, то убедитесь в том, что в них полно философских загадок. «Шакарим не зря использовал образное выражение «Қазақ айнасы» для своего первого сборника стихов. Именно в таком глубоком философском и эстетическом понимании употреблено данное название. Это искусство слова – описание жизни.

Владение русским языком дало возможность Шакариму изучить и понять ценности Востока и Запада, сравнить их и осознать особенности. Не останавливаясь на этом, Шакарим также изучал работы по философии и истории духовенства. В общем, Шакарим вместе с Абаем были первыми людьми в Казахстане и в Центральной Азии, которые стремились изучить и понять культуру Востока и Европы. Известно, что Шакарим встретил Абая с помощью русской и всемирной классики. Среди имён, которые он называл с гордостью и с уважением, можно указать имена Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Толстого, Некрасова и Салтыкова-Щедрина. Шакарим делает отличные переводы их произведений. А после долгого и точного изучения Шакарим использует культуру русских как лестницу для постижения духовного богатства Западных стран. Доказательством этому является упоминание работ западных философов, таких как Шопенгауэр и Кант.

В мировоззрении Шакарима чувствуется также философская направленность. В своём стихотворении под названием «Тіршілік, жан туралы» он также высказывает своё мнение о возникновении жизни, о существовании в целом:

Растительность питается с помощью солнца.
Если будет холодно, то спрячься на дне,
Если будет влажно, то согреют лучи солнца
Взбодрись, расти еще.
Разве нет плода внутри яйца,
Разве не находят они себе пищу.
Если согреть или посадить,
Разве не наступит для них завтра.

Или

Жанына қарай тән өскен
Өсімдік жаны нашар боп
Олардан жәндік және өскен
Жәндіктен адам жаралған.
Жадында қанды емізген
Ауызсыз қорек жегізген
Туғызып, түзеп, өсіріп
Өзіңді өзім дегізген
Тіршілік сөйтіп таралған.

То есть, Шакарим поддерживает идею о том, что насекомые зародились от растений, а люди – от насекомых.

Жан беріп жарық жылы нұрдан
Күн атам жерді буаз қылған
Өсімдік туған осыдан
Жетіліп өсіп толғанда дән
Құт болған дәнде неше мың сан
Жарылып шықтық біз сонан
Ұсақ құрт дәннен жарып шыққан
Жасаған құрттар әр түрлі тән
Құс, балық, шаян көп айуан
Айуаннан өсіп болдық адам
Кейіміз өсті, кейіміз надан
Жанымыз күшпен келген нұрдан
Тәніміз топырақ пен судан
Күн атам, анық жер-анам.

Так он объясняет, что вселенную и человечество создал не бог, что всё это создалось само по себе. Таким образом, мы можем понять, что Шакарим был материалистом. Он часто думал о смысле жизни и понял, что жизнь бессмысленна:

Не опечалится смерть,
Не расстроится,
Если настигнет её другая смерть.

Именно так поэт с юных лет подчёркивал совершенство и неповторимость жизни и показывал то, что все природные процессы, всё в мире никогда не закончится, не остановится и всегда будет совершенствоваться.

О, камни нас о корни бьют,
Нет нам ни отдыха, ни сна,
Но смерть настигла нас. И вот
Нас обступила тишина.
Куда-то мир унес и нас
В большое озеро на дно.
Кто рано, кто в свой поздний час
Сошлись соломинки в одно
И переводят дух они
Там, где хватает места всем,
Где будут вечно длиться дни,
Не омрачённые ничем.

Будто мысли Шакарима полностью сливаются с мыслями Абая.

Ушел, пришел,
Потолстел, похудел.
Чужих этот мир
Родился, убил,
Загорелся, потух,
Поднимаясь теперь заново

Такими словами Шакарим описывал то, что у всего есть начало и конец. Всё способно изменяться и становиться чем-то новым, утверждал он в заключение.

Следующей важной проблемой в мировоззрении Шакарима была проблема движения:

Жаралыс басы – қозғалыс
Қозғауға керек қолғабыс
Жан де мейлің бір мәнде
Сол қуатпен бол таныс
Қозғалмаса көшпейді,
Көшпеген нәрсе өспейді,
Өспеген нәрсе өзгермес
Түрден ол түрге түспейді
Қозғалыс түрлеп таратқан.

Движение – метод выживания материи. К такому заключению Шакарим пришёл не путём научных исследований, а в поэтической форме:

Ты ведь тоже человек с умом.
Есть ли что-нибудь бесцельное на свете?

Дальше он продолжил:

Весь мир у доброго душой
Приумножен порядочностью.
Почему бы этого не знать.

Можно убедиться в том, что Шакарим сделал определённый третий и последний шаг в область материализма. По версии Корана – бог создал Вселенную и поэтому в любой момент может его уничтожить. А как же на этот вопрос отвечает Шакарим? Он считает, что это процесс, обусловленный причинно-следственными связями, которые вызваны нуждой.

Сколько разных существ создала природа,
Разных по размеру, но поровну всех,
И нету у природы ненужных созданий,
Но их много и бесчисленны они.

После этого Шакарим, посчитав, что миром правит хаос и беспорядок, проявляет уважение ко всему тому, что смогло организовать и управлять этим хаосом. Здесь же он полагается на свой глубокий ум в области естествознания. По мнению Шакарима, невозможно усвоить сразу все знания о природных явлениях, о земле и небе:

Знал ли ты раньше, что такое радий,
Трогал ли ты электричество, друг?
Всё это сделано нашим умом,
Летал ли ты в небо?
Ведь не всё изведано вокруг.

Всё неизведанное способно понять лишь одно – истинный ум. С помощью истинного ума человек понимает абстракцию, способен отличить хорошее от плохого, красивое от некрасивого, полезное от вредного. Потому что, по мнению Шакарима, единственное отличие человека от животного – это наличие у человека истинного ума и души. Человеческая душа, она как семя, которое, спустя годы, расцветает и становится красивее.

Ум – это посаженное в тело зерно,
При обильной поливке расцветает оно,
Как наше внутреннее сознание,
Не опускайся вниз до уровня зверей,
Разница лишь в чистом уме,
Если хватит сил,
Делай все с умом.

Что хотел этим сказать мыслитель? По нашему мнению, по версии Шакарима, всё человеческое сознание, его психология зависят от его душевного настроения. Есть огромное множество различий между людьми и животными, ведь у человека есть то, что придаёт ему жизненную силу, это – его душа. К тому же, мы излагаем то, что основным для Шакарима был человек и связь человека с обществом. Он всё это пытался связать с природой и естествознанием.

Шакарим – этический поэт. Все точки зрения Шакарима в этой сфере полностью совпадают с работами Абая. Многие произведения Шакарима созданы для призыва общества к этике, решению моральных вопросов, имеются также советы для молодого поколения, которые даются в виде наставления, и подвергаются испытанию со стороны родовых обычаев. В своих стихах «Шын бақ қайсы?», «Күншіл кім?» говорится:

Бай ұлық, жуандарды бақты көрмек,
Ол мисыз шолақ оймен баға бермек.
Анық бақ деп айтарлық үш нәрсе бар:
Кірсіз ақыл, мінсіз сөз, адал еңбек.
Бұл үшеуі біріксе, сорды жоймақ
Шын бақ осы деп бұған ақыл тоймақ.
Бір адамға мұндай бақ біте қалса,
Өзімшіл көп күншілдік көзін оймақ.
Жарқанат жек көреді күннің нұрын,
Күншілдің ұқсатамын соған түрін.
Өзге жанға біткенін ұнатпайды,
Әлгі айтылған бақтардың бірде-бірін.

Именно так он доказывает, что богатство человека заключается в знаниях, а с помощью труда люди в состоянии достигнуть счастья и единства. А самонадеянные, завистливые люди всегда будут препятствовать обретению истинного счастья людям, действительно заслуживающим этого.

Учение, изучение, культура и состояние ума человека являются показателем его воспитанности и дисциплины. Народ не против изучения, учения

и улучшения в сфере экономики и духовности, всегда считал примером для себя именно те действия, которые приводят к прогрессу культуры, науки и искусства. Во многих произведениях Шакарим описывал способность мыслить и вид мышления людей в те времена.

Шакарим всегда считал лень одной из самых плохих привычек у человека. Он призывал к труду, к жажде знать больше, получать знания, которые, как он считал, непременно приведут к прогрессу экономики страны. Какой бы из стихов мы бы ни рассматривали, практически во всех пишется о том, что все хорошие черты у человека формируются только благодаря честному труду. К примеру:

Ласковый, совестливый, с добрыми намерениями,
честно трудится –
Кто имеет эти качества, тот настоящий человек.

Шакарим написал несколько произведений в форме «Қара сөз». Слова писателя – художественные истории, мудрые изречения, статьи, научные и философские обзоры и афоризмы. Тут также можно проследить влияние на него изречений Абая. Мировоззрение Шакарима очень схоже с мировоззрением Абая. К примеру, «разумный человек может держать язык за зубами, но его ум никто не сможет усмирить», или «Не я тебя породил, и ты меня не породил», или же «Если, кроме этой жизни, не существует другой жизни, зачем беседовать с другими насчёт другой жизни, зачем входить в споры», – именно в таких выражениях и проявляется философия.

У Шакарима не существует произведений, в которых повествуется о новых системах политического государства. Но всё же в произведении «Бәйшешек бақшасы», написанном в стиле слов назиданий, можно ощутить, как автор касался политических вопросов государства. Каждый человек, как почка, как орган в живом, целостном организме, выполняет определённую функцию. И что же делать тогда, если данный орган не выполняет свою функцию правильно? Приходится исправлять его состояние работы, убрать его из организма или же вовсе уничтожить.

Сейчас нету правильной религии,
Религия не удовлетворена.
В мыслях разумного человека
Нету обманчивой религии.

«Тогда какой путь нам выбрать? Путь истины», – говорит автор. Такой путь всегда правильный, надёжный. А чтобы попасть на истинный путь, нам

надо изучать современные знания. Современные знания могут заполнить пустоту разума и сделать счастливым не только отдельного человека, но и сделать счастливым и целый народ.

Какую книгу Шакарима не читаешь, легко замечаешь то, что автор стремится к познанию человечества и секретов Вселенной. Что такое душа? Что такое религия? Как была создана наша Вселенная? Вот на такие вопросы он искал ответы. Для этого он отправился в Мекку. Но он не смог сблизиться с религией. Он верил в Бога. Но он не смог понять никакую религию. Если мы посмотрим на его жизнь, то поймем, что он придерживался деизма. Он говорил, что всякая вещь не исчезает сама по себе, лишь изменяется в форме, всегда придерживался мнения Абая: «Ақыл сенбей сенбеңіз, бір іске кез келсеңіз», всегда критиковал слепую веру в религии. Также он не верил учёным на слово, не обдумав то, что они написали.

