

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМ. А.БАХОВАДДИНОВА**

На правах рукописи

ЯКУБОВ СУНАТИЛЛО ХАЙБУЛОВЕВИЧ

**УЧЕНИЕ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ О БЫТИИ И ПОЗНАНИИ
Специальность 09.00.03- история философии**

**ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

**Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Шамолов А.А.**

Душанбе-2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-16
-----------------------	------

ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ УЧЕНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ

§1.1. Историко-философский и социально-культурный контекст эпохи Абу Мансура Матуриди	17-35
§1.2. Жизненный путь и творческое наследие Абу Мансура Матуриди.....	35-52
§1.3. Теоретико-методологические и мировоззренческие основы учения Абумансура Матуриди	52-66

ГЛАВА II. ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ

§2.1. Проблема онтологии в учении Абу Мансура Матуриди.....	67-99
§2.2. Гносеологическая проблема в концептуальных схемах Абу Мансура Матуриди.....	99-125
§2.3. Учение Матуриди о человеке	125-143

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	144-150
-------------------------	---------

БИБЛИОГРАФИЯ	151-162
---------------------------	---------

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Глобализационные процессы, активно развивающиеся в сложном и противоречивом современном мире, ставят перед академической историко-философской наукой специфические задачи, касающиеся взаимодействия, диалога этнокультурных и философско-этических традиций.

В Мавераннахре, или Трансоксиане гораздо раньше, чем в других регионах Ближнего и Среднего Востока, началась разработка собственных философских и этнокультурных систем. Накопленный еще до времени средневековья багаж в духовной культуре, имевшиеся глубокие идейные истоки этих систем, в митраизме, зороастризме, буддизме, христианстве (несторианстве), а также сохраняющиеся столетиями другие философско-религиозные и духовные начала, мировоззренческие споры, исторический опыт, не позволяли мыслителям Трансоксиана просто перенять греческие, арабские, китайские, индийские стандарты мысли. Даже сугубо рационалистически настроенные восточные перипатетики (аристотелики), «друзья материи», мутазилиты и исмаилиты этого региона всегда находились в ситуации определенного диалога с греческой мыслью.

В современный период положение коренным образом изменилось. Девальвация ценностей культуры и кризис духовности, которыми охвачен сегодняшний мир, в том числе и Республика Таджикистан, ставят перед учеными-философами очень сложные вопросы: что из философского наследия греков и других народов и культур, входящих в состав Арабского халифата, вошло в таджикскую философскую и духовную традицию, и в какой форме произошла эта рецепция?

На этом фоне обращение к истокам отечественной духовной культуры и философско-антропологического способа мышления, в частности к учению Абу Мансура Матуриди Самарканди, выдающегося таджикского мыслителя

IX-X вв., выявление его еще далеко не исчерпанного онтологического, гносеологического, нравственно-этического, гуманистического потенциала представляются весьма актуальными задачами.

Обращение к трактатам Матуриди поможет нам осуществить реконструкцию идей, выдвинутых в таджикской философской мысли в IX-X вв. под влиянием греческой, индийской, китайской, манихейской, митраийской, зороастрийской, арабской и других философий, и неразрывно связанного с ними учения Матуриди, оценить как степень этого влияния, так и степень сопротивления чуждым философским взглядам.

Более того, свидетельством возросшего интереса к истории таджикской философии являются возвращение ученых не «в эпоху тирании и мракобесия», а в философское пространство персидско-таджикских гуманистических традиций, введение в научный оборот их рационалистических и альтруистических идей.

С учетом вышеизложенного, философско-этические воззрения Матуриди представляют особый интерес. К тому же избранная нами для изучения тема имеет полидисциплинарный характер, так как может рассматриваться в контексте этики, антропологии, культурологии, философии религии, но в нашем исследовании эта тема анализируется в ее историко-философском измерении.

Степень научной разработанности проблемы. В истории мировой ориенталистики о месте и роли Абу Мансура Матуриди и его учении написано немало исследовательских трудов. Однако впервые о личности и творческом наследии мыслителя заговорили его ученики и последователи - ученики из Трансоксианы (Мавераннахра) Абулюср ибн Мухаммад Паздави (ум. 1100 г.) и Абулму'ин ибн Мухаммад Насафи (ум. 1114 г.).¹

¹ См.: Паздави Абулюср ибн Мухаммад. Усул ад-дин. Бо кушиши Ханз Петер Линс. – Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа, 2003. – С.13,14; Насафи Абулму'ин ибн Мухаммад. Табсира ал-адилла фи усул ад-дин. Бо кушиши Хусайн Атай. – Анкара: Рийаса аш-шуун ад-динийа, 1993. Т.1. – С.472,473.

О непреходящем интересе к наследию Матуриды свидетельствует и тот факт, что, начиная с XII столетия, ученые Ближнего и Среднего Востока постоянно обращаются к жизни и творческому наследию этого мыслителя, особенно к его философско-религиозным трудам. В первую очередь здесь следует назвать Абдулкадыра Кураши (1297-1373), Таджиддина Субки (ум. 1370), Махмуда Кафви (ум. 1582), Таша Кубризада, Саида Муртазо Забиди, Камалуддина Баязи (ум. 1687)¹ и др. Так, Таджиддин Субки и Камалуддин Баязи, говоря о специфике учения Матуриды, называют его доктрину «ханафитской». Несколько позже их поддержали Абдулгани Набулси (ум. 1730), Абдуррахим ибн Али Шайхзаде (ум. 1737), Камал Пашшазаде (ум. 1533), Мухаммад Исбари Казизаде (ум. 1656), Яхйа ибн Насухи Нав'и (ум. 1598)² и др.

Однако первые академические исследования учения и творческого наследия Матуриды принадлежат ученым-востоковедам Западной Европы. Именно они, обстоятельно изучив труды мыслителя, дали общий анализ его творческого наследия, философско-этических и социальных взглядов, определили его место и роль в развитии философской и каламистской мысли

¹ См.: Кураши Абдулкадир. ал-Джавахири ал-мудии фи табакат ал-ханафийа. Бо кушиши Мухаммад Абдалла Шариф. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005.; Субки Таджиддин Абу Наср Абдалваххаб. Табакат аш-шафеийа ал-кубра. – Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-арабийа, б/г. Т.3; Кафви Махмуд. Катаиб а'лам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан-Ну'ман ал-мухтар. – Каир. Рукопись, б/г.; Кубризаде Таш. Мифтах ас-са'ада. – Хайдарабад, 1928. Т.2; Итхаф ас-садат ал-муттакин би шархи Ихё улум ад-дин. – Бейрут: Дар ал-фикр, б/г. Т.2; Баязи Камалуддин Ахмад ибн Хисамиддин. Ишара ал-марам мин ибара ал-имам. Бо кушиши Юсуф Абдурраззак. – Каир: ал-Мактаба ал-азхария, 2008.

² См.: Набулси Абдулгани. Тахкик ал-ихтисар фи-т-тифак ал-Аш'арийи ва ал-Матуриди фи ал-этибар//Муради Мухаммад Халил. Силк ад-дурар фи а'ён ал-карн ас-сани ашар. – Каир, 1874-1884. Т.1, – С.10, Т.4. – С. 33; Шайхзаде Абдурахим ибн Али. Назм ал-фараид ва джам' ал-фаваид фи байан ал-масаил ал-лати вака'а фиха ал-ихтилаф байн ал-матуридийа ва ал-аш'арийа фи ал-акаид ма'а адилла ал-фарикайн// ал-Масаил ал-хилафийа байн ал-ашаи'ра ва ал-матуридийа. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003; Пашшазаде Камал. Рисала фи ал-ихтилаф байн ал-аш'арийа ва ал-матуридийа фи-снатай ашара мас'ала. Архим. Сулайманийа. Пирновали. 1847; Казизаде Мухаммад. Мумаййиз мазхаб ал-матуридийа ан мазхаб гайрихи. – Берлин. Рукопись № 2496, Л.676 а-86 а; Нав'и Яхйа ибн Насухи. Рисала фи ал-фарк байн мазхаб ал-аш'арийа ва ал-матуридийа. – Лейден, 1982.

в Мавераннахре. Большая работа проделана также по переводу его трудов на западноевропейские языки.

В европейской ориенталистике, начиная с XIX в., Матуриди и его учению посвящено большое количество трудов. В частности, это работы Ричарда Франка, Де-Алнора, Игназа Голдциера, А.С.Тритона, Луиса Гардета, М.Анавати, Вильгельма Ипетта¹ и др.

Отдельный пласт составляют историко-философские исследования, в которых рассматривается как история арабоязычной философии в целом, так и влияние школы Аш'ари на Матуриди. Об этом писали Макс Хортен, Д.В.Макдональд, Рмейн, Э.Бровн, М.Гётс, М.Аллар, Л.Пессанео, Г.Корбен, Х.А.Фольфсон и т.д.²

В ряду всех этих исследований особо выделяется фундаментальный труд немецкого исследователя Ульриха Рудольфа «ал-Матуриди и суннитская

¹ См.: Frank Richard M. Notes and remarks on third 137 hada in the teaching of al – Matrudi melodes d' islamalologic/ volume dedie ala memoire do armand Abolpar ses colleagues ses elevens et ses amis ed P.Salmon. Leiden, 1974. – P.137-149; Dae Anoor: The phusoal Theory of Kalam/Atoms, Spase, and Void in Basrian Mytazili Cosmology. Leiden, 1994 (Islamic philosophy. Theology and Science,14)/p.6; Coldziher, Ignaz. Vorselugen uber den iskam; 2 Aufl, hg von Franz Badinger, Heidelberg, 1925. - P.117; Tritton A.S. Muslim Theology. London, 1947 (James G. Forlong und, 23); Gardet Louis, Anawati U.M. Introduction a la thtology musulmane Essai de theologu compare, 3 ed. Paris, 1981 (Etudes de philosophie medieval, 37); Shpitta Wilhelm. Zur Geschichte Abn'L Hasan al-As'ari's. – Leipzid, 1876. – P.112.

² См.: Horten Max. Die philosophischen Systeme der spekulativen Thtologen in islam nach Originalquellen dargesteller. - Bonn, 1912; Macdonald D.B. Maturidi//Enciclopedia. III. – P.475-477; Rmein. Einleitung zu al ibanah//Ashari Abu L – Hasan. Alibin isma'il. Al-ibana an usul ad byiana ed FH Mahmud. - Kairo, 1977; Brown Edward Glanbille. Supplenentary Handlist of the Muhammadan Manuscripts, inelbding all thouse written in the Arabic character. Preserved in the Libraies of the University and Colloges of Cambridge. Cambridge, 1922; Gortz Manfred. Maturidi und sein kein kitab Ta'wilat al-Qur'an//Der islam, 1965. № 41. - P.27-70; Allard Maichel. Le problem des attributs divns dans la doctrine d'ak-As'ari et de ses premieers grends desciples. Beirrut, 1965.- P.419; Pessegno L. Meric. Intellect and religions assent. The viemof Abu Monsur al-Maturidi//Muslim Worlal. 1979. № 69. - P.18-27; Он же.: Irada, Ikhtiyar, Qudra, kasb. The wiew of Abu Mansur al-Maturidi//Jonnal of the Amerikan Oriental Society. 1984. №104. – P.171-191; Он же.: The Uses of Evil in Maturidian Thought//Studia Islamica. 1983. № 60. – P.59-82; Он же.: The Reconstruction of the Tought of Muhammad ibn Shabib//Journal of the Amerikan Oriental Siciety. - 1984.№ 104. - P.445-453; Корбен Г. Таърихи фалсафаи исломи (Histoire de le philosophia islamgue)/Пер. Асадуллах Митари на перс.язык. Второе изд-ние. – Тегеран, 1358 г.ш.х. – С.164; Вольфсон Г.А. Фалсафаи илми калом. (The philosophy of the kalam)/Пер. Ором. Первое издание. – Тегеран: Ал-Худа, 1368 г.ш.х. – С.767-776.

теология в Самарканде»,¹ в котором собран большой фактический и аналитический материал, касающийся Матуриды и его идей. В монографии дается также подробный анализ публикаций о Матуриде как на Западе, так и на Востоке.

В странах Ближнего и Среднего Востока к изучению трудов Матуриды начали обращаться со второй половины XX столетия. Здесь следует назвать таких турецких философов, как ат-Тансу Мухаммад ибн Тавит, Кемал Ишик, Мухаммад Саид Йазиджили² и др.

Сравнительным исследованием аш'аризма и матуридизма на примере текстов Абулхасана Аш'ари и Матуриды занимались арабские исследователи Билкасим ал-Гали и Абу Азба ал-Хасан ибн Абул Мухсин, Абду Рахим Шайхзаде.³ В трудах перечисленных авторов исследуются как общие вопросы учения Матуриды, так и вопросы восприятия и рецепции его идей в произведениях отдельных мыслителей.

Тему калама Матуриды и влияния на него идей Абу Ханифы и «Большого фикха» разрабатывал исследователь и мыслитель Индии Шиблии Ну'мани и бангладешский философ Айюб Али.⁴

Важными для темы нашего исследования являются также труды иранских ученых и историков философии, посвященные жизни, творческому

¹ См.: Рудольф Ульрих. ал-Матуриды и суннитская теология в Самарканде/ Пер.Л.Трутановой. – Алма-Ата, 1999; Ulrich Rudolph. Al-Maturidi and Sunnitische theologie in Samarkand. Leiden: Brill, 1997.

² См.: At Tancy Muhammad ibn Tavit. Abu Monsur al-Maturidi//Ankara. Ilahiyat Facultesi - Dergisi. 1955. №1-2; Kemal ishik. Maturidinin Kalam sistemin de iman Allah ve Peygamberik. Ankara,1980; Yilhejili Muhammad Said. Maturidinin Kalam Ekolunum Iki Buyuk Simasi. Ebu Mamsur Maturide ve Ebu Il-Muin Heseфи. Ankara. Ilahiygt Facultesi Dergisi, 1986; Он же. Maturidi ve Heseфи, ye Gore insane Hurriyeti Kayrami. – Ankara, 1988.

³ См.: Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриды, хайатуху ва асаруху ал-акдийа. – Тунис: Дар ат-турки, 1989; Абу Азба ал-Хасан ибн Абдул Мухсин. ар-Равза ал-бахийа фи ма байн ал-аш'арийа ва ал-матуридийа//ал-Масаил ал-хилафийа байна ал-ашаи'ра ва ал-матуридийа. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003; Шайхзаде Абду Рахим. Назм ал-фараид ва джам' ал-фаваид.

⁴ См.: Аллама Шибли Ну'мани. Таърихи илми калом. – Тегеран: Интишороти Асотир, 1386 г.ш. – С.70-72; Айюб Али. Матурудийа//Таърихи фалсафа дар ислом. – Тегеран, 1362 г.ш. Т.2. – С.367-397.

наследию, философско-религиозным воззрениям Матуриды. В их работах взгляды Матуриды с идеями иранских мыслителей, особенно с представителями иснаашаризма (двенадцатиимамов), в ряду которых Абду Рахман Абдул Халик, Раббани Гулпайгани Али, Джалали Саид Лутфуллах, Хайатуллах Натики, Субхани Джа'фар, Риза Нажад Иззуддин, Манзар Канбари, Мирза Нийа Мансур, Ирадж Афшар¹ и др.

Свой вклад в изучение ислама и его течений внесли и российские исследователи советского периода. Например, в статье В.В.Бартольда «Мусульманская догматика. Секты»² затрагиваются некоторые аспекты калама Мавераннахра, и отмечается, что рационалистическая позиция Матуриды, его философская система обоснована намного лучше, чем схоластическая система Аш'ари.

В 1991 г. в Советском Союзе были изданы Энциклопедический словарь, посвященный исламу. В нем имеется статья о Матуриды, написанная Тауфиком Камилем Ибрагимом и А.В.Сагадеевым.³ В ней приводятся общие сведения о месте и роли Матуриды в арабоязычной философии.

¹ См.: Абду Рахман Абдул Халик. Шархи акоиди Насафи/Пер. на перс. яз. Захидан: ал-Мактаба ал-исламийа. б/г. – С.6-9; Раббани Гулпайгани Али. Мотуридия//Кайхони андеша. б/г. №53. – С.104-121; Джалали Саид Лутфалла. Тафтозони: Ашари ё Мотуриди?//Тулу'. б/г. № 10. – С.73-87; Он же. Маърифат. б/г. №78. – С.96-112; Хайаталла Натики. Худо ва сифоти Худо дар мактаби имомия ва мотуридия //Тулу'. Соли чахорум. – Тегеран, 1384 г.х. № 17. – С.85-104; Он же. Баррасии татбики мабхаси сифоти илохи аз манзари Аллома Таботабои ва Абумансури Мотуриди//Хафт осмон. – б/г. № 27. – С.163-190; Субхани Джа'фар. Милал ва нихал: Акоид ва орои Мотуриди//Дарсхое аз мактаби ислом. – Тегеран, 1378 г.ш. № 374. – С.21-30; Риза Нажад Иззуддин. Мотуриди – ракиби гумноми муътазила ва Ашаъри//Каломии исломи. – Тегеран, б/г. № 47. – С.105-116; Манзар Канбари. Маботии фикри ва фикхии Абумансури Мотуриди//Номаи анджуман. – Тегеран, 1369 г.ш. № 2/8. – С.171-184; Он же. Баррасии оро ва андлешаҳои каломии Абумансури Мотуриди//Каломии исломи. Соли хабдахуми нашр. – Тегеран, 1376 г.ш. № 65. – С.123-135; Мирза Нийа Мансур. Осор ва афкори Абумансури Мотуриди//Кайхони андеша. – Тегеран, 1370 г.ш. № 4. – С.70-85; Ирадж Афшар. Пандномаи Мотуриди//Фарханги эронзамин. – Тегеран, б/г. – С.46-67.

² См.: Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. – М.: Наука, 1966. № 4. – С.6-7.

³ См.: Тауфик К., Сагадеев А.В. ал-Матуриди//Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С.161.

В таком же ключе была написана и статья таджикского философа Н.Кулматова в «Таджикской Советской Энциклопедии».¹ В публикации другого отечественного исследователя М.Диноршоева «Каломи Матуриди»² также дается краткий анализ биографии и творческого наследия Матуриди.

Особо следует сказать об исследованиях таджикского философа А.А.Шамолова.³ В них впервые в таджикской историко-философской литературы проводится глубокий академический анализ эпохи, жизни, творческого наследия мыслителя, его онтологии, гносеологии, антропологии и социально-этических идей. Этот ученый в своих трудах рассмотрел как общие вопросы философии калама, так и основные направления этой школы не только в Ираке, Куфе и других регионах Арабского халифата, но и в Мавераннахре, который был родиной Матуриди и его школы.

Учению Матуриди и его философии калама посвятили свои работы и некоторые узбекские ученые: Х.С.Караматов, А.Мансуров, А.Касымджанов⁴ и др.