Читал слова философов,
Многие закрепил в уме,
И книги читал священные и
Я всё поместил в уме,
А то, что мне нужно, взял, –

говорил он. Когда Шакарим посетил Мекку, целью его визита не была обязанность перед Шариатом – паломничество. Он посетил Мекку для того, чтобы узнать истину о нашем мире. Он хотел расширить свои познания, он не хотел познать религию, он хотел путешествовать и узнать больше. Этот визит был очень важным моментом его жизни. Он решил, что будет идти по пути европейских народов, которые ищут знания, а не по казахскому пути религии. Основными его целями были культурные центры, богатые библиотеками – Париж и Стамбул. И вся нужная ему информация была в этих странах.

Когда Шакарим говорит о проблемах, связанных с духовенством, то становится ясно, что отношение к этим вопросам у него сложное. Он человек, который, как он сам себя называет, «ноқтасыз ойдың», «сау ақыл».

Ақылмен таппай иман жоқ,
Ойлаудан ақыл тиган доқ.
Талайдан дінді тексердім,
Ешбірі ойға сиған жоқ, –

говорит поэт.

Мен ұлтшыл емеспін,
Жақыным мынау демеспін, –

именно такими словами он излагает истинное отношение между людьми, народами и государствами. Поэтому все его высказывания являются приемлемыми и в наши дни. Необходимо по достоинству оценить все старания поэта, который, начиная с тех времён, думает о спокойствии и благополучии всех живущих на Земле. В своём философском стихе «Адам туралы» он вызывает у читателей чувство стыда:

Войскам не придется бросить оружие,
Если спросишь почему – не будут верить друг другу,
И тэмәм человек, не став ангелом,
А на «Равняйсь» никто не слушается.

Произведения Шакарима «Қалқаман-Мамыр», «Еңлік-Кебек» в начале XX века считались лучшими произведениями. Тут выражены народные, гуманистические, демократические и философские точки зрения поэта. Поэт воспевал грустную историю любви молодых людей, в которой главной мыслью была свобода.

В стихе поэта «Көп білімім жоқ» Шакарим опечален (как он тогда искренне считал) недостаточностью своих знаний. Но ведь нам известно из фактов его биографии о его широкой эрудиции, владении несколькими языками. Он был знаком со многими работами всемирно известных философов, например Шопенгауэра, чья пессимистическая философия была широко известна во всей Европе. Он не только прочитал труды, не боясь осуждения, а даже анализировал их и открыто, без страха пересказывал. Шопенгауэр в своём произведении под названием «Новая философия» утверждает: «Мир – ад, в мире нету ничего такого, что могло бы принести радость». Несмотря на широкую известность Шопенгауэра, Шакарим не удивляется его новой философии и даже возражает ему. Спросите почему, – говорит он, – и мы ответим – мир – не ад, богатств природы хватит на всех. Но, не зная того, что пишет сам, Шопенгауэр назвал этот рай жизни адом.

«Если бы все в этом мире были друг другу родными, использовали бы свой ум, трудились бы и использовали ресурсы природы в правильном назначении, то не было бы таких предположений», – говорил Шакарим. «Я не стану сразу мириться со словами, которые рассказывал сам пророк, великий философ или же профессор. То, что мой ум будет считать неправильным, я стану отвергать. Но того человека, который будет в состоянии дать конкретное доказательство, я буду внимательно слушать и вникать в его слова».

Творчество Шакарима повлияло на всю историю казахской философии. Поэт в своих стихах предстаёт перед читателем очень обеспокоенным, одиноким, переживающим определённое горе человеком. Безусловно, всё это точно отражает конкретные обстоятельства жизни мыслителя. И вправду, тогда поэт был достаточно старым, уже многое пережившим, многое повидавшим, человеком. Тогда поэту было уже за шестьдесят, его больше волновали проблемы жизни и смерти, он писал о том, что детство уже прошло и наступила старость. Доказательством этому служат данные строки:

Душа смертна,
Судьбе покорна,
Кого не забирает смерть.

И даже то, что поэт жил в горах, является ещё одним свидетельством того, что он хотел избежать общественной суеты тех времён. Близость поэта к народу и обществу со временем снижалась. Он расстаётся с жизнью среди народа. В эти трудные времена сам поэт говорил:

Кейбіреу безді дейді елден мені.
Есалаң айтады емен сезіп нені.
Хақиқатты танитын баста ми жоқ,
Ондайлардың сау емес анық дені.
Мен жалғыз сендер елде қалдың қойып,
Ешкімнің кеткенім жоқ малын алып,
Елу бес жыл жинаған қазынамды,
Оңашада қорытам ойға салып.

Читая эти строки, можно предположить, что поэт действительно хотел отдалиться от народа лишь для того, чтобы защитить свои философские, поэтические мысли и мечтания. Также есть ещё несколько причин, которые сам поэт признавал – разногласия между родами, появление новых партий в аулах. Для того чтобы наблюдать за жизнью общества, чтобы дать своим мыслям свободу, поэт искал тихое и спокойное место для своих стихов. В тишине ему будто хотелось советоваться с самим собой.

Воспитание и учения Абая находят своё место в любом из произведений Шакарима. Темы, которых касался поэт, это в основном развитие качеств человека, тягость к знаниям, стремление быть честным, заботиться о своём народе. Многие в произведениях поэта встречается в виде наставлений, и в этих наставлениях часто можно встретить указание на качества, к которым призывал Абай – искренность и умение смотреть на мир критическим взглядом.

В стихах Шакарима мы часто можем увидеть такие строки: «Арыңды сатпа, терінді сат», адалды ізде егін сал, не сауда қыл, малыңды бақ». Автор призывает к труду, к обучению и критикует лень, невежество. Он уделяет внимание месту человека в обществе и часто испытывает его, ставит задачи для него. Правда, иногда в стихах доминирует дидактика, поучение, но он указывает на общество, на конкретного человека. Такие же поучения, признаки мы можем увидеть и у Абая. В основе таких стихов не голая пропаганда, а умные изречения об обществе, о человеке и философские заключения.

Самой значимой для Шакарима философской категорией была совесть, в которой заключаются такие человеческие качества, как честность, справедливость, благодарность и честь. В своём философском произведении «Үш анық» он говорит: «Если объединить три качества человека – честность, справедливость и милосердие, то мы получим по-мусульмански ұждан, а на русском – совесть. Что это? Кто это делает? По-моему, чтобы почтить память тех, кто любит то же самое», – говорит он. Но Шакарим делает правильный вывод. «По-моему, совесть – желание души. Потому что душа никогда не исчезает, никогда не перестает существовать. Поэтому пытается подняться выше», – отмечает он.

Далее Шакарим продолжает свою мысль так: «Например, чистое тело требует чистое поведение, чистые дела. Поэтому так сильно требуется совесть. Это требуется не для этой жизни, а для будущей жизни», – т.е. он хотел сказать, что совесть нужна и в этой жизни, и в будущей. А если совесть нужна для будущей жизни, то это уже будет гордостью, «чтобы все знали моё имя, чтобы все меня любили. Нет другого объяснения, кроме этого», – предполагает мыслитель.

Только человек, осознавший истину, может иметь совесть. Если человек думает, что нет другой жизни после земной, то он не может иметь совесть, следовательно, для человека, стремящегося быть честным в будущей жизни, совесть является необходимостью. Шакаримовское объяснение совести, во-первых, имеет смысл, близкий религиозному, в основном мусульманскому, во-вторых, объясняется тем, что если душа не исчезает, то должен быть какой-то толчок. И этим толчком является совесть. В-третьих, совесть, честь, милосердие нужны и в этой, и в будущей жизни. Отсюда можно сделать вывод, что определение понятия «совесть» по Шакариму тесно связано с мусульманским определением. Это качество ведет к духовной чистоте, к моральной чистоте души. «Я, – говорит Шакарим, – верю, что есть душа, верю, что есть демоны, есть энергия души».

Доказательства:

1. Приходит тот, кого ты не звал, и говорит о том, что он является кем-то для тебя.

2. Этому незваному обычно присуще такие виды качеств: шаманство, фахризм и сумасшествие.

3. Хождение во сне, лунатизм, с помощью магнетизма управлять чьей-то волей – эти 3 способности являются приобретениями совершенно иных 3-х энергий. И искать их, согласовывая все три, – я считаю неправильным.

Шакарим изучал магнетизм, лунатизм, спиритизм, сновидения, телепатию, фахризм учёных Европы, и это способствовало тому, что при создании учения о совести он использовал свои знания о способностях, которые описывались выше.

Шакарим говорил: «Я удивляюсь словам о том, что нету души, что после смерти нет жизни. Кто, интересно, доносит им такие мысли?... Если один своим умом – конкретно предполагает, что после смерти душа человека отправляется на небеса, а другой считает, что после смерти нету жизни, перед тем как они оба умрут, что они будут чувствовать? Конечно же, первый обрадуется, ведь он считает, что после смерти его душа отправится на небеса, а второй – будет опечален, так как уже успел смириться с тем, что его душа пропала. И человек, который имеет совесть, будет очень недоволен человеком, который совершал пакость, и будет очень рад человеку, который совершал добро». Мы должны верить тому, что совесть существует во всех двух мирах. Человек, который верит этому суждению, готов спокойно отправиться в мир иной, здесь же мы можем привести в пример самого Шакарима.

А в конце он делает следующее заключение: «Человеку, который верит тому, что совесть является пищей для следующей жизни, не способно ничего в жизни помешать. Считать любого человека своим братом, позволяющим счастливо прожить все две жизни – по-моему, способна только мусульманская дорога». Затем Шакарим добавляет: «Ничто не способно исключить мысль о том, что совесть является пищей для обоих миров. А даже, наоборот, – самой большой опорой для данной мысли являются те самые 3 точности». Оценивая данные рассуждения, мы можем констатировать наличие у Шакарима не только передового для своего времени мировоззрения, но и религиозно-этической философии. Его приверженность к такому виду мировоззрения можно объяснить тем, что он с юных лет читал по-мусульмански, что он обучался у учёных Востока и находился под влиянием своего наставника Абая с важнейшими понятиями «Жан қуаты», «Нұрлы ақыл».

Шакарим всегда поддерживал мысль о том, что в человеке важны человечность, трудолюбие и то, что человек должен постоянно искать пути саморазвития.

Мы также считаем, что, кроме философских исследований поэта, также важно историческое произведение «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі». Это произведение – историческая летопись, написанная в точно-

сти так, как это требовалось в те времена. Хотя это и не философский труд поэта, но он всё же вносит огромный вклад в изучение этногенеза с точки зрения философии истории. В данном труде Шакарим доказывает появление казахского народа с помощью точных исторических фактов. Таким образом, он показывает свои огромные по размерам знания в области философии истории. Шакарим также внёс огромный вклад в развитие казахской прозы.

Раньше в казахской литературе основными жанрами были эпос, поэмы, стихи, а в конце XIX века и начале XX века появилась проза, и казахская литература начала быстро развиваться. Проза основывалась на достижениях науки, философии и опиралась на красноречие, присущее казахским мыслителям. К этим философским произведениям относятся «Бәйшешек бақшасы», «Қайғылы роман», «Мәнгі сөздер» афористік топтама, «Шын бақыттың айнасы», «Мен жетпіс екі жасқа келгенше» и т.д.

Только образование и наука могут сделать счастливым казахский народ, все его недостатки и недуги были из-за того, что мы отстали от Европейской науки и искусства. «Тогда как весь мир в погоне за знаниями, наш казахский народ хвастается только славой... Из-за этого мы не двигаемся вперёд, с каждым днём мы двигаемся назад, теряя нашу образованность, культуруность. О, мой народ!..» – говорит поэт. Это был крик души Шакарима.

В своих произведениях Шакарим часто употребляет обращения: «Мой народ, мой казахский народ, мой родной народ», и их можно встретить в разных произведениях. Какое бы произведение мы ни рассматривали, мы можем часто видеть боль и тревогу Шакарима за судьбу казахского народа, отставшего в образовании, культуре.

В лирических произведениях Шакарима о природе, о жизни мы также можем увидеть близость к поэзии Абая. Дополняя мысли, идеи своего учителя, Шакарим высказывает своё мнение в определённой, только ему присущей манере. Довольно часто у него возникают философские мысли, когда он рассуждает о жизненных факторах.

Лукавый мир – капелька проливной воды,
 Попали туда, как кусок травы,
 Бродим мы, каждый день течём,
 Страдаем от мук, –

Этими словами автор хотел сказать, что не надо обращать внимание на разные мелочи жизни, ненужную суету, а надо уметь выделять основное, имеющее решающее значение.

Поэт часто отстаивает свою материалистическую точку зрения и подтверждает свои мысли действительными доводами. Особенно часто он любил говорить о научных загадках, и он всегда хотел сам их решить.

Күннен неге түсіп тұр мұнша жарық,
Сегіз минут ширекте жерге барып.
Әнштейін құр жарқырап тұрып алып,
Жылылық нұрмен бірге жүр қозғалып,
Барша әлем тапжылмай тұрып қаралса
Бола ма уақыт деген өлшеу салып?
Мақсат па, тәртіп керексіз тозаңы жоқ,
Тексермей неге отырмыз мұны ойланып?

В данных строках приведены несколько законов диалектики, закон сохранения энергии, затронуты проблемы движения, времени и пространства, деления атома, сущность изменения видов, состояний, а также он выдвигает и другие предположения касательно иных категорий, и это, мы считаем, – правильно. Человек, который научным методом смог понять механику естества, в состоянии сформировать выводы относительно своей жизни.

Кұс, балық, шаян, көп алуан,
Айуаннан өсіп болдық адам
Кейіміз есті, кейіміз надан,
Жаралыс салған сондай мән.
Жанымыз күннен келген нұрдан,
Тәніміз топырақ пенен судан
Күн атам, анық жер-анам,
Бірі нұр берік, бірі тамақ,
Бұзады бірақ қайтадан
Ер жетем, толам, қайта солам,
Әрі анам – бұл жер, әлі молам,
Денемді жұтпай тынбаған.

Таким образом поэт показывает истинное место человека в природе, описывает его существование правильным образом. От животного – значит от обезьяны. И то, что он говорит – всё проходит по естеству – очень верно подмечено.

А утверждение о том, что будь это рассудительный или невежественный человек, но все они формируются путём естества – это всего лишь проявление чувства юмора.

Конечно же, он знает о том, что становление человека плохим или хорошим зависит от окружения, общества, целей и идеалов, просто всё это – задача социологии, а в данный момент поэт ведёт разговор обо всём мироздании. А то, что он назвал землю своей матерью и своей могилой, – действительно очень тонко подмечено.

Когда Шакарим от темы мироздания и философии переходит к природной лирике (земля, луна и солнце, животные, растения), он не отходит от точностей науки и продолжает выявлять определённые закономерности в любых явлениях и изменениях. Ему свойственно так же, как и Абая, связывать природную картину и времена года с человеком и его привычками. И то, что на Земле существует огромное разнообразие видов растений и животных, поэт оценивает именно так: «жөн беріп жарық жылы нұрдан, күн атам жерді буаз қылған». В стихе «Әбден толып жарық ай» Шакарим представляет красивую поэтическую картину возникновения и развития мира, описывая конкуренцию между Солнцем и Луной за право отстоять свой любимый склон.

Иногда обращаясь к произведениям искусства, поэзии, философским мыслям, можно не увидеть, не заметить или не понять основную мысль, которую хотел донести до нас поэт. Тем не менее, ему нельзя дать титул реакционера. Да, Шакарим имел сильные религиозные убеждения. Но он понял, что основные проблемы в мире возникают из-за непонимания основ религии в мире. Он никогда не пропагандировал религии, он никогда не был религиозным фанатом, он не был нигилистом, скептиком, никогда не был реакционером и во многих произведениях Шакарим выступал против активных реакционеров. Он сумел проникнуться основными проблемами своей эпохи, вёл кропотливый поиск путей решения проблем общественного сознания, духовной жизни, он ревностно вмешивался в общественную жизнь и выявлял новые особенности и черты в философии тех времён, он продолжил работы своих предшественников Шокана и Ыбырая, он великий философ, гордость народа, основоположник казахской профессиональной философии.

И в заключение можно сказать, что философские, этические, эстетические и социальные мысли Шакарима являются синтезом и показателем развития философии в те времена и описывают его достоинства и недостатки.

Настоящий учитель Шакарима – Абай, который был помощником ему на пути создания его мировоззрения. Хотя его основные мысли и не выходили за рамки мистики и теологии, он всё же смог внести свой огромный вклад в развитие философии казахского народа и его произведения смогли противостоять многим догмам о вероисповедании.

Шакарим всю жизнь считал, что ум – основа всего на земле. Он всегда поддерживал рациональное мышление (основанное на понимании человека). Он всегда пытался освободить свободное научное мышление от вероисповедания, защитить, отделить философию от теологии и соединить философию и естествознание. Он смог найти путь, по которому всё человечество смогло бы найти свой путь к счастью. Выходит, мы можем уверенно сказать, что мысли Шакарима, в особенности этические, эстетические, философские – смогли внести огромный вклад в развитие философии в Казахстане. Если

же Шокан, Ыбырай и Абай были основоположниками классических мыслей о просветительстве, то их последователь, Шакарим, смог построить дорогу, благодаря которой казахская философия с помощью Европейской культуры смогла выйти на мировую арену.

Философия казахского народа будет и дальше развиваться, потому что пройдёт через мост, который успел построить Шакарим, будет подниматься всё выше и выше по ступеням, которые соорудил поэт. Именно та философия, которую создал Шакарим, и после его жизни находит своё место в нашем нынешнем мире. Его последователи, то есть нынешние философы проводят дальнейшие исследования, чтобы и дальше развивать философию казахского народа и сохранить её особенности. Мы уверены, что данные начинания найдут свою дальнейшую поддержку. Потому что мечтой и целью всех учёных-философов нашего народа всегда было стремление развивать философию на нашем родном языке, сформировать свой собственный язык в поле деятельности научной философии и изменить точку зрения о ценностях человеческой сущности.

Мы считаем долгом нынешних философов сделать главной целью исследований то огромное наследие в области философии, философии истории, политической мысли, которое имеется в трудах Ахмета Байтурсынова, Миржақыпа Дулатова, Султанмахмута Торайгырова, Жусипбека Аймауытова, Магжана Жумабаева, Мустафы Шокая и др.

Источники и литература:

1. Құдайбердіұлы Ш. Үш анық. – Алма-Ата, 1991.
2. Құдайбердіұлы Ш Өлеңдер мен поэмалар // құраст.: М. Мағауин. – Алматы, 1988.
3. Сыдықов Е.Б. Шәкәрім: ғылыми-танымдық басылым. – Алматы, 2013.
- 4 Абай. Энциклопедия. – Алматы, 2010.



Глава 6

АЛЬ-ФАРАБИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ АЛАШ

(IX – середина XX вв.)

*Гюльнар Муканова,
кандидат исторических наук,
профессор КазНУ им. аль-Фараби*

Историография фарабиеведения ныне дополнена в силу вновь открытых фактов упоминаний об Учителе в творчестве и публицистике казахской интеллигенции Алаш задолго до официального возвращения наследия мыслителя в отечественную академическую антологию. Как удалось выяснить, истоки информации об уроженце средневекового Отрара черпались казахскими передовыми лидерами общественного мнения в зарубежных справочных и энциклопедических изданиях.

До революции имя аль-Фараби вошло в зарубежные энциклопедические и справочные издания изначально как «средневекового арабского мыслителя». Так, в знаменитой Encyclopaedia Britannica в конце XIX – начале XX века Учитель записан согласно арабской транскрипции как алфараби слитно и с маленькой буквы. В Словаре Брокгауза и Ефрона (изд. 1890-1907 гг. в Санкт-Петербурге) дана следующая справка: «Альфараби (слитно) (Мохаммед бен-Торхан Абу-Наср) – арабский ученый († в 954 г.), одним из первых ознакомивший арабов с сочинениями Аристотеля. Он преподавал в Багдаде и Алеппо».

Немецкие ученые на рубеже XIX – XX веков проявляли интерес к трудам средневекового философа из Отрара. Известна целая серия книг-переводов философских и политологических трактатов Фараби на немецкий язык, 1890 – 1904 гг.:

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen Aus Londoner, Leidener Und Berliner Handschriften. Friedrich Farabi & Dieterici - 1890 - E.J. Brill.

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Friedrich Farabi & Dieterici - 1892 - E.J. Brill.

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Aus Dem Arabischen Übersetzt von Dr. Fr. Dieterici. Friedrich Heinrich Farabi & Dieterici - 1892 - E.J. Brill.

Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat. Friedrich Farabi & Dieterici - 1895 - Brill.

Der Musterstaat. Aus Dem Arabischen Übertragen von Friedrich Dieterici. Voran Geht Die Abhandlung: "Über den Zusammenhang der Arabischen Und Griechischen Philosophie". Friedrich Heinrich Farabi & Dieterici - 1900 - E.J. Brill.

Die Staatsleitung von Alfarabi Deutsche Bearbeitung Mit Einer Einleitung "Ueber Das Wesen der Arabischen Philosophie". Friedrich Farabi, Paul Dieterici & Brönnle - 1904 - Brill.

Все эти переводы увидели свет в Лейдене, в издательстве E. J. Brill, автором их был Фридрих Дитерихс (1850-1905) – немецкий востоковед-историк, профессор кафедры арабской литературы и истории Берлинского университета.

Эта серия переводов стала основой для переводов на русский и другие языки мира, что продвинуло имя и научные заслуги Фараби в академической среде Евразии. Соответственно, в «Музыкальном словаре» Г. Римана под редакцией Энгеля (Москва-Лейпциг, 1896 г.), являвшегося переводом с 5-го немецкого издания Б. Юргенсона, есть краткая справка «Эль-Фараби», которая отсылает читателя к справке «альфараби».