Несмотря на большое количество исследований, которые, так или иначе, касаются проблем философии и калама Матуриди и его места в персидско-таджикской и арабоязычной философии, в настоящее время мы все же не имеем трудов, в которых бы специально, глубоко и концептуально были бы проанализированы именно философские взгляды этого мыслителя. Как мы уже убедились, обычно они рассматриваются очень кратко или в контексте творчества других мыслителей той или иной эпохи, или же в обобщающих исследованиях. При этом учение Матуриди о бытии и познании чаще

¹ См.: Кулматов Н. Матуриди//Энциклопедияи советии тоджик. – Душанбе: Сарредаксияи илмии энциклопедияи советии тоджик. 1983. № 4. – С.498.

² См.: Диноршоев М. Каломи Матуриди//Фалсафа дар аҳди Сомониён. – Душанбе: Дониш, 1991. – С.6.

³ См.: Шамолов А.А. Матуридии Самарканди. – Душанбе: Авасто, 2000; Он же: Матуридии Самарканди//Джавонон ва джахони андеша//Маводи конфронси дуими олимони джавони Тоҷикистон. – Душанбе, 2001. – С.27-31; Он же: Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – Душанбе: Дониш, 2009. – С.89-194; Он же. Каломи Мовароуннахр. – Душанбе: Дониш, 2013. и др.

⁴ См.: Учение Матуриди и его место в культуре народов Востока//Сборник материалов Международной конференции. – Ташкент, 1999. 19-20 ноября.

остаётся за пределами исследовательского интереса. И такая ситуация сохраняется по сей день.

Автор настоящей диссертации попытался восполнить этот пробел, осуществив целостный концептуальный анализ философских воззрений Матуриди.

Объектом исследования являются труды Матуриди, в которых особенно полно изложено его философское и нравственное учение, а также сочинения представителей философской мысли Мавераннахра и Хорасана.

Предмет исследования – онтолого-гносеологические и антропологические воззрения Матуриди и представителей философско-каламистской мысли Мавераннахра.

Цель работы – историко-философское исследование особенностей онтологии и гносеологии философско-нравственного учения Матуриди.

В процессе реализации поставленной цели нами были выдвинуты следующие задачи:

- выявить основные источники формирования философского мировоззрения Матуриди в процессе эволюции его воззрений;
- осуществить реконструкцию учения Матуриди, разработанного им под влиянием других мыслителей, эксплицировать особенности его философско-каламистского учения и разработку им собственных оригинальных идей в русле развития философии калама;
- рассмотреть проблемы онтологии, гносеологии и антропологии в трудах мыслителя;
- исследовать структуру и содержание философско-этической концепции мыслителя и обосновать ее связь с другими учениями эпохи Матуриди;
- проанализировать воззрения Матуриди на природу человека и пути совершенствования личности на основе изучения его онтологического, гносеологического и антропологического учения;

- определить, как учение Матуриди оценивалось в научных трудах мыслителей философско-каламистских школ IX-X вв.

Теоретико-методологическая база и источники исследования.

Решение поставленных задач и реализация цели исследования потребовали применения комплексной методологии. Для выявления конструктивного потенциала учения Матуриди его необходимо было подвергнуть компаративистскому анализу, особенно это касается различных подходов к проблеме онтологического, гносеологического и антропологического характера, сложившихся в истории персидско-таджикской философии. В то же время необходимо было реконструировать преемственность философского поиска в рамках мировоззренческой системы мыслителя.

В диссертации использовались методы диалектического, герменевтического (при анализе той или иной философской концепции) и компаративистского анализа (при сравнении различных концепций), метод синтеза как соединения интерпретированного материала в новом качестве, историко-философский метод исследования, предполагающий реконструкцию идей, содержащихся в изучаемых первоисточниках, аналитико-синтетический, логический методы.

Источниковую базу исследования составляют произведения античной философии (Платона, Аристотеля, неоплатонизма), мыслителей эпохи средневековья Ближнего и Среднего Востока, взгляды которых повлияли на становление мировоззрения и учения Матуриди, труды самого мыслителя.

В диссертации использовались также работы современных отечественных и зарубежных специалистов в области истории философии.

Научная новизна диссертации заключается в том, что в ней осуществлен целостный историко-философский анализ онтологического и гносеологического учения Матуриди и его места в истории отечественной философии.

Научная новизна работы также состоит в том, что в ней:

- проанализированы малоизученные труды средневековых мыслителей Мавераннахра с целью выявления отношения этих мыслителей к учению Матуриды;

- конкретизирована специфика восприятия философско-каламистской концепции Матуриды в трудах персидско-таджикских мыслителей IX-X вв., которая заключается во включении философских положений мыслителя в контексте их собственных построений, в коррекции и трансформации этих положений, в одних случаях - с критикой, и попыткой преодоления его внимания - в других;

- обоснована специфика онтологического и гносеологического учения Матуриды связанная с особенностями развития персидско-таджикской философии в X в., традиционными духовными ценностями таджикской культуры, и определено место этого учения в историко-философском процессе;

- проведен анализ отношения последующих мыслителей исследуемого региона к творческому наследию Матуриды;

- выявлены основные принципы, по которым последователи философско-религиозной школы аш'аризма одни положения в учение Матуриды принимают, а другие критикуют и отвергают;

- определены общие тенденции и особенности в восприятии онтологического, гносеологического и антропологического учения Матуриды мыслителями Мавераннахра;

- раскрыта специфика рецепции учения Матуриды в других философско-религиозных школах, представители которых считали возможным использовать воззрения мыслителя в апологетических целях;

- установлено, что изучение идей Матуриды связано с постановкой и попытками решения персидско-таджикскими мыслителями фундаментальных мировоззренческих проблем, которые важны, прежде всего, для процесса духовно-нравственного совершенствования личности.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Социально-экономическая, научно-духовная и культурная жизнь в эпоху мыслителя, которую принято считать «эпохой Восточного Ренессанса», отличающейся многогранностью и духовно-культурной свободой. Это способствовало всестороннему развитию экономики, науки, культуры, градостроительства, сельского хозяйства, народных промыслов и т.д. В Мавераннахре, где родился Матуриди, функционировало более 130 различных научных и философско-религиозных школ, что свидетельствует о плюрализме идей и мнений, исповедуемых этими школами, о гуманизме и толерантности его эпохи.

2. Заслуги Матуриди в области философии калама, этики и антропологии признаются не только в философско-религиозных школах Мавераннахра, но и во всех регионах Ближнего и Среднего Востока. Представители различных направлений использовали в собственных построениях идеи и воззрения мыслителя, при этом они трансформировали их в соответствии с решаемыми ими задачами.

3. Концепция онтологии и гносеологии Матуриди, определение им роли и функций онтологических представлений в процессах познания базировались на анализе мыслителем реальных ситуаций возникающих в процессе познания. При этом огромное значение он придавал изучению тех объектов и предметов познания, которые определялись как главные в восточном перипатетизме, каламе (схоластикe), особенно в му'тазиллизме, суфизме, исмаилизме и т.д. В процессе рационального (логического) анализа учений существующих в эпоху Матуриди философско-религиозных школ выяснилось, что кроме имеющихся «предметных знаний», человеку нужно обладать и знаниями другого типа. Так в истории персидско-таджикской философии возникли учения метафизической направленности, в которых излагалось онтологическое и гносеологическое видение мира. Анализ трудов Матуриди показывает, что его онтологические и гносеологические

представления обоснованы четким логическим подходом и базируются на глубоко им изученных существующих структурах знаний. В целом философская онтология, как исследование бытия, в учении мыслителя выступает как главный отправной пункт его философско-схоластического анализа.

4. В эпоху средневековья философы рассматривают Бога, в отличие от природы, как сверхбытие или как высшую реальность. Как правило, Бог философов является объектом, а не персоной, чем-то, а не кем-то; кроме того, он неизменен, абсолютен и неограничен по своей сущности. В свою очередь Бог каламистов, в том числе Матуриди, - это Бог религии, которому поклоняются верующие, является персоной, и, как персона, он мыслит, чувствует и велит. Как и другие мыслители, Матуриди считал необходимым основное внимание сосредоточить, прежде всего, на познании Бога. Однако подобную реальность, рассуждал мыслитель, невозможно познать обычным путем, здесь нужно нечто нетрадиционное. Основным инструментом познания в данном случае выступала «вера» как особая способность души человека. Матуриди, пытаясь как-то примирить разум и веру, предполагал, что вера не только не противоречит разуму, но и помогает ему в познании деятельности. Откровение и интеллект, по его мнению, не должны противоречить друг другу, поскольку они исходят из одного источника – Абсолюта.

5. В антропологии Матуриди человек рассматривается, прежде всего, как часть мирового порядка, установленного Абсолютом. Абсолют стоит над природой и человеком, является их трансцендентным творцом и творческим началом. Человек, по его мнению, это промежуточное существо между животными и ангелами. Он представляет единство души и тела, но именно душа является двигателем тела и определяет сущность человека. Душа – не материальная субстанция, но в этом мире получает свое осуществление через тело.

6. По мнению мыслителя, человек, с одной стороны, предопределен к действиям по природной необходимости, а с другой, он обладает нравственной свободой и абсолютными ценностями. Как составная часть явлений чувственного мира, человек подчинен необходимости, как носитель духовности – он свободен. Но главную роль Матуриди отводит нравственной деятельности человека. Мыслитель стремится доказать, что человек свободен в своем моральном выборе, т.е. что он представляет собой автономное начало и что посредством «намерения» и «действия» («нийат ва амал») он совершает свою теоретическую и практическую деятельность. При этом, как мы уже отметили, исходным принципом его поведения («амал»), действия должен быть категорический императив («намерение – нийат») – формальное внутреннее проявление. Поэтому задачу нравственного воспитания Матуриди видел в «очищении души от злых намерений», чтобы добрые задатки смогли одержать верх над изначально присущей человеку склонностью к злу. Мыслитель считает высшим достижением нравственности полную победу над природными склонностями для чистого исполнения морального закона.

7. Влияние идей Матуриди выражалось не только в использовании и трансформации его идей, но и в критике, благодаря которой ученики мыслителя предлагали новые решения онтологических, гносеологических и антропологических проблем. Усиление критического отношения к идеям Матуриди, как правило, появлялось в процессе творческой эволюции поздних каламистов, когда их гносеологические и культурологические интересы «заслонили» интересы онтологической и религиозной проблематики. Учение Матуриди затрагивало не только собственно критическую философию, но и важнейшие мировоззренческие проблемы, в частности проблемы онтологии, соотношения веры и знания, достоверности религиозного опыта и т.д. Анализ восприятия учения Матуриди позволяет утверждать, с одной стороны, о своеобразии учения его школы и мыслителей

Мавераннахра в целом, а с другой стороны, о восприятии его идей арабоязычной философско-теологической мыслью.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что его результаты и выводы можно использовать в процессе преподавания философии, при проведении научных исследований по подобной тематике, послужить источником для дальнейшей разработки поставленной проблемы, для разработки лекционных курсов и спецкурсов по истории философии, этике, философской антропологии, философии религии.

Апробация работы. Основные положения диссертации нашли отражение в выступлениях автора в научных конференциях, в частности, на Международном аналитическом конференции: «Ислам против экстремизма и терроризма» (22-23. 07. 2015. г. Душанбе).

Результаты, полученные в ходе исследования, были опубликованы в пяти статьях в рецензируемых научных журналах, рекомендованных МОиН РФ.

Диссертация обсуждена на заседании Отдела истории философии Института философии, политологии и права имени А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан.

Структура диссертационного исследования. Работа состоит из введения, двух глав (шести параграфов), заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА И МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ УЧЕНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ

§ 1.1. Историко-философский и социально-культурный контекст эпохи Абу Мансура Матуриди

Свыше тысячи лет отделяют нас от той эпохи, когда жил замечательный мыслитель Абумансур Матуриди Самарканди (IX-X вв.). Как ученый, Матуриди сформировался в период расцвета культуры народов Среднего и Ближнего Востока, начавшегося в конце IX в. К этому времени государства Мавераннахра уже вступили в полосу благополучного экономического развития. В IX-X вв. центрами культурной жизни этого региона являлись Бухара, Самарканд (где и родился Матуриди), Балх, Гургандж и др. Это были экономически развиты по тому времени города, в которых протекала деятельность прославленных мыслителей, ученых и поэтов классической эпохи.

Согласно традиции философской рефлексии, которая возникла и развивалась в эпоху господства исламского мировоззрения и в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации, Матуриди, как и целая плеяда великих ученых той эпохи, является ярким представителем классического периода (VIII-XV вв.) арабо-мусульманской науки и философии. По мнению большинства исследователей истории философии Ближнего и Среднего Востока, несмотря на то, что терминами «классической и «средневековой» пользуются арабоисламские, западные и российские историки философии, однако они вряд ли могут быть признаны более чем «маркерами определенной историко-философской эпохи» в силу принципиальной трудности раскрытия их содержания применительно к традиции, отличной от

западной.¹ Тем не менее, на наш взгляд, какими бы «маркерами определенной историко-философской эпохи» они не считались, права М.Т.Степанянц, когда утверждает, что история формирования и развития арабо-мусульманской философии включает три основных этапа - классический, позднее средневековье и современность. В классический период возникают и получают развитие пять основных философских направлений и школ - калам (спекулятивная философия), арабоязычный перипатетизм (фалсафа), исмаилизм, ишракизм (иллюминативная философия, или философия озарения) и суфизм (восточный мистицизм).²

Классический период начинается спустя приблизительно сто лет после возникновения ислама. Целый век понадобился для того, чтобы новое мировоззрение, связанное с монотеистической религией, вполне овладело умами огромного количества людей на Ближнем и Среднем Востоке. За это время Арабский халифат распространился на обширных территориях Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки, включив в свою орбиту многочисленные народы, уже испытавшие значительное влияние философского наследия античности и исповедовавшие митраизм, зороастризм, манихейство, христианство (несторианство), гностицизм и т.д. Хотя эти факторы оказали воздействие на зарождение теоретической рефлексии и, в частности, философской мысли в арабо-исламском мире, последняя никак не сводится к сумме внешних влияний и заимствований. По справедливому замечанию М.Т.Степанянц она представляет собой самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся

¹ См.: Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию/Пер. с англ. – М., 2007; Корбен Анри. История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010; Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. – М., 2006 и др.

²См.: Степанянц М.Т. Арабо-мусульманская философия//Новая философская энциклопедия /iphras.ru /elib /0243. Html; Арабская философия средневековья. Проблемы и решения. – М., 1998; Boer De T.J. The History of Philosophy in islam. L., 1933; Corbin H. Histire de la philosophit islamigue. – Paris. 1964 и др.

собственными оценками допустимости постановки задач в его пределах и правильности их разрешения.¹

Вошел в Арабский халифат Мавераннахр (современная Центральная Азия), который был завоеван арабами в 676 г.² До 819 г. этот регион управлялся из Багдада, столицы халифата. В указанном году сын халифа Хорун-ар-Рашида - ал-Ма'мун, передал его в распоряжении детей Асада ибн Сомона.³

В основанном арабами халифате, как новой государственно-политической общности, дополненной религиозной, а в большинстве районов и языковой общностью, возникли условия для формирования общих форм культурной жизни народов. На ранних этапах формирование арабской культуры представляло собой главным образом процесс освоения, переоценки и творческого развития в новых идеологических и социально-политических условиях наследия культур покоренных народов (древнегреческой, эллинистическо-римской, арамейской, иранской и др.). Сами арабы дали арабской культуре такие компоненты, как религия ислама, арабский язык и традиции бедуинской поэзии.⁴

Значительный вклад в арабскую культуру внесли и народы, которые, приняв ислам, сохранили национальную, а затем и государственную самостоятельность. Прежде всего это были народы Мавераннахра. По мнению арабского исследователя творческого наследия Абумансура Матуруди Маджди Басаллума, «мусульмане в конце первого века хиджры включили большое количество земель на территорию своего государства,

¹ См.: Степанянц М.Т. Арабо-мусульманская философия; Она же: Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX. вв. – М., 1982.

² См.: Ибн Асир Иззуддин Али ибн Мухаммад. Таърихи комил//Пер. Саидхусайна Рухани. – Тегеран: Интишороти Асотир. 1383 х.ш. Т.5. – С.2149.

³ См.: Там же. – Т.6. – С.2753; Табари Мухаммад ибн Джарир. Таърих ар-русул ва ал-мулук/ Пер. Абулкасима Пайанда. – Тегеран: Интишороти Асотир, 1390 х.ш. – Т.9. – С.6446.

⁴ См.: Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994; Малерб М. Религии человечества.– М.:, 1997; Еремеев Д.И. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.

население которых имело свою этнокультуру и свои религиозные верования. Мусульмане завоевали территории Ирака и Персии, Сирии и Египта, и даже Андалуса в Европе. На этих завоеванных территориях жили приверженцы иудаизма, христианства, монизма, маздакизма, зороастризма и т.д. В результате этого многие идеи и различные мировоззрения смешались с исламом и создали основу для возникновения новых наук».¹

Наряду с этим важную роль сыграла также часть населения халифата, не принявшая ислам. К ним, прежде всего, относились сирийцы-христиане, иудеи, персы-зороастрийцы, согдиане, буддисты, представители митраизма и гностических сект Центральной и Передней Азии и т.д. Именно благодаря деятельности сирийцев-нехристиан и сабиев в регионе, в частности, распространились философско-этические идеи и научное наследие античности и эллинизма. В период с VIII по IX вв. на арабский язык были переведены многие научные и литературные памятники древности, в том числе греческие сирийские, среднеперсидские, индийские и др.²

Здесь заслуга халифа ал-Ма'муна, «крупнейшего в мировой истории мецената философии»,³ была огромна. По мнению большинства исследователей после того как с помощью персов он создал в Багдаде «исламский вариант Джунди Шапура» «Байту-л-хикма» («Дом мудрости»), по его повелению туда поступали все древние рукописи научного характера – не только по философии, но и по другим отраслям знания: математике, астрономии, физике, медицине, истории, географии и т.д. В этих прикладных, практических науках были обширные разделы, посвященные философским проблемам. Российский историк Д.М.Ермеева считает, что «меценатство ал-Мамнуна шло столь далеко, что, нанеся в 830 году

¹ Маджди Басаллум. Мукаддима: Та'вилат ахл ас-сунна//Абумансур ал-Матуриди. Та'вилат ахл ас-суннат. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005. Т.1. – С.126.

² См.: Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики//Studme. Org/43469/gilosogiya/.

³ См.: Ермеев Д.М. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990. – С.287.