В престижном издании «Еврейская энциклопедия» 1908-1913 годов Альфараби также присутствует в слитном написании, но уже с большой буквы как «истинный философ и арабский интерпретатор Аристотеля», в контексте философии Ибн-Дауда (XII век), бывшего предшественником Маймонида. По-прежнему Фараби идентифицировали пока что не как среднеазиатского, а арабского философа.

После того как ирландский музыковед и арабист Генри Джордж Фармер (1882-1965), окончивший факультет восточных языков в Университете Глазго, приступил к написанию книг об арабском музыкальном влиянии на европейскую музыкальную традицию и исламское наследие в теории музыки, (см. Farmer, H. G., 'Greek Theorists of Music in Arabic Translation', Isis 13, 1929-1930), проявился интерес к трактату Фараби «Большая книга музыки» (Китаб ал мусика ал-кабйр) – уникальному по своей значимости источнику эпохи арабо-мусульманского Ренессанса. По своим масштабам (около двух тысяч страниц) «Книга» превосходит многие сочинения о музыке, написанные до и после ее выхода.

В ходе многолетних исследований Генри Фармер пришел к сенсационному выводу (1932), что «Учения и сочинения арабского и/или мазарабского теоретиков музыки оказали влияние на теорию музыки Западной Европы. В практическом искусстве менестрели средневековья переняли не только

инструменты арабов, такие как лютня ('ud), ребек (rāb), гитара (kaithār) и другие, но и музыкальные устройства исполнителей». Ирландский востоковед путем сопоставления вывел ось преломления теории музыки Фараби с последующими музыкальными традициями народного искусства исполнения баллад и эпических текстов в XII-XV веках в Шотландии, Ирландии и Уэльсе (менестрели). В кельтской музыкальной культуре таким образом, по Фармеру, имеются отголоски того мелоса и инструментария, которые систематизировал «арабский» автор Фараби.

Безусловно, концепция музыки, принадлежавшая Абу Наср Мухаммаду ал-Фараби, привлекла к личности сочинителя внимание интеллигенции. О Книге заговорили и в Крыму, Поволжье, центральной части Российской империи. «Музыка – высшее в мире искусство», – писал Лев Толстой. Между тем, будущий великий русский писатель в 1844 году поступил в Казанский университет на отделение восточных языков философского факультета (затем, правда, перевелся на юридический).

На студенческой скамье будущий классик русскоязычной литературы учил арабский и тюркские языки под руководством известного востоковеда Мирзы Казембека (1802-1870). Следует помнить, что Мирза Казембек, считающийся по праву основателем российской (казанской) школы востоковедения, издал в 1859 году в Санкт-Петербурге «Полный конкорданс Корана, или ключ ко всем словам и выражениям его текстов, для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги». Заболев в пути, Казембек остался преподавать в Казанском университете волею случая в 1826 году, по дороге в Омск, куда был направлен в качестве преподавателя и татарского языка. Очевидно, если бы не обстоятельства, ученый-востоковед Казембек вполне мог бы стать наставником юного Шокана Уалиханова, который был принят в 1847 году в Омский кадетский корпус...

Возвращаясь к Толстому, уроки Казембека не прошли бесследно: в начале XX столетия Лев Николаевич интересовался бахаизмом в Персии вел переписку с муфтием Египта Мухаммадом Абдо, известным мусульманским деятелем так называемого Реформаторского направления.

Метакомпетенции и уникальные коммуникативные способности автора трактата о добродетельном городе пережили века, преломляясь в культурах народов Торы, Библии, Тенгри и аль-Корана, мировоззрениях носителей разных убеждений. Фараби не случайно считают «своим» во всей Центральной Азии: от Синьцзяна и Самарканда, Сырдарьи до Памира.

Труды Фараби вошли в круг чтения учащихся мусульманских медресе, в которых получали образование будущие лидеры Алаш. Примечательно, что тюркские интеллигенты четко идентифицировали происхождение мыслителя, считая его своим соотечественником.

По мнению специалистов, первые учебники по алгебре и геометрии (Есеп курал, первое издание 1914 года), к написанию и изданию которых имел отношение Миржакып Дулатов, были разработаны на основе математического метода аль-Фараби. Пособия по решению математических задач Дулатова увидели свет и в период 1922-1928 годов, когда наркомат просвещения Казахской республики возглавляли Ахмет Байтурсынов, Смагул Садвокасов, а сам Дулатов работал в составе Акцентра при наркомпросе (г. Оренбург).

Ученик М. Дулатова и близкий друг, казахский поэт, эрудит и интеллигент Магжан Жумабаев посвятил аль-Фараби как тюркскому теоретику музыкально-инструментального искусства полные вдохновения и признательности, проникновенные строки в поэме «Туркестан» (датируется не позднее 1921 года):

- Түріктің кім кеміткен музыкасын,
Фараби тоғыз ішекті домбырасын
Шерткенде тоқсан тоғыз түрлендіріп,
Жұбанып, кім тыймаған көздің жасын?!

Имя Фараби в XX веке стало эталоном общетюркской и национальной гордости, именно об этом говорится в стихах Магжана. Характерная деталь: Магжан идентифицирует тюркское происхождение Фараби, описывая его игру на домбре посредством нумерологии, ввода цифровых символов «9» и «99»... По мнению специалистов, у тюрков сакральная цифра «9» символизирует мужчину и верхний мир, цифра же «99» относится к числам со священными, сакральными и магическими значениями. Собственно мусульмане 99 раз обращаются к Пророку в поисках духовной гармонии. Число «99» означает совершенство, так поэт выразил восхищение к Учителю Востока.

Поэт Олжас Сулейменов ухватил характерные черты философов средневековья: «Омар Хайам писал пространные математические трактаты, может быть, поэтому ему так удавались в конце жизни четырехстрочные рубаи – стихи сжатые и всеобщие, как формулы. Аль-Фараби, этот узел поэзии, философии и математики? Кто они были – поэты или ученые?» Многогранность в единстве.

Издание в Европе (Германия, Великобритания, Франция, Испания) на рубеже XIX – XX веков переводов из трактатов Фараби по философии, музыкальной грамоте и инструментам вызвало большой положительный отклик в среде тюркской интеллигенции. Европейские исследователи признавали реальное влияние трудов аль-Фараби на последующее развитие наук, и если вначале это преподносилось как исключительный феномен

в лице «арабского» (читай «мусульманского». – Г.М.) мыслителя Фараби, то со временем последующие научные издания отмечали филигранную интеллектуальную работу Второго Учителя, сумевшего соединить древнегреческую теорию с реалиями Востока.

Арабисты и музыковеды Франции также обогатили сокровищницу мирового искусства, приступив к переводам трактатов средневекового исследователя природы музыки. К примеру, первый том (вышел в 1930 г.) шеститомного труда Р. Эрланже «Музыка арабов» является переводом на французский язык двух книг «Большой книги музыки» аль-Фараби. Второй том (вышел в 1935 г.) шеститомного труда Р. Эрланже «Музыка арабов» является переводом на французский язык третьей книги «Большой книги музыки» аль-Фараби. После окончания Второй мировой войны Французским институтом был издан в переводе на французский трактат Фараби «Нравы жителей добродетельного города» (1949).

Историография темы необъятна, ведь трактаты Фараби увидели свет на языках мира (ООН): немецком, арабском, испанском, английском, французском, еврейских, китайском, русском и т.д.

В «Большом трактате о музыке» описывается происхождение музыкальных инструментов и ладов, особенности каждого инструмента, способы усовершенствования. В нем упоминаются сыбызгы, домбыра, сырнай, керней, қобыз, канун, уд, цимбал (чанг), тамбур, рабаб, ударные инструменты – дабыл (барабан), дангыра (бубен). Аль-Фараби говорит о бытовании у тюркоязычных племен семиструнной арфы. Особого внимания заслуживают сведения о духовом инструменте кыпчак, который в других трудах не упоминается. Все эти инструменты аль-Фараби считает искусственными, называя естественным инструментом человеческий голос.

В числе современных комментаторов музыкального трактата аль-Фараби встречается мнение автора из КНР, этнического уйгура Abdushukur Muhemmet Imin, который относит изобретение ряда инструментов уйгурами к IV веку н.э.; китайские музыковеды склонны делать акцент на тюркском происхождении аль-Фараби и Ибн-Сины.

Аль-Фараби пишет о происхождении щипковых музыкальных инструментов и наиболее древнем из них – арфе. По его утверждению, арфа появилась из лука и имела всего две струны. Далее он упоминает о двухструнном кылкобызе, обращая внимание на лукообразный вид инструмента. Аль-Фараби, рассматривая развитие музыкальных инструментов, говорит об увеличении струн на арфе до 13, о появлении на щипковых инструментах резонаторного корпуса, колков, грифа, ладов. Происхождение духовых инструментов аль-Фараби связывает с природными звуками, возникающими от ветра, приводящего в колебание воздух в стеблях различных растений. Наблюдая за явлениями природы, люди сами стали извлекать звуки вдува-

нием воздуха в стебли. У многих народов имеются легенды, в которых говорится о подобном появлении сыбызгы, ная и т. д.

Географическая локация Степи и трассы Шелкового пути позволили в домонгольский период тюркскому фонетическому пространству достичь крайних пределов на востоке и западе материка, уйти на север до Ледовитого океана и запечатлеться в топонимике Поволжья, Кавказа и Крыма. В сопоставительном ключе учение Фараби более конкретно; если в китайской философии присутствует дао («путь») как осевая универсалия, то у уроженца Отрара обозначена цель этого пути – «счастье».

Интерес в Европе к наследию ученого-философа набирал беспрецедентный характер к началу 1930-х годов. Так, в Мадриде (Испания) в 1932 году в издательстве Эстанислао Маэстре увидел свет «Научный каталог», в котором редакторы Анхель Гонсалес Паленсия и Херардо, да Кремона привели сведения об аль-Фараби и его трактате «Классификация наук».

Культурное и научное наследие Второго Учителя было известно, пусть не в полном объеме, молодым казахским приверженцам Алаш, твердо убежденным в пользе просвещения народа и синергии восточных и западных культурных достижений.

Оказавшись в политической эмиграции в Европе, другой казах, Мустафа Шокай был свидетелем чудовищной идейно-пропагандистской кампании нарождающегося фашизма. Вермахт использовал в политических целях любые средства, вплоть до фальсификации наследия мыслителей Востока. По особому заданию Гитлера часть европейских ориенталистов была нацелена на интерпретацию философии мусульманских мыслителей средневековья, в том числе аль-Фараби, в русле нацистской теории «сверхчеловека». Увидели свет публикации указанного «госзаказа», на что своевременно отреагировал казахский политический деятель, профессиональный правовед М. Шокай. К его заслуге следует отнести добросовестное и оперативное прочтение известных на тот момент сведений об аль-Фараби и трудов Учителя, а также библиографии фарабиеведов на французском, немецком и английском языках.