поражение Византии, он потребовал от нее выплачивать дань не деньгами, драгоценностями или какими-либо товарами, а сочинениями философов. По халифату и соседним странам рыскали его «порученцы» с одной – единственной целью – искать и приобретать рукописи. В «Доме мудрости» работал огромный штат переписчиков и переводчиков, систематизировавших поступающие манускрипты с античными и ранне христианскими текстами и переводивших их на арабский язык. Так перед арабами, еще недавно кочевниками и воинами, почти поголовно неграмотными, открывались бескрайние горизонты философской мысли. Переводчиками были, как правило, христиане, владевшие греческим и арабским языками. Они хорошо разбирались и в самом предмете философии: многие из них знали античное наследие профессионально».¹

Таким образом, в лексикон народов, населяющих халифат, стали входить новые слова – фальсафа (арабизированное греческое «философия»), файласуф (философ), суфистойа (софистика), канун (канон, правило, закон), намус (обычай, общепринятое поведение), устукус (первоэлемент), иклим (климат), джуграйа (география) и т.д.² Более того, перевод античного философского наследия, представленного прежде всего именами Аристотеля и Платона, дал мощнейший импульс развитию мусульманской мысли не только в Багдаде – столице халифата и крупного научного и культурного центра, но и на территории Хорасана и Мавераннахра.

Распад Аббасидского халифата в IX-X вв., возникновение «салтанатства»³ и тем самым образование самостоятельных государств на его территории сузили сферу распространения арабской культуры и постепенно ее роль в общем развитии мировой культуры снизилась. Уже в IX в. политическая власть арабов несколько ослабевает. К правлению постепенно

¹ См.: Еремеев Д.М. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990. – С.287.

² Там же. – С.288.

³ См.: Бартольд В.В. Халиф и Султан/Сочинения. – М.: Наука, 1966. Т.6.

приходят местные династии. Однако арабская, точнее исламская, цивилизация дает значительный толчок и мощному оживлению культурной жизни.¹

В связи с распадом халифата на отдельные государства – салтанаты, наряду с Багдадом возникают новые научные центры - Дамаск и Алеппо в Сирии, Каир в Египте, Марага в Азербайджане, Бухара и Самарканд в Средней Азии, Балх в Хорасане, а также центры испано-арабской культуры – Кордова, а затем Севилья и Гранада.

Другими словами, культура исламской цивилизации начала развиваться одновременно с государственностью, и распад халифата не повлиял на нее отрицательно: в IX-X вв., т.е. в эпоху Абу Мансура Матуриди арабомусульманская культура переживала свой наивысший взлет.

Как мы уже отметили, многие исследователи, особенно историки, считают, что IX-XII столетия для Мавераннахра были периодом раннего «ренессанса». Бесспорно, мыслители и ученые этого региона внесли весомый вклад в общечеловеческую цивилизацию. Более того, общественно-экономические интересы сформировавшихся здесь государственных образований также диктовали потребность развития своей идентичной материальной и духовной культуры. Создание здесь централизованных государств Саманидов (819-999 гг.), Караханидов (942-1210 гг.), и Хорезмшахов (1190-1220 гг.) породили условия для более интенсивного развития наук.² Многие правители, особенно Саманиды, благосклонно

¹ См.: Рыжов К.В. Все монархи мира. Мусульманский Восток VII-XV вв. – М.: Вече, 2004; Беляев Е.А. Аббасидов халифат//Советская историческая энциклопедия. – М.: «Советская энциклопедия», 1961. Т.1. – С.28-32; Альфан Л. Великие империи варваров: от Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI в. – М.: Вече, 2006; Фельштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.). – М.: АСТ: Восток – Запад, 2008.

² См.: Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – Душанбе: Ирфон, 1989; См.: Негматов Н.Н. Хорезм и Мухаммад ал-Хорезми/Ариана и Арйанведжа (история и цивилизация). – Худжанд: Ношир, 2006; Он же: Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX-X вв.). – Душанбе: Дониш, 1977. – С.33-57; Караев О. История караханидского каганата. – Фрунзе, 1983.

относились к духовности и просвещению, покровительствовали развитию культуры.¹

Самарканд в Мавераннахре, где жил и творил Абумансур Матуриди, постепенно превратился в крупный научный центр со школами и библиотеками. Наряду с философскими и религиозными науками здесь начало формироваться научное направление, тесно связанное с решением прикладных проблем и практических задач строительства, землемерия, торговли. Интенсивно развивались астрономия и математика, минералогия, описательная география и т.д.

На развитие математики, помимо греческого наследия в Самарканде, большое влияние оказала и индийская научная традиция. Получила распространение десятичная позиционная система счисления с применением нуля, ведущая свое происхождение от индийской математики. Первым сочинением на арабском языке, посвященном арифметике, стал трактат крупнейшего ученого из Мавераннахра Мухаммада Муса ал-Хорезми (783-850 гг.). Он прославился как ученый в области многих наук, основатель алгебры и алмукабалы, астроном и географ, имя которого европейцы переименовали в «Алгоризми». ал-Хорезми известен, прежде всего, своей книгой «Китаб ал-мухтасар фи хисаб ал-джабр вал-мукабала», от названия которой произошло слово «алгебра». Он описал специальный циркуль для определения времени. Именно ал-Хорезми отделил алгебру от геометрии.

ал-Хорезми, получив первичное образование в Мавераннахре, стал настойчиво изучать различные науки, имеющие прикладное значение. В начале IX в. он был приглашен во дворец Маъмуна – наместника Багдадского

¹ См.: Максиди Абуабдалла Мухаммад ибн Ахмад. Ахсан ат-такасим//Магриби Али Абдалфатта. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а. – С.16; Ахмад Амин. Зухр ал-ислам. – Каир: Муассаса Хиндави ли ат-та'лим ва ас-сакафа, 2012. – С.213, 214; Истахри. ал-Масалик ва ал-мамалик//Билкасим ал-Гали. Абумансур ал-Матуриди, хаётуху ва арауху ал-акдийа. – С.31; Ибн Хавкал. Сура ал-арз//Билкасим ал-Гали. Абумансур ал-Матуриди. – С.31; Магриби. Имам ахл ал-сунна ва ал-джама'а. – С.16, 17; Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. – М.: Наука, 1973. Т.2. – С.77 и т.д.

халифа в Хорасане, так как к двадцати годам он был уже известным ученым. В 813 г. Маъмун занял трон халифа и вместе с учеными переехал в Багдад, где основал «Байт ал-хикма» («Дом мудрости»), называемый в истории науки «Багдадской академией», или «Академией Маъмуна». Мухаммад ал-Хорезми был руководителем этого научного центра до конца своей жизни.

Он является автором около 20 научных трудов, 7 из которых дошли до наших дней, в частности «Фи хисаб ал-Хинд» («Книга об индийском счете» (написана на арабском языке)) – сочинение, в котором обосновывается и излагается десятичная позиционная система счисления с девятью цифрами и знаком нуля; «ал-Китаб ал-мухтасар фи хисаб ал-джабр ва ал-мукабала» («Краткая книга об исчислении алгебры и мукабалы» написана на арабском языке)) – в этом труде алгебра была обоснована автором как наука, он же дал ей название; «Зидж ал-Хуаразми» («Астрономические таблицы» («Зидж»)) написана на арабском языке)) – состоит из небольшой теоретической части и таблиц, здесь приведена таблица тригонометрической функции синусов: «Китаб сурат ал-ард» («Книга картины Земли» (написана на арабском языке)) – географический трактат, в котором впервые в средние века были описаны обитаемая земля восточного полушария, с указанием стран, Тихий океан (Бахр ал-музаллам), приведена карта обитаемого мира.¹

В XII в. его арифметический труд «Книга сложения и вычитания по индийскому способу» был переведен на латинский язык и с тех пор стал известен в Европе.² Его алгебраический трактат содержит классификацию квадратных уравнений и приемы их решений. Плоскую и сферическую тригонометрию из вспомогательного раздела астрономии Хорезми превратил

¹ См.: ал-Хорезми Мухаммад. Математические трактаты. – Ташкент: Фан, 1983; Матвиевская Г.П. Учение о числе на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. – Ташкент: Фан, 1967. – 344 с.; Булгаков П.Г., Розенфельд Б.А., Ахмедов А.А. Мухаммад ал-Хорезми. – М.: Наука, 1983. – 240 с.

² См.: Негматов Н.Н. Хорезм и Мухаммад ал-Хорезми. – С.22-25; Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю. и др. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. – Л.: Изд-во ЛГУ. 1958.

в самостоятельную математическую дисциплину. В трактатах ал-Хорезми были введены все шесть тригонометрических линий в круге, установлены зависимости между тригонометрическими функциями, исследованы все случаи решения сферических треугольников, получены важнейшие теоремы тригонометрии, составлены различные тригонометрические таблицы, отличавшиеся большой точностью.¹

Другим великим ученым-энциклопедистом этой эпохи был Абул Аббас Ахмад ибн Мухаммед ибн Кадир ал-Фергани (798-861 гг.) известный прежде всего как астроном, математик и географ. Родился в Ферганской долине, учился в Мерве, жил и творил в Хорезме, Дамаске и Багдаде. В Европе его знают под именем Альфраганус, а на Востоке – Хасиб, что означает «математический».

ал-Фергани был из плеяды ученых «Дома Мудрости». Основными работами ал-Фергани, которые дошли до нас, являются: «Книга астрономических движений», «Краткое изложение науки звезд», «Тридцать Элементов», «Теоретические вычисления на сфере». Эти трактаты – одни из первых работ на арабском языке по астрономии. Ученый дал в нем краткое описание астрономии на основе работы александрийского ученого Птолемея. ал-Фергани не только «перепроверил» данные Птолемея, но и определил более точно многие другие астрономические сведения. При этом, исходя из наблюдений за небесными телами, он научно доказал шарообразность Земли, предсказал солнечное затмение 812 г.

В XII столетии «Книга астрономических движений, и краткое изложение науки звезд» ал-Фергани была дважды переведена на латинский, а еще в VIII столетии – на кастильский и старофранцузский язык. На Востоке и в Европе эта работа считалась энциклопедией астрономического знания.²

¹ См.: Юшкевич А.П. История математики в средние века/Отв. ред. Б.А.Розенфельд. – М.: Государственное издательство физико-математической литературы, 1961.

²См.: Ахмад ал-Фергани. Выдающиеся личности в истории древнего Мавераннахра //www.orezca.com/rus/people_uzbekistan 12. Shtml; Ахмад ал-Фергани. «Звездный»

Таким образом, в эпоху Матуриды наряду с математическими науками значительных успехов достигла астрономия. Вначале были переведены и прокомментированы труды Птолемея и индийские астрономические сочинения – сиддхант. Два выдающихся представителя Мавераннахра ал-Фергани и Абурайхон ал-Бируни (973-1048 гг.), отправляясь от греческих методов моделирования движения небесных тел и индийских расчетных правил, разработали свои способы определения координат светил на небесной сфере, а также правила перехода от одной из трех употребляемых систем координат к другой. В трактатах по астрологии содержались также и некоторые важные естественнонаучные знания.

Труды ал-Бируни в основном были посвящены математике, астрономии, физике, ботанике, географии, общей геологии, минералогии, этнографии, истории и хронологии. В «Хронологии древних народов» этот ученый дает детальное описание календарных систем арабов, персов, евреев, греков и др. Его трактат «Ключ к астрономии» не дошел до наших дней, однако сохранилось небольшое «Введение в элементы астрологического искусства», которое содержит в популярной форме изложение основ математики и астрономии.

Впервые на Среднем Востоке ал-Бируни высказал мнение о возможных параметрах окружности Земли. Произведя довольно точные астрономические и геодезические измерения, ал-Бируни установил угол наклона эклиптики к экватору и исторический ход его изменения, описал изменение окраски Луны при лунных затмениях и солнечную корону при солнечных затмениях. ал-Бируни утверждал одинаковую огненную природу Солнца и звезд, в отличие от темных тел – планет, писал о подвижности звезд и их огромных по сравнению с Землей размерами, высказал идею о существовании сил тяготения.

человек//vt.uz/ru/ob_Uzbekistane/venlikie_/yudi/a_gergani; Розенфельд Б.А., Добровольский И.Г., Сергеева Н.Д. Об астрономических трактатах ал-Фергани//Историко-астрономические исследования, 1972. № 11. – С.191-210.

В «Книге о нахождении ход в круге» Бируни предложил ряд оригинальных математических методов и доказательств. В своем большом трактате по математической и описательной географии «Канон Масуда» ученый изложил тригонометрический метод определения географических долгот, близкий к современным триангуляционным геодезическим методам, решение других задач по математике и т.д.

ал-Бируни написал также обширный труд по топографии Средней Азии. Особенно интересны его исследования изменений течения Амударьи в далеком геологическом прошлом. Исторический трактат ал-Бируни «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых рассудком или отвергаемых», материал для которого был собран им во время индийских походов Махмуда, является важным источником по истории Индии раннего средневековья.

В 1038 г. ал-Бируни написал «Книгу сводок для познания драгоценностей», в которой чрезвычайно точно определил плотность (удельный вес) многих минералов и дал подробные сведения о более чем пятидесяти минералах, рудах, металлах и сплавах.¹

Среди сочинений ал-Бируни имеется и трактат по фармакологии, в котором решались вопросы, актуальные для хирургии, офтальмологии, терапии, психиатрии.

По обилию сведений, разнообразию жанров и количеству произведений исламская географическая литература в средневековье не имела себе равной. Труды географов Ближнего и Среднего Востока, а также Центральной Азии пользовались большой популярностью не только в указанных регионах, но и в странах Европы, Северной и Центральной Африки, странах побережья

¹См.: ал-Бируни Абу ар-Райхан Мухаммад ибн Ахмед/www.physchem.Chimgak.rsu.ru/Source/Histopi; Булгаков П.Г. Жизнь и труды Беруни. – Ташкент: Фан, 1972; Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. – Ташкент: Фан, 1972; Джалалов Г.Д. Индийская астрономия в книге Бируни «Индия»//Историко-астрономические исследования, 1962. № 8.– С.195-220; Бируни//Большая Советская Энциклопедия: [В 30 т.]. – М.: Советская энциклопедия, 1969-1978 и др.

Восточной Африки и Азии вплоть до Кореи, островов Малайского архипелага. Это были важнейшие, а иногда и единственные источники о многих народах средневековья.

Таким образом, появление на рубеже VIII-IX вв. переводов и обработок астрономо-географических трудов античных авторов, особенно Птолемея, положило начало научной географии на Ближнем и Среднем Востоке, применявшей расчетные правила и таблицы сферической астрономии. Высшим достижением этой отрасли географии в Мавераннахре эпохи Матуриды являются именно труды ал-Хорезми и астрономо-географические и геодезические сочинения ал-Беруни.

На рубеже VIII-IX вв. стала активно развиваться и арабоязычная историография, как самостоятельная дисциплина, выделилась. Материалом для ранних памятников исторической литературы на арабском языке послужили историко-генеалогические предания арабских племен и полулегендарные сообщения о доисламских государствах, существовавших в том числе на территории Ирана и Мавераннахра. Значительную роль в создании историографии сыграли развитие астрономические знания, материалы иранского историко-эпического предания, а также апокрифические иудейско-христианские предания.

В целом средневековая историография исследуемого региона отличалась теологическим истолкованием хода всемирной истории как осуществления божественного замысла в отношении человеческого рода. В то же время в ней признавалась ответственность человека за свои поступки, и соответственно этому историк должен был обладать определенным опытом в изложении исторических событий. Идею о дидактической ценности истории, принятую большинством мусульманских историков, особенно четко сформулировал Абу Али Ахмед ибн Мухаммед ибн Мискавейх (932-1030).

Ибн Мискавейх написал несколько философско-этических произведений, таких, как «Трактат об удовольствиях и страданиях» («Рисала

фи ал-лаzza ва ал-алам»), «Книга об этике мирской жизни и [об этике] религии» («Китаб адаб ад-дунья ва ад-дин»), «Трактат о сущности души» («Рисала фи джавхар ан-нафс»), «Статья о душе и разуме» («Макала фи ан-нафс ва ал-акл»), «Воспитание нрава и очищение корней» («Тахзиб ал-ахлак ва татхир ал-а'рак»). Свой труд «Опыты народов» («Таджариб ал-умам») он посвятил истории народов мира. К примеру, Ибн Мискавейх в этом историческом сочинении приводит подробный рассказ о походе Русов в Бердаа в 943 г. (332 г.х.).¹

Описание невольно привлекает к себе внимание рядом интересных деталей, которые обнаруживают прекрасное знакомство автора как с политической жизнью прикаспийских областей, так и ходом самого события. Будучи чиновником на службе Буидской династии, Ибн Мискавейх хорошо знал жизнь кавказских провинций, расположенных на южном и юго-западном побережьях Каспийского моря, т.е. Табаристана, Гиляна, Дейлема, Азербайджана. В своей статье «Новая рукопись пятого тома истории Ибн Мискавейха» академик И.Ю.Крачковский пишет: «...после того периода, до которого доведена история ат-Табари, ибн Мискавейх является почти единственным источником, относящимся к такому раннему периоду. Кроме того, можно считать установленным, что среди его материалов по истории халифата с эпохи ал-Муктадира (295-320/908-932) была какая-то полная хроника, не известная нам ближе».²

Вот что пишет о русских Ибн Мискавейх: «Народ этот могущественный, телосложение у них крупное, мужество большое, не знают они бегства, не убегают ни один из них, пока не убьет или не будет убит. В обычае у них, чтобы всякий носил оружие. Они (Русы) проехали море. Когда они достигли

¹См.: Шустер Б.Я. Шестой том Всемирной истории Ибн Мискавейха как источник по социальным отношениям в позднем халифате//Краткие сообщения Института народов Азии, 1961. Т.47; Ибн Мискавейх о походе Русов в Бердаа в 332 г. =943/4 г.//Византийский временник, 1926. Т.24.

² Крачковский И.Ю. Новая рукопись пятого тома истории Ибн Мискавайха//Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. – М.:Л. Изд-во. АН СССР, 1960. Т.4. – С.373-382.

Куры, вышел против них представитель Марзубана и заместитель его по управлению Бердаа. Было с ним триста человек из Дейлемитов и приблизительно такое же число бродяг и курдов. Простой народ убежал от страха. Вышло тогда вместе с ними (войско) из добровольцов около 5000 человек на борьбу за веру. Были они (добровольцы) беспечны, не знали силы их (Русов) и считали их на одном уровне с армянами и ромейцами. После того, как они начали сражение, не прошло и часу, как Русы пошли на них сокрушающей атакой. Побежало регулярное войско, а вслед за ним все добровольцы и остальное войско».¹

Труды большинства историков этого периода содержали обзор всемирной истории от сотворения мира, начальную историю мусульманской общины, описание арабских завоеваний и политическую историю халифата. Самым крупным сочинением этого жанра была многотомная «История пророков и царей» ат-Табари (839 г. 923 г.).² Ее автора отличают широта кругозора, отражающая энциклопедический характер его интересов и знаний. Помимо наук, где Табари был особенно сведущ, - история, фикх, экзегеза, рецитации Корана, занимался он и поэзией, лексикографией, грамматикой, этикой и даже математикой и медициной.

Но «Та'рих ар-русул ва ал-мулук» («История пророков и царей») является самым крупным произведением ат-Табари, справедливо принесшим ему славу. В этом сочинении ученый излагает историю от сотворения мира до современных ему событий, рассказывает о библейских патриархах, пророках, древних властителях, сасанидских царях и т.д.

¹ Ибн Мискавейх. Откуда есть пошла Русская земля. – М.: Молодая гвардия, 1986. Т.2. – С.576.

² См.: Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Арабские источники VII-X вв. – М.-Л. АН СССР. 1960. Т.1; Беляев В.И. Арабские источники по истории туркмен и Туркмении IX-XIII вв. – М.:Л., 1939. Т.1. – С.21-23; Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов. – СПб, 1902. – С.35-138.

Он беспристрастно приводит все известные ему рассказы о каждом событии, не пытаясь ни согласовать их, ни примирить, несмотря даже на их явную противоречивость. Почти каждому рассказу предшествует цепь рассказчиков. Самый текст рассказов, видимо, не подвергался серьезным изменениям со стороны ат-Табари. Подобный подход к материалу позволяет установить достоверность или тенденциозность источника.

Уже с середины VIII в. в Мавераннахре все большее участие в создании новой литературы принимают представители ираноязычных народов. Для развития прозы особое значение имели переводы со среднеперсидского (пехлевийского) языка. Влияние переднеазиатской цивилизации, прежде всего иранской, ощущалось и в поэзии, которая стала преимущественно городской. Произошло некоторое обновление арабской поэзии, выразившееся в предпочтении громоздкой касыде коротких изящных стихотворений с самостоятельной темой и в «новом стиле» (бадит), основным признаком которого состоял в употреблении неведомых ранее образов, тропов и сравнений.

Интерес к социальной тематике и философии, вольнодумство характерны для поэтического творчества Рудаки (ум.941) – основоположника таджикской классической литературы, и его современников: Абу Зарра, Абу Шакура Балхи, Мухаммада Хусравани, Шахиди Балхи и др. Поэзия Дакики и в особенности Фирдоуси воспевала прогрессивные для своей эпохи социально-политические и гуманистические идеалы.

В Мавераннахре и Хорасане наряду с историей и литературой развивалась также философия, формировались догматика и исламское право, богословские споры затрагивали вопросы веры и разума, свободы воли и предопределения, создавались образцы философских и теологических трактатов.

Замечательным знатоком греческой философии был прогрессивный ученый и философ Абу Бакр ар-Рази. Другими представителями

прогрессивной научной и философской мысли того времени являлись ближайшими предшественниками и современниками Рази – Абу Джафар ибн Муса ал-Хорезми, Муваффах ибн Али ал-Харавийя, Абу Бакр Ахавайни, Абу Мухаммед Ходженди и др. Одним из первых комментаторов Аристотеля был крупнейший философ восточного средневековья Фараби. Другими словами, философская культура в это время переживает пору расцвета. Мировую известность приобрели труды Авиценны (Ибн Сины). Выдающийся ученый-энциклопедист, прекрасно изучивший разнообразные философские идеи и концепции, Ибн Сина создал собственную философскую систему. Одновременно с расцветом наук и философии возникает своеобразная религиозная оппозиция ортодоксальному исламу – исмаилитско-карматская ересь, догматика которой складывалась под влиянием неоплатонизма и манихейства. С исмаилизмом был связан известный мыслитель этой эпохи – Сиджистани.

Следует отметить, что предыстория возникновения этих философско-религиозных школ в исследуемом регионе, как и в других регионах халифата, была связана с мутазилистами, ранними представителями рационального богословия, которые, начав с обсуждения вопросов о божественных атрибутах и свободе воли, кончили разработкой концепций, не только выходящих за рамки религиозной проблематики, но и подрывавших веру в некоторые основные догматы ислама. Как следует из книги «Китаб ат-тавхид» Абумансура Матуриди, представители мутазилизма в Мавераннахре, последовательно проводя идею монотеизма, отвергали наличие у Бога положительных атрибутов, дополняющих его сущность; отрицая же в нем, в частности, атрибут речи, они отвергали представление об извечности Корана и на этом основании делали вывод о допустимости его аллегорического толкования. Мутазилиты развивали концепцию разума как единственного мерила истины и положение о неспособности Творца изменять естественный

порядок вещей. В среде мутазилитов была распространена идея атомарного строения мира.¹

Как реакция на идеи мутазилитов, развивались доктрины Абу Мансура Матуриди в Самарканде, Абулхасана Ашари в Ираке и Абу Джаъфара Тахови в Египте.² Они направили рациональную теологию в русло философской защиты догматов о божественном провидении и чуде. Именно с этими доктринами часто связывают термин «калам», представителей которого называют «мутакаллимами». Согласно учению этих школ, природа оказывалась нагромождением ничем не связанных между собой и ежемгновенно воссоздаваемых Богом атомов и их качеств; в мире, утверждали они, нет причинно-следственных отношений, ибо Бог способен в любой момент придать любому предмету любую форму и любое движение.

Абумансур Матуриди в своих произведениях выступал против таких ярких мутазилитов, как Абуисхак Ибрахим ибн Сайяр Наззом (ум. 845 г.), Абубакр Мухаммад ибн Шабиб (ум. 845 г.), Абулфадл Джа'фар ибн Харб (ум. 850 г.), Абулкасим Абдуллах ибн Ахмад Ка'би (ум. 932г.).

В противовес умозрениям теологов и учениям восточных перипатетиков в эпоху Матуриди развивался суфизм. Используя вместе с элементами мусульманского мировоззрения идеи гностицизма и неоплатонизма, суфии разработали учение о путях, ведущих человека через отречение от мирских страстей и богомыслие к созерцанию Бога в мистической интуиции и конечному с ним слиянию. Вместе с тем на некоторых этапах своего развития суфийские идеи подвергались толкованиям в духе натуралистического пантеизма.

Распространение суфизма связано с именами таких мыслителей Мавераннахра, как Хаким Тирмизи (755-869), Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак ал-Бухари ал-Калабади (ум. 990 или 995 г. в Бухаре) и др. Ат-Тирмизи ал-

¹ См.: Са'ди Абдурахман Абдулмалик. Шархи акоиди ахли суннат/Пер. Амирсадика Табрези. – Санандадж: Интишороти Курдистон, 1383 х.ш. – С.12-13 (на перс. яз.).

² См.: Магриби. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а. – С.19.

Хаким Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али был крупнейшим представителем восточно-иранского хорасанского суфизма. Родился он в Термезе. Согласно автобиографии, с восьми лет усердно занимался науками. В 27 лет совершил паломничество в Мекку, затем изучал хадисы в Басре.

После возвращения в Хорасан стал суфием, уделял много времени скептической практике, начал изучать суфийские трактаты. Является автором около 80 трактатов по суфийской космологии, антропологии и психологии. Среди них особое место занимает «Илаль аш-шариа» и особенно «Хатм авлия» («Печать святых»). Суть содержания «Печати святых» заключается в том, что Бог раскрывается человеку через три стадии: 1) закон (знание дозволенного и запретного) – ступень факихов, людей предания и людей мнения; 2) творение (постижение Божьей премудрости, состоящее из знания порядка мироустройства и овладения наукой о внутреннем) – степень мудрецов; 3) божественное познание, заключенное в божественном свете в человеческих сердцах.

Именно ат-Тирмизи первым детально разработал учение о святых. По его мнению, святые (авлия) являются гарантами мирового порядка и правителями мира.¹

ал-Калабади – автор одного из самых известных ранних системных трудов по мистицизму. До нас дошли два его сочинения. – «Значение преданий» («Маани ал-ахбар») и «Путеводитель по учению суфиев» («ал-Та'арруф ли мазхаб ал-акл ва ат-тасаввуф»). Его «Путеводитель по учению суфиев» являлся основным при изучении суфизма первые три века ислама. Сухраварди (ум. 1191 г.) писал: «Если бы не «Ат-та'арруф» мы бы не знали суфизма». ал-Калабади четко изложил систему взглядов и практику суфиев, препринял попытку примирить с положениями ислама те идеи мистицизма,

¹ См.: Кныш А. ат-Тирмизи//Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С.237-238; Radtke В. Der Mystiker al-Hakim at-Tirmizi. – D I. 1980. - P.237-245; ат-Тирмизи ал-Хаким Абу Абдалла Мухаммад ибн Али//Словарь по исламу//riligiocivi/is.ru/islam/islama/131 и др.

которые с ними не совсем состыковались, разъяснил, что суфизм как система не вызывает сомнения в своей правоверности.¹

Таким образом, можно заключить, что в истории мировой науки IX-XI вв. по праву считаются среднеазиатским периодом. Как мы убедились выше целая плеяда великих ученых-энциклопедистов, творивших в то время в Мавераннахре (территория между Амударьей и Сырдарьей), оказала огромное влияние на прогресс всего человечество. Их жизнь и творческое наследие, описана на одним десятком исследователей, оказали свое влияние и на формирование идей и концепций ал-Матуриди.

§ 1.2. Жизненный путь и творческое наследие

Абу Мансура Матуриди

Сегодня имя одного из величайших умов эпохи средневековья Мавераннахра Абу Мансура Матуриди известно не только многим исследователям персидско-таджикской, историко-философской мысли, но даже людям, не имеющим представления о философии и схоластике. По справедливому замечанию западноевропейского (немецкого) исследователя творчества мыслителя Ульриха Рудольфа (Rudolph Ulrich), Абу Мансур Матуриди был одним из немногих мыслителей, «чью значимость не нужно ни подчеркивать, ни специально упоминать. Его репутация новатора давно устоялась, его влияние на последующие поколения через его собственную школу общепризнано».² Исследователь прав, так как наследие и труды Матуриди возвысили его до ранга ведущего мыслителя, и в этом качестве о нем упоминается практически во всех энциклопедических словарях и справочниках.

¹ См.: Альмеев Р. Святые лики семи пиров священной Бухары//www.islamsng.com/books/almanac/1/7-robert-almeev.htm?height=600.

² Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.3.

Его полное имя Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд, Абу Мансур Матуриди ал-Ансори ал-Ханафи. Родился он приблизительно в 235/850 г. в селе «Матурид», или «Матурит».¹

Дата рождения Матуриди точно неизвестно. Многие из перечисленных нами исследователей предполагают, что он родился в середине IX в. примерно в 235 г.х./850 г. или в 248 г.х./862 г. Определенная неясность существует не только в отношении даты и места его рождения, генеалогического древа, количества трудов и т.д. До сих пор все

¹ См.: Насафи Абулму'ин. Табсира ал-адилла. Т.1. – С.472; Сам'ани Абдулкарим ибн Мухаммад. ал-Ансаб. Бо кушиши Абдалла Умар Баруди. – Бейрут. Дар ал-джинан, 1988. Т.5. – С.155; Кураши Абдулкадир. ал-Джавахир ал-мудиа. – С.275; Байази Камалуддин. Ишара ал-марам мин ибара ал-имам.. – С.23; Забиди Муртаза. Итхаф ас-садат ал-муттакин. Т.2. – С.5; Он же. Тадж ал-арус мин джавахир ал-камус. – Бейрут. Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2007. – С.258; Зайнуддин ибн Кутлубуга. Тадж ат-тараджим фи табакат ал-ханафийа. – Лейпциг, 1862. – С.43-44; Багдади Исмаилбаша. Хадия ал-арифин, асма' ал-муаллифин ва ал-мусаннифин. – Истанбул: ал-Матба'а ал-бахийа, 1955. Т.2. – С.36; Лакнави Мухаммад Абдулхай. ал-Фаваид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – Бейрут. Дар ал-аркам, 1998. – С.319; Халджи Халифа. Кашф аз-зунун ан асами ал-кутуб ва ал-фунун. – Бейрут. Дар ал-фикр, 2007. Т.6. – С.360; Али Кари Мухаммад ибн Султан. ал-Асмар ал-джанийа фи асма' ал-ханафийа. – Дели: Интишороти Худобахш, 2002. – С.296; Абуазба Хасан ибн Абдулмухсин. ар-Равза ал-бахийа //ал-Масаил ал-хилафийа байна ал-ашаи'ра ва ал-матуридийа. – Бейрут. Дар Ибн Хазм, 2003. – С.81; Зирикли Хайриддин. ал-А'лам. – Бейрут. Дар ал-илм ли ал-малаин, 2007. Т.7. – С.19; Джаби Бассам Абдулваххаб. ал-Масаил ал-хилафийа байна ал-ашаи'ра ва ал-матуридийа. – Бейрут. Дар Ибн Хазм, 2003. – С.19; Кандахари Мухаммад Абдулазиз. ан-Нибрас (шарх бар «Шархи Акоида Насафи»-и Тафтозони). – Пакистан: Саидийа кутубхана, б/г. – С.229; Абузахра Мухаммад. Та'рих ал-мазахиб ал-исламийа фи ас-сиёса ва ал-акаид ва та'рих ал-мазахиб ал-фикхийа. – Каир. Дар ал-фикр ал-араби, 1996. – С.176; ал-Матуриди Абумансур. Та'вилат ахл ас-сунна. Бо кушиши Маджди Басаллум. Т.1. – С.73; Он же. Китаб ат-тавхид. Бо кушиши Фатхалла Халиф. – Искандария: Дар ал-джамиа'т ал-мисрийа, 1970. – С.2; Магриби. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а. – С.13; Нувайхи Мухаммад Халил. ал-Васит фи акаид ал-имам ал-Матуриди. – Амман: Дар ан-нур, 2013. – С.37; Шамолов А. Каломи Мовароуннахр. – С.248; Даира ал-ма'ариф (на пер.). – Тегеран: Интишороти Амири кабир, б/г. Т.2. – С.2561; Диххуда Алиакбар. Лугатнаме. Бо кушиши Мухаммад Му'ин ва Саидджа'фар Шахиди. – Тегеран: Интишороти донишгохи Техрон, 1352 х.ш. Т.43. – С.9; Мухаммад Му'ин. Фарханги форси. – Тегеран: Интишороти Амири кабир, 1375 х.ш. Т.6. – С.1859; Зарринкуб Абдулхусайн. Дар каламрави видждон. – Тегеран: Интишороти Суруш, 1375 х.ш. – С.244; Машкур Мухаммадджавод. Фарханги фираки исломи. – Мешхед: Интишороти Остони кудси разави, 1375- х.ш. – С.379; Хенри Корбэн. Таърихи фалсафаи ислом/Пер. Саидджавада Табатабаи. – Тегеран: Вазорати фарханг ва иршоди исломи, 1380 х.ш. – С.168; Наджи Мухаммадриза. Таърих ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён. – Тегеран: Вазорати фарханг ва иршоди исломи, 1999. – С.432; Субхани Джа'фар. Фарханги акоид ва мазохиби исломи. Т.4. – С.8; Джалали Саидлутфалла. Таърих ва акоиди мотуридия. – Кум: Интишороти донишгохи адён ва мазохиб, 1390 х.ш. – С.23; Натики Хайаталла. Худо ва сифоти Худо дар мактаби имомия ва мотуридия. – Кум: Интишороти маркази джахонии улуми исломи, 2006. – С.33; Билкасим. Абумансур ал-Матуриди, хаётуху ва арауху ал-акдийа. – С.41; Мавсуа а'блам ал-фикр ал-ислами. Бо кушиши Махмуд Хамди. – Каир: Вазорати авкоф, 2007. – С.874; Бузургзаде Мухаммаданвар. Бозандешии таърихии илми калом. – Мешхед: Интишороти донишгохи Фирдавси. 1380 х.ш. – С.94 и т.д.

исследователи, писавшие о мыслителе, уделяли гораздо больше внимания его историческому статусу, чем собственным работам и личности. Его имя часто упоминается, например, в одном ряду с такими мыслителями как, ал-Джуббаи (ум. 303 г.х/915-916 г.), Абу Хашимом (ум. 321 г.х/933 г.), ал-Ка'би (ум. в 319 г.х/931 г.) и ал-Аш'ари (ум. 324 г.х/935-936 г.) и подчеркивается, что он был одним из величайших умов ранней классической эпохи средневековья и что к Матуриди восходит вторая философско-религиозная школа калама, просуществовавшая сотни лет. При этом собственно учение Матуриди до сих пор со всей своей спецификой изучено фрагментарно. Просто информативные публикации о его учении не дают полного представления о его идеях.¹

По этому поводу исследователь творческого наследия мыслителя Шамсуддин ибн Мухаммад ибн Шах ал-Афгани пишет, что тот, кто будет усердно искать информацию о его жизни, столкнется с таким удивительным фактом, что жизнь основателя матуридитской школы не освещена в книгах по истории - «та'рих», «табакат», о городах - «бульдан», о дате смерти ученых - «вафайят», в книгах, в которых излагаются о биографии ученых - «тараджум» и т.п. В этих произведениях нет ни описания его жизни, ни сведений о том, как он воспитывался, ни о его путешествиях в поиске знаний. В них есть только краткие упоминания. Несмотря на то, что он является основателем этой большой школы, о нем не написал ни имам Ибн Асир (ум. 630 г.х./1232 г.) в своей книге «ал-Камил фи ат-та'рих», ни Ибн Халликан (ум. 681 г.х./1282 г.) в «Вафийат ал-а'йан», ни аз-Захаби (ум. 748г.х./1347г.) в «Сияр а'лам ан-нубаля», «ал-'Ибар» и «ал-Мизан», ни Ибн Шакир (ум. 764 г.х./1362 г.) в «Фаваид ал- вафия», ни Ибн Касир (ум. 774 г.х./1372 г.) в «ал-Бидайа ва ан-нихайа», ни ас-Суюути (ум. 911 г.х./1505 г.) и ад-Давуди (ум. 945 г.х./1538 г.) в их «Табакат ли ал-муфассирин, ни Ибн 'Имад (ум. 1079

¹ См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.3.