Шокай самостоятельно убеждается в непричастности трудов Фараби к идее «сверхличности» и ложности про-нацистской пропаганды. Не удовлетворившись этим выводом, Шокай приступил к составлению записки (на русском яз., 1941 г.), суть которой можно выразить однозначным неприятием посягательств на истину и наследие Второго Учителя, тех «заказных» материалов, что были опубликованы за подписью ученых. Приходится ныне сожалеть лишь о том, что данная записка, опубликованная посмертно коллегами Мустафы Шокая в журнале «Яш Туркестан», стала известна на Родине борца лишь с обретением Казахстаном Независимости.

Находясь в европейском информационном поле, казахский политик Мустафа Шокай реализовался многогранно: как публицист, правовед, аналитик, коммуникатор. В круг его общения входили известные немецкие и французские ученые, историки и философы. В 1941 году М. Шокай в статье «Туркестан» сделал блестящий анализ книги, в которой упоминалась модель «добродетельного города» аль-Фараби.

Актуальность темы конгруэнтности вероисповедания и мировоззрения, поиска идеала и – насилия, терроризма, очевидна. Человеческая мысль чрезвычайно виртуозна. В условиях глобализации политологи нередко прибегают к оправданию экстремизма, отыскивая корни проблемы в конкретной вере. Опасное геопротивостояние порой используется для обвинений, к примеру, мусульманской уммы в агрессивных тенденциях. Такой избирательный подход вызывает закономерное негодование со стороны здравомыслящих лиц.

История XX столетия для казахской национальной интеллигенции является весьма поучительной. Передовая элита Центральной Азии взяла на себя бремя ответственности за судьбы национального государства. Оказалось, что в защите от нападков нуждается даже интеллектуальное наследие, а именно: учение средневекового философа тюркского происхождения аль-Фараби о добродетельном городе.

Оказавшись в вынужденной эмиграции в Европе, казахский политик Мустафа Шокай сумел проявить себя как выдержанный коммуникатор и популяризатор тюркского культурного наследия, в частности аль-Фараби. Он поддерживал дружеские связи с различными социальными слоями, редакциями СМИ, в круг его общения входили известные французские ученые, историки, философы.

Страницы жизни и борьбы казахского эмигранта Мустафы Шокая стали доступны при изучении его личного архива. Безусловно, знания европейских языков и неподдельный интерес позволили М. Шокай ознакомиться с трудами по философии и, в частности, современной ему интерпретации роли зарождавшегося на его глазах фашизма. Так, в поле его зрения попала книга исследователя барона Карра де Во, в которой автор (не очень корректно) сделал ссылку на учение аль-Фараби как на приверженца ницшеанства. Более того, К. де Во проводил параллель между идеальным обществом аль-Фараби и – «сверхчеловеком» немецкого философа Ницше.

Известно, что в тот исторический период потребовалась защита (апология) собственно роли исторической науки. Французский историк еврейского происхождения, совместно с Люсьеном Февром учредивший журнал «Анналы» (1929), один из основателей одноимённой школы, произведшей переворот в исторической методологии, Марк Блок написал труд «Апология истории», значение которого актуально до сих пор. Примерно ту же интел-

лектуальную задачу решил Мустафа Шокай, оказавшийся в эпицентре европейского политического процесса.

В условиях фашистской агитации, в преддверии мировой войны, такие скользкие намеки сразу подхватывались заинтересованными сторонами и могли «работать» на вермахт. (Современные исследователи ислама выделяют ответвления, пропагандирующие экстремизм. Было бы печально, если они станут искать корни явления в учениях неоплатонистов. К сожалению, в годы «холодной войны» данная тенденция даже поощрялась, что уводит науку от истины).

Как профессиональный юрист (выпускник Санкт-Петербургского университета), борец за истину Мустафа Шокай сразу заметил двусмысленность и выразил свое отношение к опубликованному. Его записи, датируемые 1941-м годом, позднее увидели свет в журнале «Яш Туркестан» на русском языке.

Его друзья и соратники посмертно издали статью под заголовком «Туркестан» Шокай М. в декабрьском номере 1949/1950 гг. журнала, в честь 60-летия казахского борца за освобождение его Родины.

Благодаря этой публикации, лишней раз подтверждается, как горячо защищал Шокай культурное наследие тюрков и насколько ясно он предвидел опасность фашизма и расизма. Другой урок истории: знание иностранных языков, которое распахивает двери в большой мир, помогает выстроить четкую траекторию развития для индивидуума. Эта аксиома очевидна на примере жизни замечательных выходцев из Центральной Азии, от аль-Фараби до Шокай М.

Статья «Туркестан» состоит из двух частей, в первой разъясняется географический и этнополитический смысл понятия «Туркестан», место региона во всемирной истории. Шокай пишет: «В древности Туркестан был ареной величайших исторических событий. С ним связаны воспоминания о древних государствах как Бактриана, Трансоксания, Согдиана, Парфия... Через Туркестан совершались великие переселения народов... Отсюда прошли гунны, турецкое происхождение которых ныне считается уже установленным. В различные эпохи в нем разыгрывалась деятельность таких величайших героев истории как Кир, Ксеркс, Александр Великий, Чингисхан, Тамерлан, Надир-Шах...».

Далее Шокай обращается к личностям, оставившим заметный след в интеллектуальной истории края: «Родина и колыбель турок – суннитско-мусульманский Туркестан, впитавший весьма значительное влияние шиитского Ирана, дал общемусульманской культуре и науке ряд блестящих имен. Назовем среди них наиболее крупных и имевших влияние на развитие научной мысли в Европе».

В статье Шокаем М. гордо названы имена: Аль-Хорезми Мухамед, Фараби Абу-Наср, Ибн-Сина Абу-Али, Улугбек, Бурхан-ад-Дин Маргинани, Мухаммед-ибн-Исмаил Бухари, Султан Бабер (Бабур). В краткой характеристике автора древнейшей теории математики Аль-Хорезми Шокай ссылается на публикацию советского тюрколога и ираниста Е.Э. Бертельс.

Обратимся к жизнеописанию аль-Фараби, – исследователь практиковался в естественных и гуманитарных науках, сумел аутентично передать результаты научных поисков, в переложениях на разные языки. Труды аль-Фараби известны в европейском информационном поле, благодаря переводам на французский язык, в частности.

Выходец из Туркестана, политик и правовед Мустафа Шокай, оказавшийся в Европе вследствие политической эмиграции в начале XX века, был хорошим аналитиком.

Современные ему книги он внимательно изучал. Так, с большим удовлетворением он узнал о том, что французский исследователь-арабист барон Карра де Во взял на себя труд, в 1920-е годы, издания энциклопедического 5-томного труда «Les Peaseurs de l'Islam» («Мыслители ислама»). Им были собраны сведения о мусульманских учениках, в числе которых есть данные об аль-Фараби и его трактате об идеальном городе «La Cite Modele» (vol. IV).

Карра-де-Во, Бернар (барон Carra de Vaux) – французский востоковед-ориенталист, один из основателей «Orient chrétien»; род. в 1867 г.; профессор арабского языка в католическом институте в г. Париж.

Как отмечалось выше, второе десятилетие XX века было пронизано угрозой фашизма, а опасная тенденция присутствовала и в научной полемике. Не избежал этого и барон Карра де Во, проводивший аналогию с выводами Ницше и трактатами средневековых философов.

По-видимому, знакомый с сутью учения аль-Фараби, Мустафа Шокай смело выступил в защиту тюркского мыслителя. Если барон Карра де Во пишет: «имеются, странным образом приближающиеся к некоторым совсем недавним концепциям Ницше, мысли о роли насилия и силы в обществе», то Мустафа Шокай не соглашался с таким определением.

Мустафа Шокай прямо пишет: «отношение к силе и насилию и оценка их роли в обществе у Фараби совсем иные, противоположные, чем у немецкого философа. Если для Ницше добро – то, что позволяет высшей касте господствовать над низшей, «сверхчеловеку» над обыденными людьми, то для Фараби насилие и сила есть не что иное, как «болезнь жестокости в человеческой философии», и суждение свое об этом автор «Идеального града» помещает в особой главе о градах несовершенных – «Lez cites imparfaites».

В целом, в первой половине XX века в европейском философском дискурсе проявился небывалый интерес к тюркской науке и ее достижениям. Как известно, в 1930-1932 гг. в Париже был опубликован перевод на фран-

цузский язык первой части труда аль-Фараби «Большая книга о музыке», осуществленный г-ном Эрланже.

Таким образом, Ренессанс тюркской философии в евразийском пространстве имел место. Образы идеального социума-города в трактате выходца из Отрара, оказывались близки европейскому интеллектуальному обществу; они противостояли нацистским фетишам. С другой стороны, по приказу Гитлера, шли неустанные поиски обоснования нацизма посредством восточной мистики и теологии, и это в некотором смысле стимулировало ориенталистику.

Сказалось ли влияние Шокая и других алашевцев на популяризации наследия тюрков, ответ на поверхности.

Между тем, эпистолярное наследие (переписка) М. Шокая с французским ученым Жозефом Кастанье служит прямым доказательством перманентного информационного обмена казахского интеллектуала с европейскими коллегами.

В межвоенный период в Европе взошли посева идеологии «превосходства» белой арийской расы, которые подпитывали германский и итальянский фашизм. Так, в ход пошли рассуждения Ницше, которые идеологи национал-социализма умышленно тиражировали. Искусственно был оживлен интерес к мистицизму – отсюда, увлечение Востоком (ориенталистика) и восточной философией. Этим объясняется интерес европейских культурологов к средневековым рукописям: барон Карро сопоставлял христианское учение с исламом, его внимание привлекли труды тюркского философа аль-Фараби.

Признавая заслуги Карро в популяризации учения аль-Фараби, Мустафа Шокай вступил в дискуссию. По его мнению, при рассуждениях о значении «модели добродетельного города» у аль-Фараби важно не допустить мультипликации ложных трактований. Шокай был твердо убежден, что у аль-Фараби не может быть ничего общего со сверхчеловеком и сверхрасой, идеями Ницше.

Эти доводы демонстрируют глубокий интерес М. Шокая к истории философии. Безусловно, М. Шокай выступает в привычной ему роли, как правозащитник. Тот факт, что Шокай отрицает ницшеанские идеи у аль-Фараби, ясно говорит в пользу того, что он не принимал расизм. Косвенно это служит доказательством непринятия им фашистской идеологии, ведь статья написана в 1941 году, когда отчетливо были ясны цели Гитлера. Если бы не архив Шокай М., об этом факте ренессанса восточной философии в Европе, соотечественники не знали бы еще долго об этом геройском поступке.

Очевидны многосторонние способности Шокая М. – он владел французским, немецким языками, следил за академическими изданиями, был в курсе дискуссий вокруг культурного и научного наследия Туркестана. Следовательно, единственный из казахов-эмигрантов М. Шокай отводил время для

академических занятий. Его занимала тема взаимодействий «Европа и Азия», «Запад – Восток», поиск нравственного начала философами прошлого.

Евразийство, интерес к теме идеального общества и сверхчеловека – как аксиома, нравственное совершенство, идентификация были интересны для М. Шокай. Он предстает не только как политик, публицист, но и мыслитель и идеолог.

Данный исторический эпизод имел продолжение в последующей историографии темы аль-Фараби.