г.х./1668 г.) в «Шазарат аз-захаб» ни Науаб Садык ибн Хусайн (ум. 1307 г.х./1889 г.) в книге «Абджад ал-'улум».¹

По мнению этого исследователя никто о нем ничего не сказал: ни ал-Бакри (ум. 487 г.х./1093 г.) в книге «Му'джаму мастуджима», ни ал-Хамви (ум. 626 г.х./1228г.) в «Му'джам ал-булдан», ни Казвини (ум. 682 г.х./1283 г.) в «Асар ал-бияд», ни ал-Химяри (ум. 727 г.х./1326 г.) в «Рауд ал-Ми'тар», ни Сафиюддин ал-Багдади (739 г.х./1338 г.) в «Марасид ал-иттиля'». Также ничего не возможно найти о биографии Абу Мансура ал-Матуриди в книгах по родословию: «ал-Ансаб» ас-Сам'ани (562 г.х./1166 г.), «ал-Лубаб» Ибн Асира, кроме как ас-Сама'ани упомянул его имя, когда писал о биографии другого человека, так же поступил ал-Макризи (845 г.х./1441г.). Его биография не освещается в книгах «ал-Фахарис» - ни в книге «ал-Фехрист» Ибн Надима (380 г.х./990 г.), или «ал-Фихрист» Ибн Атыя (541 г.х.), или «ал-Фихрист» Ибн Хайра ал-Ишбили (575 г.х./1179 г.), ни в «Фихрасту фихарис» Каттани (1382 г.х./1962 г.). Также мы ничего не обнаружили о его биографии и в энциклопедиях ученых по «Нахв» (грамматика арабского языка), «Адаб» (арабская литература), «Лугавийин» (языковедов), а это уже больше, чем двадцать источников. И совсем ничего не известно о его путешествиях. И неизвестно, выезжал ли ал-Матуриди хотя бы раз за пределы Самарканда или нет?! И мы это говорим, основываясь на книгах по истории городов, где приводятся имена тех ученых, которые посещали эти города с целью требования знаний, это «Та'риху Джурхан» ас-Сахми (427 г.х./1035 г.), «Та'рих асбахан» Абу Ну'ейма (430 г.х./1038 г.), «Та'рих Багдад» ал-Хатиба (463 г.х./1070 г.), «Та'рих Димашк» Ибн 'Асакира (571 г.х./1175 г.), «'Укд ас-самин» Ибн Тайба ал-Фаси ал-Макки (832 г.х./1428 г.).²

Этого афганского исследователя больше всего удивило то, что ас-Сафди (764 г.х./1362 г.) тоже даже не упомянул об имаме Матуриди, хотя он обязался в своей книге рассказать обо всех, сказав: «Я не оставил ни одного

¹ См.: Шамсуддин ибн Шах ал-Афгани. Матурудийа. – Кабул, 1342 г.х. – С.240.

² См.: Шах ал-Афгани. Матурудийа. – С.240.

праведного халифа, сподвижника, табеина, правителя, кадия, визира (министра), мухаддиса, факиха, праведника или известного человека, писателя, поэта, врача, мудреца, основателя какого-либо течения или известного специалиста в какой-то науке, любого лучшего из лучших».¹ Также он не нашел ни слова о Матуриди в книгах о течениях и школах (мазхаб), кроме как некоторые современники написали о нем. Также ни у Ибн Таймия, ни Ибн ал-Кайим не пишут о нем в своих книгах, за исключением того, что Ибн Таймия упомянул его в числе тех, кто пошел по пути джахмитов, и в числе тех, кто пошел путем Ибн Куллаба. А Ибн ал-Кайим в числе книг Ибн Таймии называет книгу «Рисала фи 'акида аш'ария ва 'акида матурудия ва гайри ханафия». Однако, эту книгу он тоже не нашел. В конечном итоге ал-Афгани приходит к выводу, что «меня удивило известие о том, что сами ханафиты-матуридиты, которые так превозносят своего имама, тоже не пишут подробно о его жизни. Причину этой проблемы я не знаю и не могу объяснить. Я перечислил все эти книги для того, чтобы показать читателю, сколько усилий мне пришлось приложить в поисках его биографии, а также для того, чтобы облегчить тому, кто интересуется его жизнью. После этой трудоемкой работы я не обнаружил ничего, что было бы связано с его биографией, родом, годом смерти, кроме небольших фрагментов его жизни, его учителях и учениках. Я не нашел ничего о биографии его отца, деда, прадеда, его женщин».²

Как видим, из высказывания ал-Афгани следует, что мы имеем дело с биографией и творческим наследием человека, по мнению У.Рудольфа, «прославленного», но «неизвестного». Кстати, о месте рождения Матуриди также существуют большие разногласия. К примеру, Камал ибн Абу Шариф в книге Абу Хафса ан-Насафи «Толкование акиды «ан-Насафийа» («Акиды Насафи») указывает, что он из «Матариды». Современный иранский

¹ См.: ас-Сафди. ал-Вафи би ал-вафийат. – С.18.

² Шах ал-Афгани. Матурудийа. – Кабул, 1342 г.х. – С.240.

исследователь М.Мансур без каких-либо научных доказательств считает, что мыслитель был «родом из Матурида, села, находящегося не далеко от Самарканда. Это село упоминается также под названиями «Матурит», «Матурбат» и «Матардуд».¹

По мнению другого биографа Матуриды Муртаза Забиди, мыслитель родился в селе «Матурид» или «Матурит».² О названии места рождения Матуриды писали также Мухаммад Абулхай Лакнави, Сам'ани, Шибли Ну'мани, В.В.Бартольд, А.А.Шамолов, М.Диноршоев, Н.Кулматов, Мухаммад Рашшад и др.³

На наш взгляд, разногласия относительно слова «Матурид» связаны с неправильным его произношением. С учетом этого, видимо, более правильным будет название «Мотурид».

Многие исследователи, особенно тюркоязычные, настаивают на том, что Матуриды «происходил из тюркского рода». В качестве доказательства они приводят следующий довод: он, «как ученый, вошедший в историю, привел в систему исламское вероубеждение в регионах, где жили тюрки», следовательно, «связанная с исламом культура тюрков родилась из системы Матуриды», он «поставил свою печать на их систему вероубеждения и культуру».⁴

¹ См.: Мансур М. Осор ва афкори Абумансури Мотуриди. Шумораи 40. – С.82; Он же. Осор ва афкори Мотуриди. Кишоварз. Интишороти бунёди фарханг.

² См.: Забиди Муртаза. Тадж ал-арус мин джавахир ал-камус. – С.258-259; Кураши Абдулкадир. ал-Джавахир ал-мудиа. – С.275.

³ См.: Лакнави Абдулхай. ал-Фаваид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. – С.320; ас-Сам'ани. ал-Ансаб. Т.5. – С.155; Магриби. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а. – С.13; Ну'мани Шибли. Таърихи илми калом. – Тегеран: Интишороти Асотир, 1386 х.ш. – С.71; Бартольд В.В. Сочинения. Т.1. – М., 1963; Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. – С.253; Кульматов Н. Энциклопедияи Советии Тоджик. – Душанбе: Сарредаксияи илмии Энциклопедияи Советии Тоджик. 1983. Мотуриди. Т.4. – С.498; Диноршоев М. Макоми Мотуриди//Фалсафа дар аҳди Сомониён. – С.50; Мухаммад Рашшад. Фалсафа аз огози таърих. Бо кушиши С.Махмадулла ва С.Исматулла. – Душанбе: Ирфон, 2002. Т.3. – С.231-232.

⁴ См.: Туполугли Б. Та'вилат ал-Кур'ан. – Истанбул: Вакиф Имам Абу Ханифа ва Имам Матуриди. Матба'а Аджар, 2003. – С.14; Siikrii Ozen. Maturid mad., DiA, 28/146; En – Nesegi. Tabsireti'l Edille Fi Usulu'd. – Din. Thk. Hiiseyin. ATAY. Ankara, 1993, 1/359; Hanigi

Однако эти исследователи забывают о том, что наряду с тюрками-кочевниками в Мавераннахре жила и культуuroобразующая нация – таджики. По мнению В.В.Бартольда по линии отца Матуриди был из рода Абу Айюба Халид ибн Зейда ал-Ансара, а по линии матери у мыслителя таджикское генеалогическое происхождение, которое аргументированно доказано Ульрихом Рудольфом и А.А.Шамоловым.¹

У.Рудольф, в частности, пишет, что родным языком Матуриди был персидский, который как раз в X в. переживал ренессанс в империи Саманидов.²

В конце IX в. он учился в самаркандском медресе ал-А'йози, где преподавали выдающие мыслители своего времени Абу Бакр ал-Джужджани и Наср ал-Балхи. Например, мусульманскому праву ханафитского толка и каламу Матуриди обучался у Насра ибн Йахия ал-Балхи. Его учителями были также Абу Насыр ал-Ийади, уже упомянутый Абу Бакр Ахмад ал-Джужджани, Мухаммад ибн Мукадил ар-Рази и многие другие мыслители.

В работах о Матуриди часто утверждается, что у Матуриди было много наставников, но только относительно пяти из них существует единодушие. Это Абу Наср Ахмад ибн ал-Аббас ал-Ийази, Абу Бакр Ахмад ибн Исхак ал-Джужджани ал-Багдади, Мухаммад ибн Мукадиль ар-Рази, Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ибн Раджа ал-Джужджани, Нусайр ибн Яхья ал-Балхи.³

Согласно заметкам Насафи, лично он был и наставником, и сокурсником Абу Мансура Матуриди. В свою очередь Абу Наср Ахмад ибн ал-Аббас ал-Ийази чтобы быть учителем Матуриди, должен был родиться в первой половине III/IX в. в Самарканде. Имеются сведения, что он происходил из рода Са'да ибн Убайды. Это подтверждает и родословная, приводимая

Oscan. Turk Din Anlayisi: Maturidilik, Imam Maturidi ve Maturidi/ik (Secbi), Haz. Sonmez Kutlu, //Baski, Ankara, 2006, 285 vd."

¹ См.: Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. – С.250.

² См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.144.

³ См.: Таш Кубризаде. Табакат ал-фукаха – Мосул, 1961. – С.56.

Насафи.¹ ал-Гали, исходя из некоторых источников, утверждает, что Ийази вместе с Матуриди учился у ал-Джужджани.²

Ийази в возрасте двадцати лет уже начал сам преподавать. В каламе и юриспруденции он воспитал до сорока учеников, среди которых и был Матуриди.³ Ийази в Самарканде и других городах Мавераннахра вел полемику с философско-религиозными школами му'тазилитов и наджаритов. Именно он и повлиял на формирование некоторых философско-религиозных взглядов Матуриди. Следуя пути Абу Ханифы, Ийази отвергал другие школы. Передают, что его перу принадлежал труд об атрибутах Бога «Масалья ас-сыфата». Скончался он в последней четверти III/IX в.

Абу Наср ал-Ийази говорил: «Матуриди в свою эпоху и последующее время был одним из тех редких людей, которые пользуются непререкаемым авторитетом среди ученых и благодаря которым существует правильное понимание религии. Он разъяснил трудные места тафсира Корана».⁴ Это утверждает и Абуль Кадир ал-Кураши ал-Ханафи (696-775 г.х./1297-1373): «Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд Абу Мансур Матуриди - из больших ученых, получал знания от Абу Насра ал-Ийази. Его называют «имам правильного пути» (имам ал-худа)».⁵

Согласно дошедшим до нас первоисточникам другим наставником Матуриди был Абу Бакр ибн Исхак ал-Джужджани ал-Багдади. О его жизни в источниках приводится очень мало сведений. Но, исходя из его нисбы,

¹ См.: Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди, хайатуху ва арауху ал-акдийа. – С.43-44; Насафи Абулму'ин. Табсира ал-адилла. Т.1. – С.470.

² См.: Забиди Муртаза. Итхаф ас-садат ал-муттакин. Т.2. – С.5; Кафви Махмуд. А'лам ал-ахйар. – С.13//Магриби. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а. – С.19; Билкасим. Абумансур ал-Матуриди, хаётуху ва арауху ал-акдийа. – С.45; Фазаи Юсуф. Тахкик дар таърих ва фалсафаи мазохиби ахли суннат. – Тегеран: Интишороти Фахри, б/г. – С.250; ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бо кушиши Фатхалла Халиф. – С.7; Я'куб С. Зиндаги ва эътикодномаи Абумансури Матуриди. – С.8-11.

³ См.: Таш Кубризаде. Табакат ал-фукаха. – С.56.

⁴ См.: Насафи Абулму'ин. Табсира ал-адилла. Т.1. – С.470.

⁵ ал-Кураши. ал-Джавахир ал-мудиа. – С.130; Так же см.: Насафи Абулму'ин. Табсира ал-адилла. Т.1. – С.469-470; Забиди Муртаза. Итхаф ас-садат ал-муттакин. – Т.2. – С.5; Наджи Мухаммадриза. Таърих ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён. – С.422 и др.

можно утверждать, что родился он в Джузджане. В 200/816 г. его наставник Абу Сулейман ал-Джузджани переехал в Багдад, Абу Бакр последовал за ним, поэтому он упоминается также под именем Багдади.¹

Абу Бакр ал-Джузджани занимался многими науками, но особенно он прославился в области юриспруденции и калама. Тот факт, что воспитанные им ученики, как правило, занимались каламом, позволяет сделать вывод о его высоком уровне знаний в этой области. Наиболее известные его труды: «ал-Варак ва ат-тамйиз», «Китаб ат-тавхид», «Китаб ат-тауба». Дата его смерти точно неизвестна. Если исходить из того, что его ученик Ийази умер после 260/874 г., по предположительной датой его смерти можно назвать вторую половину III/IX.²

Вероятным учителем Матуриди первоисточники называют и Мухаммада ибн Мукатиля ар-Рази (248/862), который поначалу обучался у своего отца. Мукатил ар-Рази является одним из тех, кто основал школу «ра'й» («собственное мнение») в г. Рее, также он был одним из выдающихся правоведов. Имам Бухари и многие другие брали у него уроки и передали его взгляды другим. Ему принадлежит труд «ал-Муддаи ва ал-муддаа аляйх».³

Другим наставником Матуриди являлся Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ибн Раджа ал-Джузджани (285/898). Будучи учеником Абу Сулеймана, он был судьёй в Нишапуре.⁴ Матуриди учился у него основам права и юриспруденции. Раджа ал-Джузджани достиг высокого уровня и в других науках. Его перу принадлежат такие труды, как «ал-Фарк ва ат-тамйиз», «ат-Тауба»⁵ и др.

Еще один учитель Матуриди - Нусайр ибн Яхья ал-Балхи (268/881), был ученым-аскетом и правоведом.⁶ Учился он у Сулеймана ал-Джузджани –

¹ См.: Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди, хайатуху ва арауху ал-акдийа. – С.46.

² См.: Таш Кубризаде. Табакат ал-фукаха. – С.48.

³ См.: Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди. – С.45.

⁴ См.: Таш Кубризаде. Табакат ал-фккаха. – С.47.

⁵ См.: Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди. – С.47.

⁶ См.: Насафи Абулму'ин. Табсира ал-адилла. – Т.1. – С.172.

ученика Шайбани. Кроме того, обучался праву у Абу Мути' ал-Хакама ибн Абдуллаха ал-Балхи и Абу Мукатилия Хафса ибн Муслима ас-Самарканди. Нусайр ибн Яхья является одним из самых видных представителей права, который способствовал распространению взглядов Абу Ханифы в Балхе.

По замечанию Шаха ал-Афгани, «это то, что известно о его (Матуриди) учителях, хотя достоверность того, что они являлись его учителями также под вопросом. И тот, кто посмотрит на их биографии, увидит, что они были из числа «ду'афа» (слабых, чьи слова не принимались во внимание); либо вообще неизвестные; либо из тех, кто слепо следовал мазхабу, у которых не было ничего общего с наукой о хадисе, и теми, кто ей занимался. Несомненно, они оставили свой след в своих учениках, в числе которых был Абу Мансур Матуриди».¹

Таким образом, Матуриди, обучался у многих ученых Мавераннахра и Хорасана. Он вкусил общее признание и пережил двенадцать халифов. Шах ал-Афгани приводит их поименно: Это Мутаваккил Джа'фар ибн ал-Му'тасим Мухаммад ибн Харун ар-Рашид (247 г.х/861 г.); Мунтасир Мухаммад ибн Мутаваккил (248 г.х/862 г.); Муста'ин Ахмад ибн Му'тасим (251 г.х/865 г.); Му'таз Мухаммад ибн Мутаваккил (255 г.х/868 г.); Мухтади Мухаммад ибн Васик (256 г.х/869 г.); Му'тамид Ахмад ибн Мутаваккил (279 г.х./892 г.); Му'тазид Ахмад ибн Муваффак (289 г.х/901 г.); Муктафи Али ибн Му'тадид (295 г.х/907 г.); Муктадир Джа'фар ибн Му'тадид (320 г.х/931 г.); Кахир ибн Му'тадид (339 г.х/950 г.); Ради Мухаммад ибн Муктадир (329 г.х/940 г.); Муттаки Ибрагим ибн Муктадир (357 г.х/967 г.).²

В X веке в мусульманской общине произошли серьезные политические изменения, и Матуриди пережил их. По мнению большинства исследователей, он не был кабинетным ученым. Многие тысячи его современников стали последователями мыслителя благодаря публичным

¹ Шамсуддин ибн Мухаммад Шах ал-Афгани. Матуридийа. – С.241.

² См.: Мухаммад Са'ид ал-Афгани. Шейх ал-ислом ансар. – С.149.

выступлениям. Он никогда не упускал случая выступить при большом стечении народа. Обладая незаурядным талантом оратора, великолепной памятью и огромным багажом достоверных фактов, он всегда оказывался победителем в горячих публичных диспутах.

Впоследствии Матуриди долгое время и сам преподавал в медресе, одновременно изучая основы наук своей эпохи. Более всего его волновали вопросы этики, нравственного и морального совершенства человека, юриспруденции, возникновения мира и т.д.

Матуриди придерживался взглядов Абу Ханифы в области права и веры. При этом сам внес большой научный вклад в эти области. Его школа основывалась на принципах и идеях Великого Имама, поэтому считается продолжением доктрины ханифитов.

Абу Мансур Матуриди умер в 944 г. Он был похоронен на самаркандском кладбище Чокардиза, где, по преданию, погребено более трех тысяч ученых. Над могилой был сооружен мавзолей, разрушенный в 30–е годы XX столетия. В 2000 г. по случаю 1130-летней годовщины со дня его рождения на месте разрушенного мавзолея по проекту узбекских архитекторов Р.Салахутдинова и Э.Нуруллаева был сооружен архитектурный комплекс, в центре которого находится мавзолей ученого. На белом мраморном могильном камне вырезаны изречения мыслителя.

Абу Мансур Матуриди оставил после себя не только конкретную школу, но и целую плеяду великих учеников, которые внесли свою лепту в развитие науки в Мавераннахре и Хорасане. Как и о наставниках, обучавших и воспитавших Матуриди, так и о его учениках сведений мало. Имеющиеся источники называют только несколько имен его учеников. Это Абу ал-Касим Исхак ибн Мухаммад ибн Исмаил ал-Хаким ас-Самарканди (342 г.х./951 г. или 342 г.х./954 г.), Али ибн Саид Абу ал-Хасан ар-Рустугфани (345 г.х./956 г.), Абу Мухаммад Абдулкарим ибн Муса ибн Иса ал-Паздави (390 г.х./1000 г.), Абу Ахмад ал-Ийязи Фахрулислам ал-Паздави (ум. 1089 г.), Абулюср

Мухаммад ал-Паздави (ум. 1100 г.), Абулму'ин Насафи (ум. 1114 г.), Наджмуддин Умар Насафи (ум. 1142 г.).