Историография тем «Ислам и экстремизм», «Идеальная модель общества» позволила выявить интересную тенденцию, – в средние века, если верить исследованиям М. Мооса (NY, 1988), некоторые ответвления в исламе отличались воинственностью. На фоне этих исторических данных, еще более миролюбивой представляется идеальное общество-город аль-Фараби. Его учение, относимое рядом зарубежных ученых к «утопиям», вполне могло в тот момент создано в качестве примера для подражания и образцом для того, чтобы спасти мусульман и представителей других верований от агрессии.

Словом, труды аль-Фараби все еще волнуют ученых и заставляют вновь и вновь к ним обращаться – в поисках истины и альтернативы. Даже сегодня в XXI веке миролюбие тюркской ментальности ставит ее на достойную высоту.

Зарубежные исследования наследия аль-Фараби рубежа XX-XXI веков культивируют мнение, что неоплатонизм Фараби имеет расхождения с ортодоксальным Учителем. Современные ученые объясняют это тем, что тюркский философ был приверженцем ислама: «Abu Nasr Muhamad Al-Farabi is known as the founder of Islamic Neo-Platonism. He has not been well studied and his political theory is not well known. It is therefore essential to study al-Farabi and compare his theory with the one propounded by Plato. This study found many similarities between the two philosophers, but it also found that al-Farabi has taken stand on several issues which is not in conformity with the opinion held by Plato in his Republic. It has to do with the fact that al-Farabi was a Muslim and his theory bears clear evidence of his adhering to Islamic tenets and principles».

Мессианские ожидания преследуют человечество, – к этому выводу приходят американские исследователи послевоенного периода. Имеется высокая оценка места аль Фараби в интеллектуальной истории Средних веков (Хаммонд, 1947): «Al-Farabi, who died ca. 950 A.D., was a brilliant Arab scholar, scientist, music theorist, and theologian».

Этот же вывод репродуцирован в книге Полак Ф. (1973): «Paradise and the Golden Age are in this way transplanted from prehistory to the final stage of man,

who dreams not so much of his beginnings as of his end. The products of this work of the imagination are highly diverse: philosophies and historical images, replete with ready-made meanings; ethical images, typified by the charismatic figures of Socrates and Jesus; socio-political images, such as Plato's Politeia or al-Farabi's Model City and religious images that give form and substance to messianic expectations».

Тема добродетельного города аль-Фараби нередко упоминается в контексте сравнительных исследований, в частности трудов арабских ученых, Bishop Mor Gregorius Bulus Behnam (1914-1969), которого, в свою очередь, изучают современные сирийские востоковеды (Matti Moosa, 2014).

Матти, Мооса – известный сирийский ученый, историк ислама (США), автор монографии об экстремизме в средневековом исламе (1987). Он довольно критичен в отношении «умного города» аль-Фараби, но признает существование такового трактата, когда пишет: «In this same century, the philosopher Abu Nasr al-Farabi (d. 950) flourished and offered us a true picture of his political ideas in Ara' Ahl al-Madina al-Fadila (Ideas of the Inhabitants of the Virtuous City). Behnam says that al-Farabi reiterated many of Plato's ideas in a new garb greatly distant from those of revealed religions. Strangely, he did not mention Plato's radical ideas whether good or bad. Nevertheless, his virtuous city is a utopia which does not exist on this earth. In fact, if such city would ever exist, the earth would become a paradise and the people holy angels».

Подводя итоги текстологического анализа, подчеркнем, что ранее малоизвестная статья Шокая М. «Туркестан» (1941), в которой упоминается учение аль-Фараби, вводит новые факты в научный оборот. Казахский полиглот XX века уверенно владел фактами из интеллектуальной истории Туркестана ранних периодов настолько, что легко оперировал философскими категориями, наравне с маститыми учеными Европы.

Так искусно переплелись теоретические изыскания уроженцев Центральной Азии, средневекового мыслителя, казахского политического деятеля-правоведа и публициста, а также французских культурологов, арабистов. Шокай Мустафа – многогранная и до конца не оцененная личность. Помимо политической борьбы, он взял на себя задачу популяризации наследия предшественников, с гордостью причислявших себя к тюркоязычным (ат-тюрки) творцам.

Идеи проектирования «smart city» сегодня актуальны по отношению к разным населенным пунктам на планете, в Казахстане. А задумана эта прекрасная модель разумного сосуществования была уроженцем города Отрара, гением аль-Фараби.

Факт апологии учений прошлого, в частности аль-Фараби, которую продемонстрировал Мустафа Шокай, наводит на мысли о необходимости глу-

бокого изучения философии тюрков. К сожалению, в XX веке изучение содержания гуманистического учения туркестанцев отошло на второй план, в угоду сиюминутным запросам «биполярного» мира, а блестящие имена, названные в статье Шокаем М., почти полностью исчезли из школьных учебников.

Если охватить шире обстановку, в которой Шокай взялся за апологию учения Фараби, то в страну Советов понимание этнического происхождения аль-Фараби приходило досадно медленно. Мыслителя по-прежнему относили к «арабским» деятелям, и мэтрам ориенталистики приходилось напоминать о том, уроженцами каких мест они были в действительности.

Так, выступая в том же 1941 году с сообщением «Арабистика в СССР за двадцать лет», советский арабист И.Ю. Крачковский обращал внимание на очевидные факты и необходимость расширения географии исследований: «Нашей арабистике надо помнить, что целый ряд крупных деятелей арабской культуры, писавших по-арабски, вырос в тех странах, которые входят теперь в состав СССР. Довольно назвать философов уроженцев Средней Азии ал'Фараби и Авиценну, выдающегося математика, астронома и минералога хивинца ал-Бируни, кодификатора арабской риторики ас-Секкаки... До сих пор мы имеем только один опыт в этом направлении – характеристику традиционной арабской литературы в Бухаре, данную В.И. Беляевым (1932). Надо этот опыт углубить и расширить на другие области Союза – Татарию, Башкирию, в особенности Северный Кавказ... При настоящем историко-литературном анализе этих материалов мы получим новую главу общей истории арабской литературы – главу, оригинальную и насыщенную содержанием, не только никем не написанную, но даже никем до сих пор не задуманную». (НВ! Академик Крачковский оставил между тем без внимания степной казахстанский («кочевой») сектор, при перечислении потенциальных зональных экспедиций в Поволжье и Северный Кавказ, игнорируя Отрар). То есть казахстанский регион вовсе «выпал» из перспективных).

Установить распространение информации о трактатах аль-Фараби в Поволжье, среди татар, откуда она могла проникнуть в пределы казахской Степи, возможно посредством экспертных оценок рукописных фондов. Основную часть татарского рукописного наследия составляют сочинения религиозной тематики (труды ученых-богословов, переводы текстов популярных сочинений на арабском и персидском языках, комментарии к ним), а также литературные произведения социально-бытового и религиозно-дидактического содержания.

В целом же номенклатура сочинений универсальна и охватывает как теологические науки, так естественные и гуманитарные: астрономию и математику, естествознание и медицину, философию и логику, историю и этно-

графию, грамматику и лексикографию. Судя по сохранившимся образцам рукописной продукции, найденным в местах компактного проживания татар, можно заключить, что здесь были широко распространены сочинения выдающихся мыслителей Востока: аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали, Ибн аль-Араби, Саади, Хафиза и др

Большая коллекция рукописных и печатных книг на арабском языке также хранится в библиотеке бывшего Казанского императорского университета (ныне – Казанский (Поволжский) федеральный университет). Его коллекции создавались известными профессорами-преподавателями XIX в., такими как С.М. Фраен, Г.Н. Ахмаров, А.К. Казембек, Н.Ф. Катанов и многими другими.

Самая большая и важная часть коллекции включает рукописи и печатные книги XVIII – начала XX века. Некоторые из них действительно уникальны: среди них есть копии произведений Абу Али ибн-Сины, аль-Фараби, аль-Газали, аль-Араби и других арабских и персидских ученых.

Немаловажную роль в возвращении наследия Учителя в Туркестан играли литературный авторитет и дружеские контакты Мухтара Ауэзова. В период декады казахского искусства и литературы 1958 года в Москве Ауэзов сумел увлечь молодого казахского художника Сахи Романова идеей написания художественного портрета аль-Фараби. Десять лет спустя, к тому времени Ауэзова не стало, с внутренним трепетом Романов создал портрет «Аристотеля Востока» – аль-Фараби. В 1968-м году с группой художников Сахи побывал на раскопках Отрара, где прошли юные годы великого ученого, и реализовал идею создать его образ.

Каталогизация арабских рукописей средневековья, осуществленная российскими советскими востоковедами (Беляев, Михайлова, 1961), оставляла гипотетическую надежду, что отложившиеся копии рукописей аль-Фараби принадлежат философу из Отрара, Абу Наср... Фараби. Вместе с тем, обращает на себя внимание существенная деталь: при ближайшем рассмотрении уроженец Фараба, аль-Фараби, перечисленный среди других авторов арабских рукописей из фондов Института истории Азии носит имя Исхак. (Данная находка косвенно подкрепляет гипотезу профессора А. Дербисали, что ученых выходцев из Фараба было больше, нежели один. В частности, рукописи Исхака аль-Фараби отнесены специалистами к жанру географических, что является дополнительным аргументом в пользу того, что это все же «другой» Фараби...).

Однако, ныне оцифрованные материалы советских востоковедов 1930-х годов вносят элемент новизны в библиографию фарабиеведения СНГ. Так, в статье Ионы Иосифовича Гинцбурга (датируется не позднее 1936 г.) сказано: «Философия. Имеется все наследие философии испанско-арабского периода в переводах с арабского на еврейский язык: сочинения Иегуды Галеви,

Бахии ибн-Пакуда, Авраам ибн-Дауда, Маймонида (Море Небухим, 1363 г.), Гертонида и других позднейших философов в еврейском оригинале. Из греческой философии имеются почти все сочинения Аристотеля (метафизика, физика, этика, логика и др.), дошедшие до нас в комментариях арабского философа Аверроэса, в древнееврейских переводах и переработке Тиббанидов, Калонимоса, Гертонида и Нарбони, также сочинения арабских философов аль-Кинди, Ибн-ТуФейль, аль-Фараби, аль-Газали и др. в еврейских переводах с комментариями вышеназванных мыслителей, равно сочинение Фомы Аквинского «О душе» в еврейском переводе.» (с. 137) (И. И. Гинцбург. Краткий обзор еврейских фондов Рукописного отдела Института востоковедения Академии Наук СССР // В кн.: Библиография Востока. Выпуск 10. (1936) / Под ред. А. Самойловича. Институт востоковедения АН СССР. – М.-Л., 1937. – С. 125-130).

В статье И.И. Гинцбург (1871-1942) приводит ссылки на источники и литературу: К. Залеман. *Judaea-Persica*. Petersburg, 1897, Известия Императорской Академии Наук, 1898, Известия Российской Академии Наук, 1918, Краткая Памятка, Азиатский Музей Российской Академии Наук, Петербург, 1920.