Абулкасим Исхак ас-Самарканди, известный также под именем Хаким ас-Самарканди служил судьёй в Самарканде и был известен своими многочисленными проповедями. Получил прозвание мудреца (хаким). Прославился своими редкими человеческими качествами и величайшим умом. Был связан и с тасаввуфом - посещал занятия Абу Бакра ал-Варрака одного из мистиков Балха того времени. Скончался 10 мухаррама 342 г.х./953 г.¹ Похоронен на кладбище Джакирдизе в Самарканде.

Известен труд Хакима ас-Самарканди - «ар-Рад ала асхаб ал-хафа», или «Китаб ас-савад ал-а'зам ала мазхаб ал-Имам ал-А'зам». Эта книга в 1258 г.х./1842 г. была переведена на турецкий язык Айни Эфенди. Абу Касиму Исхаку ас-Самарканди принадлежит также сборник «Рисала фи байан анна ал-амал джузун мин ал-иман ам ла».

Другой знаменитый ученик Матуриди - Али ибн Саид Абу ал-Хасан ар-Рустугфани (345 г.х./956 г.), родился в селении Рустугфана в окрестностях Самарканда. Его труды «Иршад ал-мухталифи усул ад-дин», «аз-Заваид ва ал-фаваид фи анва' ал-у'лум байан ас-сунна ва ал-джама'а», «ал-Фатава», «ал-Асьила ва ал-аджвиба»² написаны под влиянием идей Матуриди.

Еще один ученик и последователь Матуриди Абу Мухаммад Абдулкарим ибн Муса ибн Иса ал-Паздави, имя его происходит от названия Пазда (крепость в шести фарсах от Несефа). О творчестве этого мыслителя известно очень мало. Согласно первоисточникам, Паздави был дальним предком Мухаммада ибн Хусейна ибн Абдулкарима ал-Паздави и Али Мухаммада ал-Паздави. Паздави брал у Матуриди уроки фикха и калама. Особенно он преуспел в фикхе. Принадлежал к семье, из которой вышли многие ученые. Его потомки в следующих поколениях прославились своими

¹ Абулкасим Хаким ас-Самарканди. ас-Савад ал-а'зам. Бо кушиши Ф.Баротзаде, С.Шахабуддинов, А.Рустам, М.Наджатзаде. – Душанбе: Андалеб Р, 2016. – С.8.

² Кураши Абдулкадир. ал-Джавахир ал-мудиа. –С.213.

научными трудами. По сообщению Кураши, Паздави умер в 390 г.х./1000 г. в месяц рамазан.¹

Абу Ахмад ал-И'йази брал уроки у Матуриди в «Дар ал-Джужджанийа» Самарканда. Он был сыном наставника самого Матуриди – Абу Насра ал-И'йази. Хаким ас-Самарканди так писал об И'йази: «За целое столетие в Хорасане и Мавераннахре не появлялось человека, равного Абу Ахмаду ал-И'йази в науках, знании фикха, благовоспитанности, языке, человеческих качествах, целомудрии и богобоязненности».²

По мнению У.Рудольфа, знаменитые ученики Матуриди Абул Юср ал-Паздави и Абул Му'ин ан-Насафи «настаивали на том, что их учитель оказал решающее влияние на богословскую традицию в Мавераннахре. Для своих учеников он не был основателем школы, а тем мыслителем, кто искусно изложил и интерпретировал давно существовавшую богословскую доктрину. Настоящим основателем этой школы они единогласно считали Абу Ханифу. Они не просто ссылаются на тот факт, что великого куфийца (Абу Ханифу) постоянно упоминают богословы северо-восточного Ирана. Их цель – доказать, что доктрина Абу Ханифа на самом деле передавалась из поколения в поколение непрерывно и в неизменном виде. Эта цепь начинается Абу Ханифой, продолжается Мухаммадом ибн ал-Хасаном (аш-Шайбани) и доходит до Матуриди и его последователей».³

Особо следует сказать и о целой плеяде последователей Матуриди, которые, начиная с XII столетия по сегодняшний день, внесли свой вклад в развитие учения мыслителя. Это прежде всего Исмаил ибн Ади Таликани (ум. в 1145), Кази Захируддин (ум. 1145), Махмуд ибни Зайд Ломиши (ум. 1145), Ахмад ибн Абулюср Баздави (ум. 1147), Алоуддин Самарканди (ум.

¹ См.: ал-Лухайби Харби. ал-Матуридийа (дираса ва таквим). – Рийаз, 1989. – С.107.

² Там же. – С.108.

³ См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.4.

1179), Нуруддин Собуни (ум. 1184),¹ Джамолуддин Газнави (ум. 1196), Шамсу-л-аимма Кардари (ум. 1244), Наджмуддин Носир Яланкалич (ум. 1254), Шахабуддин Турпушти (ум. 1262),² Бурхониддин Насафи (ум. 1287), Абдуллох ибн Ахмад (ум. 1310), Убайдуллох ибн Мас'уд Махбуби (ум. 1346), Акмалуддин Бабарти (ум. 1384), Джамалуддин Кунави (ум. 1369), Са'дуддин Тафтазани (ум. 1390), Камол ибн Хумам (ум. 1456), Мавла Хазирбек (ум. 1458), Шамсуддин Хаёли (ум. 1465), Мулла Хисрав (ум. 1480), Муслихуддин Кастали (ум. 1495), Джалалуддин Давани (ум. 1502), Камалуддин Каракамал (ум. 1514), Ибн Камалпаша (ум. 1533), Мулла Али Кари (ум. 1605), Камалуддин Баёзи (ум. 1685), Мулла Абдулхаким Сиёлакути (ум. 1685), Мухаммадзахид Кавсари (ум. 1951) и многие другие.

Абу Мансур Матуриди оставил после себя большое количество трудов по юриспруденции, философии, этике, схоластике и другим направлениям науки. Касим ибн Кутлубага ал-Ханафи (1399-1474) указывает, что «у Мухаммада ибн Мухаммада ибн Махмуда Абу Мансура Матуриди имеются такие книги, как «ат-Тавхид, «ал-Макалат», «Радд аваил адилла ли ал-Ка'би», «Байан вахм ал-му'тазила», «Таъвилат ал-Кур'ан». Умер в Самарканде в 333 г.х. Я скажу: у него есть еще книги «Радд тазхиб ал-джадал ли ал-Ка'би», «Радд китаб ва'ид ал-фуссак ли ал-Ка'би», «Радд усул ал-хамса ли Абу Мухаммад ал-Бахили», «Радд китаб ал-имама», в которых он опровергает идеи рафидитов и каррамитов. Есть еще у него книги «Ма'хаз аш-шари'а» и «Джадал».³

Его ученик и последователь Абулму'ин Насафи в «Табсирату-л-адилла фи усули-д-дин» приводит одиннадцать названий трудов мыслителя:

1. Китаб ат-тавхид.

¹ См.: ал-Бида'а мин ал-кифайа фи ал-хида'а фи усул ад-дин. Бо кушиши Ф.Халиф. – Египт: Дар ал-ма'ариф, 1969. – С.7-24.

² См.: ал-Му'тамад фи ал-му'такад. Бо кушиши Рахимов М. – Душанбе: Бебок, 2015. – С.3-54.

³ Касим ибн Кутлубага. Тадж ат-тараджим. – С.172.

2. Китаб ал-макалат.
3. Китаб радд аваил ал-адилла ли ал-Ка'би.
4. Китаб радд тахзиб ал-джадал ли ал-Ка'би.
5. Китаб байан вахм ал-му'тазила.
6. Китаб радди ваид ал-фуссак ли ал-Ка'би.
7. Китаб радд ал-усул ал-хамса ли Абумухаммад ал-Бахили.
8. Китаб радд ал-имама ли баъз ар-равафиз.
9. Китаб ар-рад ала ал-карамита.
10. Китаб ма'хаз аш-шарае'.
11. Китаб ал-джадал.¹

Другой биограф Матуриди Али Абдулфаттах Магриби, пишет о 14-ти трудах мыслителя.² Ахмад Байази называет 12 книг,³ Айуб Али 13,⁴ Бассам Абдулваххаб Джаби и Билкасим ал-Гали 17 книг.⁵ Есть и другие мнения.

На наш взгляд, список, представленный Али Абдулфаттахом Магриби, более других соответствует аутентичному списку трудов, написанных Матуриди:

1. Книги по юриспруденции и праву:
 - а) Китаб ал-джадал;
 - б) Китаб ма'хаз аш-шара'е;
2. Книги по каламу (схоластикe);
 - а) Китаб ат-тавхид;
 - б) Китаб ал-макалат;
 - в) Китаб ал-рад ала ал-карамита;
 - г) Китаб байан вахм ал-му'тазила;

¹ См.: Насафи Абулму'ин. Табсира ал-адилла. Т.1. – С.472.

² См.: Магриби. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а. – С.23.

³ См.: Мукаддима Кавсари бар «Ишара ал-марам мин ибара ал-имам». – С.7.

⁴ Али Айуб. Матуридия//Миён Мухаммадшариф. Таърихи фалсафа дар ислом. – Тегеран: Интишороти донишгохи Техрон, 1362 х.ш. Т.2. – С.367-397.

⁵ См.: Джаби. ал-Масаил ал-хилафийа байн ал-аша'рийа ва ал-матрудийа. – С.20-22; Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди. – С.46.

- д) Китаб радд ал-усул ал-хамса ли Абимухаммад ал-Бахили;
- е) Китаб радд аваил ал-адилла ли ал-Ка'би;
- ё) Китаб радд ваид ал-фуссак ли ал-Ка'би;
- ж) Китаб радд тахзиб ал-джадал ли ал-Ка'би;
- з) Китаб радд ал-имама ли ба'з ар-равафиз.

3. Книга по толкованию Корана:

А) Та'вилат ал-Кур'ан или Та'вилат ахл ас-сунна.

По мнению Али Абдулфаттаха Магриби, некоторые книги и трактаты, которые приписаны мыслителю, не соответствуют его стилю мышления и мировоззрения. К примеру, «Шарх «Фикхи акбар» Имама Абу Ханифы» («Толкование «Большого права» Абу Ханифы»), «Акидаи Абу Мансур» («Вероучение Абу Мансура»), «Шарх ал-Ибана» («Толкование «ал-Ибана» Абул Хасана Аш'ари») и др.

Среди всех названных книг мыслителя «Китаб ат-тавхид» занимает особое место. При тщательном изучении этого ценного труда Матуриди в области калама становится ясно, что в нем большое внимание наряду с преданием уделяется и разуму, в этом произведении используется диалектическо-философский стиль изложения. Изучая проблемы божественного откровения, он не отрицал возможности их рационально-философского осмысления. Даже если человеку свойственно заблуждаться и разум не может быть идеализирован, то все равно игнорировать его, по мнению мыслителя, нельзя. Признавая несовершенство человеческих чувств, Матуриди приоритет в познании отдавал доводам разума и преданиям. Он считал, что способен преодолеть свойственные сообщению и живому созерцанию ограниченность и односторонность в познании. Необходимо отметить, что определение понятия разума, данное Матуриди в «Китаб ат-тавхид», не отличается от классического аристотелевского его определения. Статус разума истолковывается как разъединение того, что необходимо объединить. Такого рода деятельность разума осуществляется посредством

мышления и так называемого «назар» (в «Китаб ат-тавхид» «назар» означает «пользование разумом, использование разума»). Мыслитель в большинстве случаев основой познания признает не общий разум, а теоретически насыщенное знание.

Причина возвеличивания и столь высокой оценки разума со стороны мыслителя заключается в следующем: поскольку сферы различных форм познания многогранны и обширны, постольку нет реальной возможности их познания посредством сообщения и простого живого созерцания. Кроме того, сферы различных форм познания настолько специфичны, что они не могут заменить друг друга.

Матуриди в самом начале своего труда «Китаб ат-тавхид», критикуя слепое следование и подражание без раздумья пишет, что есть две основы для познания: первая - это предания, вторая – это разум. Отстаивая правомерность доводов разума, он указывает, что «мнение о том, что нельзя использовать разум в вопросах вероучения, не что иное, как смута от Сатаны, потому что Сатана пытается заставить человека отказаться от плодов разума, так как те, кто призывает к этому, не способны найти любой другой аргумент в качестве доказательства своих позиций. И этого достаточно, дабы доказать их потребность в разуме. И как после этого они будут отрицать логическое мышление и разум. Всевышний призывает в своем Священном писании к размышлению, осмыслению и наставлению.¹ В основе своей разум и человеческая мысль являются одной из основ науки».²

Как мы уже отметили, Матуриди является также известнейшим автором в области «тафсира» - толкование Корана. Его книга «Та'вилат ахл ас-сунна», по мнению Абдул Кадира ал-Кураши, «является жемчужиной и нет подобной ей из ранних в этой науке».³

¹ См.: ал-Матуриди. Та'вилат ахл ас-сунна. Т. 9. – С579.

² ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.5.

³ Абдулкадир ал-Кураши. ал-Джавахир ал-мудиа. – С.130.

Таким образом, можно заключить, что формирование личности и путь Матуриди в науку во многом отразили в себе духовно-культурный ландшафт X в. Мавераннахра. Персидско-таджикская культура – духовная, бытовая и языковая, активнейшим образом воздействовала на формирование личности молодого Матуриди. Известно, что чем шире диапазон культурных феноменов, с которым человек взаимодействует с момента рождения, тем больше оснований для развития его как личности.

В эпоху мыслителя Самарканд был центром научной, культурной, экономической жизни Мавераннахра. В нем жили потомки и представители самых различных религий, течений, идей. Именно в этом городе Матуриди и создал свои фундаментальные и оригинальные труды. Отметим, что творческое наследие мыслителя вызывает у исследователей не только философский, исторический, религиозный, но и научный и литературный интерес. Его деятельность составила целую эпоху в истории культуры Мавераннахра, и оказала значительное влияние на ее эволюцию. Матуриди положил начало созданию и формированию наук калама. С его именем связано формирование матуридской школы этого рационального течения в восточной философии и мусульманском богословии.

§ 1.3. Теоретико-методологические и мировоззренческие основы учения Абу Мансура Матуриди

Будучи органичной частью средневековой персидско-таджикской культуры, философское учение Матуриди в целом выражает характерные интенции мироосмысления этой культуры, поэтому оно не может быть сведено к простому воспроизведению философских и мировоззренческих основ той или иной школы. М.Т.Степанянц справедливо отмечает, что философия в классической арабо-мусульманской культуре имела больший простор для своего развития, нежели в сопоставимый период в условиях

западного средневековья. Это объясняется прежде всего тем фактом, что ислам не знает церковной организации, а следовательно, и утвержденной общеобязательной догматики. Отсутствие идеологического и организационного основания каких-либо процедур, аналогичных отлучению от церкви, предоставило свободу для развития самой религиозной мысли. В итоге появилось значительное количество сект, которые трудно назвать раскольничьими или еретическими в полном смысле этого слова. Это касается и отношения между философской и религиозной мыслью: несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки объявить философские взгляды «неверием», осуществить действительный запрет философии, подчинить ее религиозной мысли было невозможно».¹

В самом деле в условиях средневековья мусульманского Востока взаимосвязь и взаимообусловленность между философским и религиозным мироосмыслением, с одной стороны, и идейные расхождения между религиозными школами, с другой, способствовали формированию ряда влиятельных религиозно-философских течений, каждое из которых претендовало на выражение истинного правоверия. Бурные диспуты между этими течениями и их идейные столкновения с очевидностью свидетельствуют о том, что, несмотря на господство религиозного мировоззрения, внутренняя сущность, общий характер и особенности каждого течения имели непосредственную связь с источниками, слабо связанными с религией или вовсе не связанными с ней. Учение Матуриды здесь не является исключением.

Анализ трудов Матуриды показывает, что все его философско-схоластические концепции имеют свои теоретические и мировоззренческие идейные источники, которые можно разделить на две группы: это, с одной стороны, основополагающие мировоззренческие тезисы, которые получили

¹ Степанянц М.Т. Арабская философия//Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010; Она же. Философские аспекты суфизма. – М., 1987; Она же. Мусульманские концепции в философии и политике XIV-XX вв. – М., 1982.

закрепление в Коране и Сунне и религиозных книгах; а другой - философские и научные интенции мироосмысления самого мыслителя.

Первая группа источников использовалась Матуриди в экзегетических и теологических исследованиях Матуриди. Общеизвестно, что экзегеза в его эпоху получила свое более чем достаточное развитие в традиции «толкований» (тафсир, таъвил), тогда как потребность доктринального оформления ислама удовлетворялась «вероучением» (а'кида). И то и другое относились к числу высокоразвитых дисциплин в эпоху Матуриди. Главной книгой Матуриди в области «толкований» является «Та'вилоту-л-Кур'ан», или «Та'вилоту ахлис-сунна».¹

Заметим, что, как отдельная область мусульманской науки, учение о толковании Корана начало формироваться именно в эпоху Матуриди. Его труд стал одним из первых официальных комментариев Корана в Мавераннахре. Благодаря этой книге в Мавераннахре и Хорасане сформировались каноны классического комментария. Основой этой науки являлся следующий постулат: каждый разумный человек должен понимать и осознавать разницу между «словом Бога» и речами простых смертных.

Для правильного толкования Корана Матуриди использовал особую методологию, позволяющую сохранить первоначальный смысл священного текста (трактовать Коран: на основе самого Корана, с помощью Сунны, словами и делами сподвижников, примерами из арабского языка). Таким образом, значение коранического текста для Матуриди и других мыслителей эпохи средневековья заключалось в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и тем не менее совершенно от нее отличным, и о человеке как носителя разума и этического начала,

¹ Арабская философия (классический период)//giles.school_Collection.edu.ru/dlrstore/9976/ssd 4; Так же см.: Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М., 1983; Она же. История средневековой арабо-исламской философии. – М., 1995; Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М., 1998.

поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к своей пользе.¹

Наряду с проблемами «тафсира» на его учение заметное влияние оказали и вопросы «вероучения» (акида). Как считают исследователи арабомусульманской философии «вероучение», было особенно близко к фикху. В целом фикх распадается на учение о «поклонении» и на науку о «взаимоотношениях». Первая его часть тесно связана с «вероучением». «Вероучение» исторически обрело самостоятельность и получило определенное догматическое оформление в виде краткого набора тезисов: это вера в единственного Бога, в посланничество пророка и его окончательный характер, в ангелов, в Писания Бога, в пророков и посланников Бога, в воскресение мертвых, а также в то, что в судьбе человека все идет от Бога – и доброе, и злое. Эта доктрина получила теоретическое оформление в «Китаб ат-тавхид» Матуриди. Одной из основных проблем, обсуждаемых в этом труде, является вопрос об ответственности человека за свои поступки, а значит, и о том, совершает ли он их самостоятельно или под влиянием божественного предопределения.²

Важное место в учении Матуриди занимала наука о праве, или юриспруденция (фикх). Именно в этот период сформировался и наука об основах фикха (усул ал-фикх). Начало ей положил Абу Ханифа в своем трактате «Большой фикх». Находясь под сильным воздействием учения Абу Ханифы, Матуриди в «Китаб ма'ахиз аш-шарае'», «Китаб ал-джадал», «Китаб ат-тавхид» и др., развивал его далее, особенно в таких вопросах, как соотношение общего и частного, отменяющих и отмененных норм и положений закона. Он выявил нетекстуальные источники права, разработал рациональные процедуры получения нового знания и уже текстуально

¹ См.: Арабская философия//Классический период //gilesl_Collection.edu.ru.

² См.: ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.377.

зафиксированного. К последним относится прежде всего «соизмерение», «аналогия» (кийас).

Под влиянием идей Абу Ханифы мыслитель обосновал механизм описания соотношения между началом и следствием как между «основой» и «ветвью», что позволило осмыслить связь между первично-утвержденным и зависимым, между общим и частным, между предшествующим и последующим, изначальным и производным как единым отношением. А объясняя отношение между явным скрытым, он подошел к пониманию структуризации внешнего мира и знания о нем. Другим важнейшим элементом общего теоретического инструментария Матуриди стала теория указания на смысл (ма'на), в которой были разработаны принципы понимания слова и вещи, принятые в том числе и в философии.

Наряду с указанными религиозными науками на учение Матуриди особое влияние оказала наука калам, или схоластика и труды ее представителей. Здесь нужно отметить, что основные принципы организации проблемного поля персидско-таджикской философии были закреплены именно в период зарождения калама. Наряду с другими философскими вопросами в ходе дискуссии каламистов был высказан и тезис об универсальном и первичном делении на первоначало (Бог) и все прочее (иное чем Бог), который был закреплен и не подвергался сомнению на протяжении всего развития классической персидско-таджикской философии. Постановка данного тезиса предполагала постоянное внимание к вопросу о возможности соотнесения единства начала и множественности порождаемого им мира. Определение их связи опиралось на понимание того, что такое «вещь» и как она может быть представлена как таковая в познании человека. Каламисты использовали метафизический подход к пониманию вещи - как утвержденной до и независимо от своего существования и несуществования. В дальнейшем в рамках этой проблемы развернулась большая дискуссия по поводу соотношения этих понятий: понимание вещей как развернутых в

своем несуществовании, предшествующем их существованию, либо как утвержденных, либо как возможных и регулировавших понимание причинности.

В каламе также было выработано понимание первоначала как совершенно простого и единого. Одной из главных здесь оказывается проблема самотождественности начала, рассматриваемого в его различных отношениях к «иному» - вещам мира. Формулировалась она как вопрос о божественных атрибутах. Его решение предполагает указание на «самость» начала и его «иное» - как «смысл» любого из отношений.

Проблемы, поставленные в каламе, их решения, вызвали неоднозначное к ним отношение, например, в перипатетизме, ишракизме, суфизме и т.д.

Анализируя и пересматривая указанные выше проблемы, в «Китаб ат-тавхид» Матуриди придает своему учению более систематизированный вид, где ясно прослеживается соотношение калама и философии. Этот его подход и предопределил характер последующего развития калама как важнейшего направления средневековой мысли в Мавераннахре и Хорасане.

В творческом наследии Матуриди прежде всего привлекает его убежденность в том, что калам должен был подвести под религиозные и все другие дисциплины теоретические основы. Поэтому его главный труд «Китаб ат-тавхид» отличается большим полемическим духом. Ведь он, как и другие каламисты классического периода, был великим спорщиком и полемизировал не только с мутазилитами, дуалистами, дахритами, исмаилитами, перипатетиками, но и представителями других философско-религиозных школ, которые функционировали в Мавераннахре и Хорасане.

Заметим, что этот этап развития калама весьма напоминает досократический период античного философствования. К примеру, мутазилитами были опробованы едва ли не все логически возможные подходы к разработке проблемного поля средневековой персидско-таджикской философии, едва ли не по всем вопросам они спорили и

опровергали друг друга, и хотя пункты согласия, безусловно, присутствовали, их вряд ли наберется больше десятка. Калам в Мавераннахре, конечно, претерпел некоторую догматизацию, тем не менее он не утратил своего философского духа, и сохранил свою полемическую направленность.

Ярким примером этого «философского духа» и «политической направленности» и является «Китаб ат-тавхид», где Матуриди борется за то, чтобы его учение и доктрина восторжествовали над его противниками и оппонентами.

Полемический дух Матуриди особенно дает знать о себе в ходе дискуссии и диспутов с исмаилитами региона. По его мнению, одной из особенностей философско-религиозной доктрины исмаилитов Мавераннахра была ее неоплатоновская направленность.

Анализируя эти дискуссии, Ульрих Рудольф констатирует: хотя сообщение Матуриди об исмаилитах кратко, тем не менее оно очень важно и полезно. Раскрывая неоплатоновскую направленность учения исмаилитов, Матуриди оказался в авангарде своего времени. Так, рассматривая представления исмаилитов об интеллекте как месте образования идей, он доказывает, что данный тезис принадлежит неоплатонизму и представляет собой часть его философии, которая была воспринята исмаилитами Мавераннахра.¹

В таком же духе Матуриди вел большую полемику с дахритами, а точнее с дуалистами, т.е. с приверженцами манихейства, зороастризма и сторонников других дуалистических систем, в том числе маркионитов, которые жили и творили в Самарканде. В этом городе существовала не только община зороастрийцев, но еще более многочисленными были манихеи, за плечами у которых было долгое и успешное миссионерство в

¹ См.: Рудольф Ульрих. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С116.

Мавераннахре, особенно на территории Восточного Туркестана, который был завоеван Китаем.

Заметим, что распространение манихейство в Мавераннахре началось еще при жизни его основателя, вероятно, уже в V в. оно достигло этого региона. В 712 г. манихеи ушли на Восток - в тюркские земли, и создали там свое государство. В эпоху Матуриди под давлением халифа ал-Муктадира они из Ирака переехали в Мавераннахр и основали свою резиденцию в Самарканде.

Матуриди в ходе полемики с дуалистами в «Китаб ат-тавхид» обозначивает контуры и «дахрийи». По его мнению, решая проблему бытия, сторонники идеи «вечности мира» разделялись на несколько фракций: «Одна фракция считает, что космос регулируется совершенно автономно, в то время как другие помимо изначальных природных элементов, охотно допускают также существование Творца, творческий акт которого был совершен еще в далекой давности. В добавление к этому члены первой, атеистической, фракции вновь разделились на два мнения по отношению к изначальному принципу: одни из них признают вечные природные элементы (асхаб ат-табае'), другие – вечную материю (асхаб ал-хайула), а третьи придерживаются тезиса, что четыре элемента (ал-арбаа мин ат-таби'а) дали начало всему сущему».¹

Изучая эту проблему, Матуриди приходит к выводу, что не таким сложным представляется деление второго главного направления «дахрийи», которое считало возможным объединение вечного материального принципа с временным началом мира. Но оно все-таки не следует единому учению, а распадается на четыре группы, каждая из которых обладает своей собственной доктриной. Первая верит в то, что Бог сформировал мироздание из изначального правещества (тина). Вторая (а именно асхаб ан-нуджум) считает исходным пунктом мира звезды, а их движение – моментом

¹ ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.142.

возникновения вещей. Третья прославляет исключительно материю (хайула), которая, по их мнению, существовала всегда бесформенно и когда-то разделилась благодаря появлению побочных явлений. А в четвертой группе мы вновь встречаем исключительно дуалистов. И если их рассматривать с определенной точки зрения, то они являются ни чем иным как частью «дахрийи»; ибо они также ведут речь о (двух) извечных принципах и верят, что мир возник после смешения обоих.¹

По замечанию Ульриха Рудольфа, Матуриди «не довольствуется только теоретическим видением вещей».² Действительно, в «Китаб ат-тавхид» контуры «дахрийи» дважды интересным образом дополняются. Там также попадаются и имена людей, занимающие, по-видимому, авторитетные позиции в еретическом учении. Одно из этих имен – Аристотель. Возможно, «для нас это звучит скорее всего неожиданно, но, с точки зрения мутакалима, на это есть свои причины. Античный философ, конечно же, придерживался воззрений, которые подходили к созданному каламом образу «дахрийи». Он учил о вечности мира, описывал круговорот элементов и также предполагал в природе работу внутренних закономерностей, которые повсюду отвергались исламскими теологами. Поэтому Матуриди видит в нем духовного отца «материализма»; он знает, конечно, о слове ученого мужа, которого он подвергает критике. Поэтому он старается выступать не только как противник, но и как знаток Аристотеля, он цитирует его книгу «Логика» (ал-Мантик) и разъясняет, не имея в том объективной необходимости, значение десяти категорий Аристотеля».³

Безусловно, Матуриди прав. Хорошо изучив идеи Аристотеля, он называет его «сахибом» («хозяином») дахритского (материалистического) учения.⁴ Он очень системно и исходя из самого метода Аристотеля

¹ См.: Там же. – С.147.

² Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.128.

³ Там же. – С.131.

⁴ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.147.

дискутирует с ним, особенно по вопросам вечности мира. Матуриди оперирует им, когда говорит, что из возникших во времени частей мира не может составиться бесконечный (и тем самым вечный) ряд. Этот аргумент принадлежит Аристотелю. Но он был сторонником не случайности мира, а его вечности, и считал, что как время, так и движение не имеют начала. Но в отношении пространства Аристотель придерживался мнения, что предположение бесконечного растяжения, т.е. бесконечно вытянутого тела, невозможно.¹

По замечанию Ульриха Рудольфа, некий Иоанн Филопон, христианин-последователь Аристотеля VI в. перенес этот аргумент во временную плоскость. Там он также исключал бесконечность, точнее, бесконечный ряд моментов и событий в прошлом. Его аргументация оказала влияние на многочисленных иудейских и мусульманских мыслителей. Особенно ее придерживались в философской традиции, сформировавшейся вокруг ал-Кинди (ум. после 250 г.х./864 г.). Но похожие размышления можно найти и в раннем каламе, т.е. у му'тазилитов, к примеру у Наззама (ум. до 232/847 г.) Матуриди тоже мог испытать влияние этой стороны.²

Идей Аристотеля отразились и в утверждении Матуриди о том, что цепочку причин невозможно представить без начала. Аристотель использовал это основное положение не только в своем знаменитом учении о «первом двигателе», но и утвердил его в качестве основного принципа. Здесь Аристотель положил начало долгой традиции. Данная идея приобрела самостоятельность и регулярно встречается в арабских философских текстах, когда речь идет о Боге как о «первопричине». Это представление проникло и в калам. Впервые об этом говорит мутазилит Искафй (ум. 240 г.х./854 г.). Матуриди в принципе кратко повторяет заключение, что каждая цепочка событий должна быть вызвана первой причиной. Кроме того, он дополняет

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.147.

²См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.129.

это представление еще одним аргументом: если существует (созданное) произведение, то следует предположить и наличие оказывающего на него влияния создателя.

По некоторым другим вопросам он также был склонен к восприятию некоторых идей других античных мыслителей, в том числе и воззрений об истоках бытия. Особенно заметно это в мотиве божественного руководства. Он повторяет космологическое или теологическое доказательство существования Бога, разработанное в стоицизме. Эта мысль была известна отцам христианской церкви. Не чужда она и Корану. В суре 27, например, говорится: «Скажи: Хвала Аллаху, и мир рабам Его, которых Он избрал! Лучше ли Аллах или те, которые становятся Его сотоварищами? Тот ли, кто создал небеса и землю и низвел вам с неба воду? Мы взрастили ею сады, обладающие блеском. Вы не в состоянии были вырастить их деревья! Или есть какой-то бог вместе с Аллахом?... Тот ли, кто сделал землю твердой, и устроил в расщелинах ее реки, и устроил для нее прочно стоящие горы, и устроил между двумя морями преграду? Или есть какой-то бог вместе с Аллахом?... Тот ли, кто отвечает притесненному, когда тот взывает к Нему, и удаляет зло, и делает вас наместниками на земле? Или есть какой-то бог вместе с Аллахом?... Тот ли, кто ведет вас во мраке суши и моря, и кто посылает ветры радостной вестью под Своим милосердием? Или есть какой-то бог вместе с Аллахом? Превыше Аллах над всеми, кто Ему присоединяется!».¹

Наряду с указанными фактами Матуриди, опираясь на идеи древнегреческих мыслителей, особенно в вопросах метафизического характера, говорит о различии между подобными рода разработками и богословско-космологическими рассуждениями, в которых первостепенное значение имеют религиозные и политические соображения. Это различие, коим он был обязан собственному пониманию и учения Платона о

¹ Коран. Хашр, 59-63. Перевод Крачковского И.Ю. – М., 1963.

государстве и Аристотелевой метафизики, позволило ему селективно и очень незаметно использовать платоновскую теологию и космологию в созданных им философско-теологических трудах и вместе с тем дать изложение философии Аристотеля в форме, очищенной не только от неоплатоновских доктрин, но и в форме религиозной теологии и космологии.

В подтверждение того, что Матуриди их действительно смешивал, обычно приводят его трактат «Китаб ат-тавхид». Между тем, начиная с первых строк его полемики с «дахритами» становится вполне ясным, что он оперирует «общераспространенными мнениями» и что интерпретация идей дахрийа осуществляется им в утилитарных целях. Знакомство с ходом содержащихся в этом труде рассуждений приводит к убеждению, что именно такая цель и имела место, и заключалась она в первую очередь в согласовании креационистской доктрины и метафизики Аристотеля Платона с религиозными постулатами.

Так для чего же Матуриди понадобилось негласно и в религиозном обличи согласовывать некоторые пункты креационистского мировоззрения Платона и Аристотеля с религиозным суннитским мировоззрением?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы вновь должны вспомнить сложившуюся в эпоху Матуриди политическую обстановку. По мнению российского исследователя А.Сагадеева, власть аббасидского халифа очень ограничивалась и едва простиралась за пределы Багдада; за этими пределами ширились антиаббасидские движения, готовые положить конец существованию суннитской державы. Возглавляющие эти движения шиитские секты, создавали собственные государственные образования под лозунгами «еретических» учений, в основе своей отнюдь не сектантских, а, напротив, универсалистских, поскольку идеологи этих движений были заинтересованы в том, чтобы вовлечь в них оппозиционные суннизму силы безотносительно к частным убеждениям их представителей. А.Сагадеев заключает, что именно этот их универсализм открыл впервые путь к участию

философии в политической жизни и к созданию теорий государства, управляемого просвещенном царем-философом.¹

Очевидно, что для участия в дискуссиях и полемике Матуриди прочитал много книг - об исмаилизме, мутазилизме, перипатетизме, зороастризме, манихействе, о маркионах и др. Он, конечно был знаком с трактатами и учениями представителей этих учений, которые так или иначе нашли свое отражение в воззрениях мыслителя. Ярким примером этого являются доктринальные идеи мутазилизма, с которыми Матуриди полемизировал в своих трудах - в «Китаб радд аваил ал-адилла ли ал-Ка'би», «Китаб радд тахзиб ал-джадал ли ал-Ка'би», «Китаб байан вахм ал-му'тазила», «Китаб радд вайд ал-фуссак ли ал-Ка'би», «Китаб радд ал-усул ал-хамса ли Абумухаммад ал-Бахили» и т.д. В этих трактатах часто бросается в глаза его перманентная конфронтация с мутазилистами. Большая часть трудов Матуриди явно служила их разоблачению. Он всегда высказывался против какого-то определенного представителя мутазилизма или сочинения, имевшего хождение в Самарканде. Так, вероятно, появилось его произведение. «Радд ал-усул ал-хамса». Его обширная полемика с Ка'би тоже нашла свое отражение в его вышеназванных трудах.

По мнению Ульриха Рудольфа, особенностью ранней исламской теологии является наличие или требование доказательства, основывающегося «на объединенных в одном теле противоречиях и их преодолении Богом». Оно встречается, например, у Ибн Шабиба, который мог бы быть непосредственным источником для Матуриди. Но Ибн Шабиб в свою очередь перенял это у Наззама, который цитируется внутри калама как самый ранний авторитет, высказавший эту мысль.² Согласно Мухаммад ибн ал-Хузайлу ал-Аллафу (728-775) он сказал: «Я обнаружил горячее и холодное, объединенное в одном теле (муджтами'айн), хотя они (собственно) и

¹ См.: Сагадеев А. Ибн Сина (Авиценна). – С.59-60.

² Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.131.

противопоставлены друг другу и избегают друг друга (... мин ат-тададд ва ат-танаффура). Тогда я понял, что они объединились не сами по себе, так как им присуще противоречие, и что тот, кто их объединил, (уже) создал их объединенными (ихтара лахум) и (при этом) вынудил (каххарахум) их к чему-то, что противоречит их природе (джавхар). Таким образом, тот факт, что их могли объединить вопреки их противоречиям, показывает, что тот, кто их объединил, их и сотворил».¹

Сходство этого положения с рассуждениями Матуриды по этому вопросу в «Китаб ат-тавхид» очевидно, он очень тесно придерживается мутазилитских традиций при доказательствах посредством противоречий и посредством акциденций.

Влияние мутазилизма прослеживается и тогда, когда Матурида говорит о «телесных субстанциях» (айан), «акциденциях» (араз) и «натурах», т.е. не об общедоступных посылках, которые мог бы разделить любой античный философ, а о предпосылках, которые были основообразующими для онтологических идей мыслителя.

При анализе того, как решал Матурида проблему соотворения бытия в «Китаб ат-тавхид», также обнаруживается влияние идей мутазилитов, в частности Дирара ибн Амру (VIII-IX вв.) и Наджара. Мир, по их мнению, состоит из одного единственного элемента, так называемых акциденцией (а'раз). Под ними Дирар ибн Амру понимает все без исключения качественные феномены. Другими словами, это все то, что человек воспринимает с помощью пяти органов чувств. Тела же в его системе, напротив, играют лишь второстепенную роль. Они не обладают самостоятельностью, а суть не что иное как собранные воедино акциденции. Матурида, как мы убедимся далее, идеи обоих мутазилитов воспринимались вполне позитивно.

¹ См.: Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А. Абу Хузайл ал-Аллаф//Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VII-XVII вв.) – М.: Наука, 1983. К.2. – С.36; Ульрих Рудольф. ал-Матурида и суннитская теология в Самарканде. – С.204.