Приведенные Гинцбургом И.И. сведения дают основания расширить источниковедческую базу темы и собственно хронологию российского дореволюционного фарабиеведения.

Что необходимо для построения добродетельного социума, в условиях глобализации? Защищено ли сегодня наследие аль-Фараби от попыток использовать модели идеального общества, в корыстных целях? Как противостоять этому в будущем? Центральноазиатский регион, верится, еще переживет свой Ренессанс. Межкультурное сближение, на основе интеллектуального процесса, закрепленное полиязычием, гуманистическим мировоззрением, было и будет плодотворно. Важно понимать эту истину и стремиться обогатить свои лингвистические и исторические познания через каждодневный труд, во благо будущего.

Ценность записки М. Шокая о Фараби заключается в научной интерпретации гуманистического ядра учения Учителя, последовательном развенчании лже-доводов оппонентов и смелой апологии, вопреки идеологической кампании, запущенной фашиствующими кругами Германии. И один в поле воин... Практически в одиночку противостоял казахский политик воинствующему невежеству, встав на защиту Фараби.

Возвращение (частичное) в Независимый Казахстан интеллектуального наследия самого М. Шокая позволило оценить системную работу казахского лидера антисталинской оппозиции по поддержанию научного интереса к Востоку, а если быть точными, – к Туркестану. Шокай не случайно хорошо

был знаком с учением аль-Фараби; ведь он состоял в переписке с известными европейскими востоковедами (Кастанье и др.), в тот период вынужденно эмигрировавшими в Америку. Эпистолярное наследие Шокая многогранно, в нем отражаются его интересы в области истории, этнологии, антропологии, политологии... Шокай М. своим аргументированным мнением обозначил отношение к прецеденту от имени всего тюркского мира и, как Гордиев узел, разрешил логическую головоломку.

В послевоенный период интерес к фарабиеведению не угас, напротив, в Каире (1949 год) был издан в переводе на французский язык трактат Фараби «Нравы жителей добродетельного города».

Данный перевод Р.П. Яуссена, Юсефа Карама и Дж. Члала вошел в 9-ый выпуск серийного издания «Тексты и переводы восточных авторов». Эти и другие переводы Фараби на европейские языки отражали непреходящий интерес к гуманитарному наследию мыслителя во всем мире.

Вновь открывшиеся исторические факты, часть из которых приведена выше, доказывают, что в дореволюционный период в казахской Степи и за ее пределами высоко чтили имя и научное наследие аль-Фараби, великого уроженца Отрара. Задолго до середины XX столетия, когда с легкой руки президента Академии наук Казахской, тогда еще советской социалистической, республики, Каныша Сатпаева, фарабиеведение на Родине мыслителя средневековья обрело академический системный уровень.

Преимственность нескольких поколений Алаш слышится в строках Магжана и Миржакыпа, Мустафы, с благоговением бережно пронесших через свою судьбу пронизанные светом добродетельности назидания Фараби и полные истинных знаний умозаключения великого философа и человека. Что же именно привлекало лидеров Алаш в творениях аль-Фараби?

Известно, что аль-Фараби в трактате «О правителе» изложил идеальные качества государственного мужа. Гораздо позже Европа познакомилась с другим сочинением, Макиавелли «Государь» (XVI век). Схожие по теме и заголовку, оба сочинения кардинально различаются по содержанию и конечной цели: Фараби перечислил морально-нравственные устои и высокие личностные свойства монарха, во благо большинства готового к самопожертвованию, тогда как Макиавелли описывает искусственного ловкача, который лишь гибко приспосабливается к ситуации во имя собственной выгоды и безмятежного нахождения на троне.

Трактование тюркским философом критериев, которым должен соответствовать правитель, весьма строгих, надо заметить, критериев, обусловлено системными взглядами Учителя на природу власти и общественного порядка. В понимании Фараби, идеальный правитель должен быть образцом для подражания по уровню эрудиции, нравственной чистоты и заботы о под-

данных. Мыслитель развил аристотелевскую модель государства и привнес в нее духовность; правитель у Фараби – не аморфная ипостась, не колосс недостижимый, скорее он воспринимается как живой человек, готовый развивать лучшие свои наклонности, причем в реальном мире таких же живых существ.

Безусловно, правитель у Фараби близок к идеалу, он воплощение справедливости и интеллектуального багажа, что коррелирует с качествами бия у тюркских народов и несомненно с личностью самого Учителя.

Рассуждения аль-Фараби о правителе актуальны, вследствие выраженной в них гармонии и совершенства того, на кого выпадает выбор судьбы. Фараби в действительности восходит к нравственным постулатам конфуцианства в части трактования образа правителя-отца нации Востока. Его взгляды прогрессивны и мятежны; поскольку Учитель, вместо восхваления монарших особ, занимавших престолы зачастую путем переворотов и братоубийств, создал своего рода Положение о требованиях к кандидату на занятие должности слуги народа. Будет ли кандидат избран и на какой срок, решает не он, даже не его покровитель или гвардия, а народ. Фараби впервые заложил теоретическую основу внедряемого в современных демократических государствах подхода к вопросам госслужбы, базу критического осмысления (аналитики), реалий политической ситуации своего времени и критериев отбора на право претендовать на участие в управлении государством.

Фараби – провидец. Его незаметный с первого взгляда посыл – в том, что будущих правителей надо обучать и воспитывать, чтобы было из кого выбирать лучшего. Историческая канва такого подхода обнаруживается в степной традиции тюрков – приставлять к малолетним султанам, наставников (аталык), которые учили языкам, традициям и азам управления. Традиция аталычества впоследствии была сохранена чингизидами, а ее отголоски обнаруживаются у народов Крыма, Кавказа и Центральной Азии.

В трактате «О правителе» Фараби искусно отразил степную дидактическую культуру взращивания правителей на основе традиционного знания, или идентичности.

Соответственно, в содержании трактата заложено априори, право выбора: не полагаться на случай, напротив, твердой рукой направлять и готовить, под патронажем аталыков, к ответственной миссии правителя.

Такой принцип, применимый в эллинском мире, был бы революционным в условиях халифата, потому Учитель скрывает основной посыл за ажурными слоями благочестия и внешней прилаженностью текста. Многослойность и возможность неоднозначного смыслового толкования Корана применена им как удобное средство сказать достаточно для понимающих, не искажая истины.

Степная традиция биев решать логические шарады, читать скрытый смысл словесных форм, подсказала Фараби маневр кодирования смысловой нагрузки основного посыла в вуали хвалебных фраз, к коим привычен слух коронованных особ, от которых зачастую зависела судьба его творений и собственно, жизнь философа.

Казахская национальная интеллигенция Алаш к началу XX века идентифицировала тюркское происхождение Фараби и пропагандировала его научное наследие, ссылаясь на известные на тот исторический период в зарубежных переводах, трактаты Учителя. В исследуемый период большое влияние на творчество передовой интеллигенции Алаш оказала идея Туркестана (Турана), единения тюркских народов.

Фараби как один из видных представителей интеллектуальной элиты Востока, автор классических фундаментальных трудов из разных областей знания, был предметом восхищения и примером для подражания нарождающейся плеяды активных борцов за автономию Алаш.

Такие сильные духом творческие личности, как Миржакып, Мустафа, Магжан, Смагул и другие, особенно после выхода в свет нашумевшей книги «Закат Европы» Освальда Шпенглера, видели будущее в пробуждении Азии. И Фараби олицетворял образ свободомыслия и величия разума, гармонии с природой и добродетельного общества. Из числа участников литературного процесса в Казахской республике полузабыто имя Утебая Турманжанова (1905-1978), который пострадал за изданные в соавторстве с С. Сейфуллиным труды по казахскому фольклору. Между тем, он является автором художественного полотна об Учителе, предназначенного для детского чтения – Ө. Тұрманжанов «Фараби туралы баллада» (опубликована в 1975 г.).

Услышанные молодой порослью Алаш на рубеже XIX – XX веков заветы аль-Фараби навечно вошли в стихотворные строки Магжана, чернилами вписаны в учебники Миржакыпа и публицистику Мустафы Шокая.

Казахские интеллигенты Алаш верили в пробуждение Азии, особенно с выходом в свет нашумевшей книги немецкого философа и культуролога Освальда Шпенглера «Закат Европы» (нем. *Der Untergang des Abendlandes*, 1918 год). Своими произведениями они внесли посильный вклад в всемирное фарабиеведение, активно пропагандировали базовые основы учения мыслителя. Их начинания должны были положить старт качественно новой инновационной парадигме степного знания еще столетие назад. Лишь воинствующий атеизм Советов, черное крыло «воронка» и гестапо приостановили триумфальное возвращение Учителя к жителям добродетельной Степи...

Фараби – непревзойденный Учитель для элит Востока, аталык, если угодно, и ключ к пониманию восточной ментальности. Его идеи просвещения

через наблюдения и систематизацию получаемых экспериментальным путем, знаний, во имя познания истины, были передовыми для того времени. На рубеже XIX и XX веков фарабиеведение переживало новый бум в Европе по целому ряду причин, впрочем, тогда были популярны «искания» интеллигенции, такие, как толстовство и гандизм...

Код аль-Фараби не менее загадочен и притягателен, нежели код да Винчи, о котором вышли бестселлеры. Кроме Ануара Алимжанова, пока что художественных шедевров об аль-Фараби соотечественники не опубликовали...

Хронометрические координаты локаций аль-Фараби (Отрар – Самарканд- Бухара- Багдад – Дамаск- Алеппо...) параллельны по времени возведения орхоно-енисейских рунических текстов, при том что содержание надписи Тоньюкука (VIII век) в целом соответствует идее трактатов Фараби о сущности добродетельного правления. Обращение правителя тюрков к подданным с позиций отца-покровителя, ответственный подход к долгу и иные детали текста стелы Тоньюкука указывают на общность принципов правления в восточных социумах указанного исторического периода. Отличие же состоит в тенгризме древних тюрков, поскольку мусульманство на тот момент еще медленно распространялось на степном пространстве и не достигло сакрального Алтая и лежащих за ним к востоку земель.

Переключка эпох – древнетюркской и времен расцвета наук в пределах халифата имела место как закономерность, обеспеченная историко-географическим фактором. Отсюда, Суфизм аль-Фараби, который, по мнению специалистов, настораживал ортодоксов ислама настолько, что после его кончины, на отпевание Учителя (жаназа) пришли самые близкие друзья. Наследуемый Тенгризм и приобретенный Суфизм, по-видимому, были направляющими конструкциями в мировосприятии Фараби, явно выделявшегося среди рядовых адептов учения Пророка.

Оно неизбежно грядет, Возвращение Учителя, и еще немало сокрытых истин станут явью, если взять на себя труд прикоснуться к великому гению Востока через струны его изобретений и завесу седых столетий. Для человечества Фараби – портал в космос Востока.

Идеалы мирного созидательного взаимно полезного бытия, ставящего человека разумного в центр мироздания и доброжелательного к его потребностям, равно как и стимулирующего к труду во благо окружающих, изложенные рукой Фараби, выходца из Центральной Азии, есть квинтэссенция атмосферного микса степной широты с исламской аскезой суфизма, маргинальной (степь: город) ментальности с возвышенной верой в предназначение Человека.

Музыка степей и долин водоемов Центральной Азии с ностальгическим оттенком зазвучала в инокультурном пространстве как откровение, как

аккорд к вступлению большого оркестра под названием Восток, для внимающих жителей Европы... Следы музыкальной и танцевальной культуры древних насельников Великой Степи и Восточного Туркестана между тем присутствуют в китайских хрониках, в коих сообщается о том, что в обмен на шелк и специи, в Поднебесную с берегов р.Или везли на верблюдах сотни искусных танцовщиц и музыкантов с инструментами (!). (о.Иакинф).

А значит, и исламского влияния в названных местностях еще не ощущалось настолько, чтобы пресловутый «харам» мог воспрепятствовать фейерверку наслаждений жизнью и музыкой, который могли себе позволить жители населенных пунктов на трассах Шелкового пути...

Локальные радости и глобальные ценности, человеческое – и Абсолют... Уроженец Отрара, великий Мастер и чуткий пластичный дирижер собственной судьбы и оркестра исторических судеб преемников халифата, давно канувшего в Лету, сблизил и уравнил землян (в известных на тот момент географических пределах) единым знаменателем – нравственными началами и социальной этикой, опередив в действительности на десять столетий европейца Макса Вебера (который считается первооткрывателем социологии как научной отрасли).

...Музыка Фараби обещала глоток свободного вздоха и ритмичную поступь скакуна, небесную синь и пестроту восточного базара с его бойкими торговцами.

Математический счет и геометрия, медицина и фармакология, гигиена и многое другое Учителем исследованы для практических нужд жителей протяженной мультикультурной общности, вдоль магистрали под условным названием Шелковый путь.

Труды аль-Фараби – великий дар современникам и будущим поколениям, бессмертны как образцы гносеологических рефлексий, абсолютно свободных от религиозных догм.

Этико-социальная значимость учения аль-Фараби мультиплицировалась в трудах его учеников и последователей, развивших его взгляды в прикладных занятиях.

Социально-политические взгляды аль-Фараби, выраженные в трактате «Афоризмы государственного деятеля», будучи написаны еще в X веке, безусловно, прогрессивны для своего времени и сопоставимы с более поздними (XIX-XX вв.) философскими взглядами Л.Н. Толстого в России и моделью непротивления злу насилием (сатьяграха) национального лидера Индии, Махатма Ганди. Это лишний раз подтверждает универсализм политики Учителя, намного опередившего время, изложив цивилизованные способы достижения благоденствия. Учение Фараби универсально и лишено каких-либо расовых и теологических ограничений.

Научный принцип аль-Фараби выше социальных барьеров, искусственно возводимых церковью и властными институтами, его идеи управления социумом, будучи в средние века переведены на латынь и иврит, стали достоянием евразийских сообществ и легли в основу более поздних политических учений и практики ненасильственной трансформации и развития массового сознания в бывших колониях держав (М. Ганди и Дж. Неру, М.Л. Кинг и Н. Мандела, др.).

...Утраченное Просвещение тюрков, как принято считать с недавних пор, благодаря аль-Фараби, простое до гениальности и жизнерадостное в своей основе, составило прочный фундамент Алаш-идеи рубежа XIX-XX веков. После вынужденной паузы (а их немало в истории человеческой цивилизации) длиной в столетие и «ценой» репрессий позитивная культура мышления Фараби ныне вполне может составить интеграционный код для его «малой» Родины – всей Центральной Азии.

Источники и литература:

1. Аскарбекова Н.М., Замзаева Т.А. Араб графикасымен басылған қазақ кітаптарының каталогы (1841-1932). – Алматы: «Қазақстаника», 2006. – 176 б.
2. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. Е. М. Лысенко. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 1986. – 254 с.
3. «**دستور مکتان**» (Ени Туркестан) // INALCO. L'Archives de Moustafa Chokay Bey. Carton 6. Dossier 5. PP. 109-112.
4. Бертельс Е. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н. э. // «Новый мир». – М., 1939. № 6. (№ 9. – Г.М.)
5. Еврейская энциклопедия / Под общей редакцией д-ра Л. Каценельсона и барона Д. Гинцбурга. Том 7. Издание Брокгауза и Ефрона. – СПб.
6. Калыбекова А. Народная мудрость казахов о воспитании. – Алматы, 2011.
7. Крачковский И.Ю. Арабистика в СССР за 20 лет. Труды второй сессии ассоциации арабист. – М.: Академия наук СССР, 1941. – 174 с.
8. Мағжан Жұмабаев энциклопедиясы / Бас редактор Ж.Сүлейменов. – Алматы: «Асыл кітап» баспасы, 2018. – 429 бет.
9. Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Сочинения. – М.- Ленинград, 1934. (Первый перевод «Государя» и статья А.К. Дживилегова).
10. Михайлова А.И. Каталог арабских рукописей Института народов Азии и Африки Академии Наук СССР. Выпуск 2. Географические сочинения / Ответственный редактор В.И.Беляев. – М.: ИВЛ, 1961.
11. Турманжанов Ө. Фараби туралы баллада: 2 томдық / Ө. Турманжанов // Шығармалар. – Алматы, 1975. 2-том: Жырлар мен сырлар.
12. Уралбаев Ж.А. Қазақ жерінің зиялы азаматтары. – Алматы: Дәуір, 2002. 5-ші кітап. – 40-41 бет.
13. Шоқай Мұстафа - Мұстафа Шоқайдың 12 томдық шығармаларының толық жинағы. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2012 – 2014.
14. Энциклопедия Айқап / Бас редакторы Р.Нұрғалиев. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1995. – 367 бет.
15. Al-Farabi. Idees Des Habitants De La Cite Vertueuse. Institut Francais, 1949.

16. Encyclopaedia Britannica (al-Fārābī Muslim philosopher). [Электронный ресурс]: <https://www.britannica.com/biography/al-Farabi>. [In English]
17. Carra de Vaux. Les Peaseurs de l'Islam. Paris: "Paul Geuthner», 1921. [In France]
18. [Al-Farabi] Catálogo De Las Ciencias, Madrid: Imp. De Estanislao Maestre, 1932. [In Spanish]
19. [Al-Farabi] Catalogo De Las Ciencias. Edicion y traduccion Castellana por A. Gonzalez Palencia. Madrid, 1953. [In Spanish]
20. China, Xinjiang and Central Asia: History, Transition and Cross border Interaction into the 21st century. Edited by Colin Mackerras, Michael Clarke. Routledge, 2009. P.68. [In English]
21. Der Musterstaat. Translated by Friedrich Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1895. [In German]
22. Dr. Friedrich Dieterici [Al-Farabi] Risala fi Ara' Ahl al-Madinat al-Fadhila (رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة) Thesis about the Opinions of the Residents of the Distinguished City (Arabic). Leiden: Dar Sader, 1895. 85 p. [In German]
23. d' Erlanger, Rodolphe. La musique arabe: tome premier. Paul Geuthner, 1930. 329 p. [in French]
24. d' Erlanger, Rodolphe. La musique arabe: tome deuxième. Paul Geuthner, 1935. 310 p. [in French]
25. Farmer, H. The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe // Journal of the Royal Asiatic Society, 64(3), 561-592. [In English]
26. Idées des habitants de la cité vertueuse. Translated by Karam, J. Chlala, A.Jausсен. Cairo, 1949. [In France]
27. Matti Moosa. A Tribute to Bishop Mor Gregorius Bulus Behnam (1914-1969).
28. Polak, Fred. The Image of the Future. Translatée and Abridged by Elise Boulding. Elsevier Sdentific Publishing Company. Amsterdam • London • New York, 1973. [In English]
29. Rachel Harris. The Making of a Musical Canon in Chinese Central Asia: The Uyghur Twelve Muqam. London: Routledge. 2008. 176 pages.[In English]
30. Robert Hammond, The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Médiéval Thought. New York: Hudson Press, 1947. [In English]
31. Stanford Encyclopedia of Philosophy (al-Farabi) [Электронный ресурс]: <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi/> [In English]
32. The ideal State / Society of Plato and al-Farabi: A comparative analysis
33. Muhammad Rafiqul Islam // International journal of Islamic thoughts, 2, 2013. [In English]



ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие (Мутанов Г.М.).....	3
ГЛАВА 1. Жизненный путь аль-Фараби (Касымжанов А.Х.).....	6
ГЛАВА 2. Эпоха аль-Фараби (Касымжанов А.Х., Гафуров Б.Г.,).....	23
ГЛАВА 3. Абу Наср аль-Фараби – гений Великой степи (Дербисали А.).....	35
3.1 Средневековый Отрар (Фараб) и отрарские ученые IX–XV веков	58
3.2 Культурное наследие Казахстана: сочинения средневековых ученых, представленные в библиотеках и рукописных фондах Турции.....	86
ГЛАВА 4. Развитие аль-Фараби традиций античной философии (Алтаев Ж., Иманбаева Ж.).....	101
ГЛАВА 5. Вклад в развитие мировой цивилизации других тюрко- и арабоязычных ученых, философов, писателей; современников аль-Фараби (Алтаев Ж.).....	118
5.1 Арабоязычная исламская философия.....	118
5.1.1 Начало арабо-исламской философии: Аль-Кинди.....	128
5.1.2 Ибн Сина и расцвет классической исламской философии	147
5.1.3 Аль-Газали как основоположник древней исламской суфийской мысли.....	163
5.1.4 Рационализм Ибн Рушда.....	190
5.2 Тюркско-Казахская исламская философия	215
5.2.1 Мудрость Юсуфа Баласагуни.....	225
5.2.2 Махмуд Кашгари и историко-духовные ценности тюрков.....	244
5.2.3 Суфийские мысли Ахмеда Ясауи.....	251
5.2.4 Традиции Ясауи в философии Сулеймена Бакыргани	277
5.2.5 Проблема воспитания в этическом учении Ахмеда Иугинеки	280
5.2.6 Религиозные ценности Ар-Руми	287
5.2.7 Философия казахских мыслителей XIX-XX вв.	305
5.2.8 Шакарим – первый профессиональный казахский философ.....	324
ГЛАВА 6. Аль-Фараби и идентичность Алаш (IX – середина XX вв.) (Муқанова Г.).....	345

Научное издание

Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций
(*взгляды на жизнь и философское наследие*)

Главный редактор

Г.М. Мутанов

Авторский коллектив:

А. Касымжанов, Б. Гафуров, А. Дербисали, Ж. Алтаев, Г. Муканова, Ж. Иманбаева

ИБ № 13323

Формат 70x100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать цифровая.

Объем 23. Тираж 100 экз. Заказ №694.

Издательский дом «Қазақ университеті»

Казахского национального университета им. аль-Фараби

050040, г. Алматы, пр. аль-Фараби, 71.

Отпечатано в типографии издательского дома

«Қазақ университеті»