В данном вопросе Матуриди находился также под влиянием Хишам ибн ал-Хакама и Наззама. С их точки зрения, материальный мир состоит из тел. Причина того, что они все же не являются статичными, а могут изменяться, состоит в том, что тела постоянно находятся в смешанном состоянии. А что касается атомистической концепции, которая была выдвинута такими мутазилистами, как Му'аммар, Бишр ибн ал-Му'тамир и др., то Матуриди вообще игнорирует ее. Он не выступает за атомизм, но и не критикует его, он просто-напросто исключает его из своих рассуждений.

Итак, можно заключить, что учение Матуриди, созданное в X столетии, стало беспрецедентным в интеллектуальной истории Мавераннахра примером философского «собрания», воссоединения и синтеза духовных ценностей не только персидско-таджикской культуры, но и античной, арабской и др.

Бережное, но при этом и критическое отношение Матуриди к предшествующей философской и духовно-культурной мысли, выражало его стремление всему определить свое место. Он прекрасно понимал, что в основе всевозможных синтезов, предлагаемых философией прошлого, лежал поиск общечеловеческих истин. Истоки многих идей Матуриди находит в античной Греции, философы которой предложили миру много новых, ранее неизвестных концепций о человеке, знании, бытии и др., в арабоязычной философско-религиозной мысли в эпоху ал-Ма'муна, а также в доисламский период развития истории Мавераннахра. Критически осмыслив также большинство учений интеллектуалов Мавераннахра и Хорасана своей эпохи, в процессе формирования собственного учения Матуриди опирался в основном на труды всех вышеназванных философов и богословов.

ГЛАВА II. ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ

§ 2.1. Проблема онтологии в учении Абу Мансура Матуриди

Проблемы адекватного самоопределения человека, проблема познания сущности мира и самосознания индивида с определением его отношения к самой жизни и проявлениям материального мира или «мира вещей», возможности их изменения всегда находились в центре внимания мыслителей прошлого. Ведь «онтологическая проблематика является неотъемлемым элементом философского знания, «основанием», имплицитно входящим в эпистемологические, аксиологические, эстетические или этические исследования. Независимо от своих исторических и теоретических трансформаций, философская онтология как исследование бытия, в отличие от частных наук, изучающих отдельные регионы сущего, выступает как необходимый отправной пункт любого философского анализа. Такое понимание онтологии задается в античной философии, развивается в онтологии средневековой и отчасти сохраняется в философии Нового времени».¹

Автор приведенных строк, конечно, права. Осознание бытия как некоей проблемы, которая нуждается в разрешении, было свойственно концепциям представителей всех философских и религиозных школ, начиная от античности и заканчивая сегодняшним днем. При этом античное решение

¹ Скрябина Е.В. Проблема онтологии: история и современность. Автореф. к.ф.н. – Иваново, 2006. – С.3.

проблемы бытия задало главные мировоззренческие и ценностные ориентиры всем последующим эпохам.

Средневековая персидско-таджикская философия также не обошла вниманием тему бытия. И здесь на первый план вышло противопоставление земного, ограниченного существования подлинному, сверхчувственному бытию. Для философской и религиозной мысли этой эпохи в целом была характерна идея о том, что всецелой полнотой бытия обладает только Бог. Он и есть, собственно, настоящее бытие. Все остальное - «тварно», т.е. сотворено Богом, и поэтому не имеет самостоятельности. Акт творения мира Богом создает причастность создаваемых вещей подлинному бытию (Богу) и одновременно выстраивает их в определенную иерархию. Ясно, что чем дальше от материи, тем ближе к Богу, тем больше укорененность вещи в реальном, т.е. божественном бытии. Душа человека, его разум, будучи идеальными образованиями, могут приближаться к истинному бытию, приоткрывать его реальные свойства.

Таким образом, в средневековой метафизике природа и общество стали восприниматься как принципиально различные роды бытия. Внутри бытия социального на первый план был выдвинут внутренний духовный мир человека, особая субъективная реальность, непосредственно данная и открытая человеку как частица подлинного бытия. Особенно изощренный символизм и аллегоризм средневековых учений подготовили почву для будущего анализа знаково-символической природы человеческой культуры, т.е. по сути открыли новый пласт социального бытия.

Основополагающим источником этих идей для представителей персидско-таджикской философии этой эпохи послужил Коран, где указывались сущностные характеристики Бога, говорилось о сотворении мира, космологии, космогонии, происхождении жизни и человека, основанны на воле Единого Бога. Согласно этому источнику, именно Бог - подлинный, величайший и не имеющий подобия Творец Вселенной. Ни в одном аяте

этого писания нет даже отдаленного намека на политеизм или антропоморфизм. Оба эти понятия осуждаются и отвергаются. Находясь над временем и пространством, Бог видит абсолютно всё и ничего невозможно утаить от его взора. Коран даёт возможность ощутить подлинное величие Творца настолько, насколько позволяет это человеческий разум, и все его аяты буквально пронизаны этим смыслом: Бог - господин и владыка миров (7:54), Бог всемогущ (3:26), Он един и нет Ему подобия (112:1-4), Бог Превыше всех качеств, которые Ему можно приписать (23:91), Нет Бога, кроме Аллаха Только Аллах управляет миром (64:13), Только Бог оживляет и умерщвляет всё живое (2:28), Бог имеет атрибуты, часть из которых выражается в Его Именах, и т.д.

В рамках этой коранической концепции человек, будучи конечным существом, должен стремиться определить основания своей бесконечности и построить жизнь в соответствии с этими основаниями. Такая ориентация человека, на первый взгляд, выглядит иллюзорной, поскольку человек здесь вступает в борьбу со всемогущим Временем. Все преходяще, в том числе и сам человек, поэтому ориентация на вечность и представляется вроде бы не имеющей реального смысла. А между тем именно такая ориентация придает самым различным формам деятельности адекватную направленность: лишь та деятельность человека дает истинный результат, которая как бы стремится выразить его вечную сущность.

У Абу Мансура Матуриди, как и у других средневековых представителей персидско-таджикской философии, каноническая версия сотворения бытия и мира является ключевой, так как Коран для него считается «непреложной истиной».

Мыслитель, опираясь в своем учении на кораническую космогонию заявляет о возникновении мира из «ничего». В его онтологическом учении вся совокупность физического, составляющая видимый мир, представляется человеку как некое пустое пространство, называемое «ничто». Здесь

мыслитель не стремился отойти от религиозной мифологии, от идеи возникновения физического мира из «ничего», а наоборот, искал исходное начало всего существующего, фундаментальную основу всех вещей именно в парадигме «ничто» и «случайность мира».

По мнению современного казахского исследователя Б.М.Аташа, «новая постановка философских проблем на сегодняшний день – теории естествознания о сотворении и структуре мира и «новая онтология», обновленная эпистемология, заключения появившихся от синтеза научных и ненаучных знаний, требует создания другого отношения человека к миру и новой картины. Такая новая картина заново озвучила сущность бытия, основанного на методологической основе, и проблему о первом сотворении, превратившуюся в историко-методическую структуру. Проблема «начала» мира в философии и естествознании потребовала понимания Небытия как настоящего варианта в раскрытии, с точки зрения относительности, сущности онтологии, которая также является синхронным видом настоящего мира.

Действительно, если проблема Небытия в истории философии предлагала принципы полного осознания бытия, то также включала в себя проблему бытия человека по «точно определенному бытию». Поэтому взаимоотношение Небытийного бытия и Небытия внутри бытия доказывает настоящие уровни существования, условно показывает границу размера полного бытия, таким образом, стимулирует на осознание реальных показателей человеческого бытия, которое построено на мир в виде инликации».¹

Безусловно, что такой важный указатель в сакральной мифоэпистемологии, каким является «ничто» или «небытие», абсолютен, и в исламском теологическом креационизме он занимает фундаментальное

¹ Аташ Б.М. Древневосточный концепт «пустоты» и его проявление в антропологической парадигме//Известия КГАСУ. - 2007. №1. – С.37.

место. По утверждению А.Хамидова, «бытие, мир Бытия, согласно восточной философии вытекают из Небытия. Следовательно, согласно такой философии, Небытие (Хаос) обладает креативной мощью, поэтому оно вполне позитивно. Следовательно, известная западная философема «Ничто не возникает из ничего» нерелевантно для восточной философии. Для нее релевантной является философема «Все возникает из ничего». Поэтому Небытие в восточной философии не есть отрицание его, а наоборот, утверждение его».¹

Это говорит о том, что проблема Небытия в древневосточной философии в концептуальной сущностно-практической форме превращается в особо необходимое содержание для жизни человека.

Не исключено, что понятие «ничто» и «случайное образование» в космогонии монотеистических религий, в том числе ислама, перешло не только из восточной философии, но и западной, особенно из традиции греческой античной философии, где физический реально существующий мир человеку представлялся как некое гармонически организованное целое – Космос. Он возникает из Хаоса, под которым обычно понимается нечто вещественное, хотя и неупорядоченное, бесформенное, лишенное определенности. Однако античная мифология знает и другую, более древнюю трактовку. Например, у Гесиода (VIII-VII вв. до н.э.). Хаос означает не беспорядок, а некое вместилище мира, пустое пространство, которое ассоциируется с образом «зияющей пасти», «темной бездны» или, иными словами, с тем, что мы называем «ничто». Вот как пишет об этом Гесиод в «Теогонии»:

Прежде всего, во Вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, - Эрос.

¹ Хамидов А. Философия Востока и Запада//Вопросы философии. - 2002. №3. – С.130.

Сладкоистомный – у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.¹

Итак, в «Теогонии», которая была написана под влиянием шумеро-аккадской «Энума элиш», повествуя о происхождении мироздания и людей, Гесиод деантропоморфизирует Хаос, который после возникновения мироздания в виде «великой бездны», «хасмы» лежит в основании мироздания. Из его теогонии начинается рождаться космогония.

Дальнейшее совершенствование и использование этой концептуальной идеи, как уже отмечалось, мы находим в иной, более теологизированной форме в Коране и в философско-религиозных системах мыслителей эпохи средневековья, в том числе у Матуриды. Последний в своей космогонии не ищет новую метафизическую реальность, которая могла бы претендовать на роль универсальной основы всех без исключения физических вещей, а опирается на кораническую космогонию и наделяет онтологическими характеристиками «ничто» и «случайное образование».

«Ничто», которое объясняется некоторым философам античности как пустота или даже как грубая смесь материальных стихий, в концепции Матуриды это чисто умозрительное понятие, но не порождение философии (как было у греков), которая предшествовала бы мифологии, а порождение схоластики, которая следует за религиозной мифологией, стремится постичь ее и поэтому выходит за ее пределы. Лишь пришедшая к концу и обзирающая с этого конца свои начала, религиозная мифология, стремящаяся объять и постичь себя с конца, только она смогла поставить «ничто» и «случайное образование» в начало.

Исходя из такой постановки вопроса Матуриды не старается освободиться от уз религиозной космогонической мифологии, чтобы

¹ Гесиод. Происхождение богов. Теогония/Пер. В.В.Вересаева//Эллинские поэты. Серия «Библиотека античной литературы». – М., 1963.

впоследствии восстать против нее, а наоборот, он попытался всесторонне поддержать этот коранический догмат и развить его.

Такая постановка и его решение стали краеугольным камнем и первым испытанием для философов. С него начинались сочинения представителей калама, в том числе и трактаты Матуриди. Для мутакаллимов является неким доказательством и аргументом того, что окружающий и чувственно воспринимаемый мир следует понимать не как вечный космос, а как случайное образование, созданное Богом и появившиеся во времени. Он создал мир во времени добровольно. Здесь вечное предвидение Бога.

Для мутакаллима подобное утверждение было совершенно естественным. Но Матуриди все же старается еще раз тщательно его обосновать, так как на этой предпосылке основываются все его дальнейшие рассуждения о роли Бога и о предопределении человека. Кроме того, он должен был неопровержимо доказать сотворенность мира, если хотел быть во всеоружии для конфронтации с «дахритами», сторонниками вечного космоса.

Соответственно, широк и «репертуар» приводимых аргументов. Он включает в себя три пути познания, на что Матуриди и указывает с видимым удовлетворением. «Предание однозначно говорит, что мир был сотворен,¹ чувственное восприятие подтверждает это,² а разум может продемонстрировать при помощи неопровержимых выводов.³ Следовательно, надо быть или глупцом или упрямым, чтобы перед лицом этих фактов еще утверждать, будто данный тезис сомнителен и не доказан.

Хотя приводимый Матуриди ряд аргументов о едином Боге не очень прямолинеен, тем не менее весь ход его доказательств включает в себя некую взаимосвязь и взаимообусловленность, которая создает цельную философскую картину мира, предложенную мыслителем. Опираясь на

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.20.

² Там же. – С.19-20.

³ Там же. – С.19-20.

разработанную им гносеологическую концепцию и три пути познания мира, он приводит восемь аргументов в пользу своего креационизма. Данные аргументы излагает и Ульрих Рудольф, но в несколько другой форме.¹ Итак, первый аргумент: предания говорят нам, что единица (ал-вахид) всегда играла у людей выдающуюся роль. Она повсюду рассматривается не только как обозначение превосходства (азама), господства (султан), высокого ранга (риф'а) и предпочтения (фадл), но и признается как принцип всех вещей, ибо она - принцип (ибтида) чисел, то есть множества, хотя сама и не является числом.²

Второй аргумент: кроме того, через предания мы узнаем, что только один-единственный Бог открылся людям. Нет ни одного пророка и ни одного знака, возвещающего существование второго Бога.³

Третий аргумент, второй Бог помешал бы откровению, говорящему о единственном Боге. Следовательно, из существования такого откровения можно заключить, что есть всего лишь один создатель.⁴

Четвертый аргумент: разум говорит нам, что два Бога (или более) должны чинить препятствия друг другу (таману'). Так же, как цари постоянно стремятся к единовластию, боги тоже стремились бы установить повсюду свою власть. Один бы перечеркивал планы другого. Ни один не смог бы завершить такую творческую работу как наш мир: только, если они придут к совместному соглашению. Но для всемогущего и всезнающего Бога это исключено, так как соглашение всегда свидетельствует о незнании (джахл) и слабости ('аджз).⁵

Пятый аргумент: итак, можно констатировать, что наше представление о Боге допускает только существование одного-единственного Бога, так как

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид.. – С.19.

² Там же. - С.20.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С.21.

все ситуации, какие можно себе представить с двумя богами, - что один покорит другого; что один будет скрывать свои деяния от другого; что каждый захотел бы овладеть произведениями другого и т.д. - не выдерживают в конечном счете никакой критики. Они привели бы к тому, что или ни один из них или все-таки только единственный заслужил бы имя Бога.¹

Шестой аргумент: при этом рассмотрение сотворения показывает, что все процессы в мире (например, зима и лето, солнце, луна и звезды) следуют одному единому руководству (тадбир). Но руководство может быть единым только тогда, когда оно является обязанностью единственного руководителя.²

Седьмой аргумент: вообще отличительный признак мира в том, что он состоит из множества различных и противостоящих друг другу вещей. Все они без исключения гармонично согласованы друг с другом, в чем опять просматривается воля одного Бога.³

Восьмой аргумент: даже отдельные индивиды объединяют в себе противоположные силы. Ни один человек (а также любое другое создание) не может быть только хорошим или только плохим, так что можно было бы предположить, подобно дуалистам, существование хорошего и существование плохого создателя. Все вмещают в себе обе тенденции. Следовательно, и создатель должен быть принципом всемогущим и всеобъемлющим.⁴

Немецкий исследователь творчества мыслителя Ульрих Рудольф после анализа данных аргументов приходит к справедливому заключению, что Матуриди в своих доводах «возвращается к тому, что нам уже известно, он развивает свои рассуждения вокруг определенных, многократно

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. - С.21.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

повторяющихся мотивов. Одним из них является концепция тадбир, то есть божественного руководства и предвидения (аргументы 6-8). Для него она вытекает из созерцания сотворения или, согласно формулировке Матуриди, из рассмотрения деяний, совершаемых божеством (аф'ал ар-рубубийа). Они оказываются исключительно упорядоченными и свидетельствуют о высшей целесообразности. Отсюда следует вывод, что у их истоков мог стоять только один-единственный Бог, а не множество конкурирующих принципов.

Второй мотив (аргументы 3-5) - это представление о том, что два или несколько богов должны были бы препятствовать (таману') друг другу. Его Матуриди выводит из сущности Создателя или, как он теперь выражается, из состояний Божества (ахвал ар-рубубийа). При этом выясняется, что Бога можно себе представить только всемогущим и всезнающим, то есть как универсального Господина. Следовательно, невозможно сосуществование двух Богов, действительно заслуживающих этого названия. Каждый из них препятствовал бы деятельности другого. Так никогда бы дело не дошло до сотворения. Тогда бы, в сущности, и не было никакого бога, так как ни один из них не обладал бы универсальным господством.¹

Бесспорно, исследователь прав. Матуриди анализирует проблему единобожия не фрагментарно, а системно, шаг за шагом развивая свою мысль, он пытается обосновать свои доводы и тем самым «выйти» на один - единственный источник мироздания. Кроме вышеприведенных аргументов, он указывает еще семнадцать других подтверждающих доводов в пользу единобожия и бытия Бога.

Первый аргумент: Бог сам открыл нам (в Коране), что он Творец всех вещей (халику кулли шай'ин). Это откровение было передано нам достоверным образом.²

Второй аргумент: ни один человек ни разу не утверждал, что он

¹ См.: Рудольф Ульрих. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.209.

² Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.21.

существовал извечно (кидам), но каждый знает, что человек рождается и медленно растет. Таким образом, собственный опыт и все человеческие предания показывают, что живые существа в мире не вечны, а существуют во времени.¹

Третий аргумент: наше чувственное восприятие свидетельствует, что все телесные субстанции (а'йан) по принуждению (зарура) или по потребности (хаджа) подчинены чему-то другому, но не зависят от другого. Это характерно для временного, потому что то, чтоечно, обладает самодостаточностью (гина или гана), т.е. автаркией.²

Четвертый аргумент: то же самое можно заключить из наблюдения, что существование живого и мертвого взаимообусловлено. Одно без другого невысказано. А то, что зависит от другого, может быть только сотворенным и временным.³

Пятый аргумент: все чувственно воспринимаемые вещи объединяют в себе различные и противоположные натуры (таба'и) мухталифа-ва-мутададда), особенность которых состоит в том, чтобы избегать друг друга (танаффур) и удаляться друг от друга (таба'уд). Если же они вопреки этому остаются вместе в одной вещи, то это может быть только делом рук внешнего создателя. Итак, вещи сотворены и ограничены во времени.⁴

Шестой аргумент: мир состоит из частей (аджза' ва аб'ад). Об отдельных частях нам известно, что они появляются после того, как их не было раньше (хадисун ба'да ан лам йакун), и что они растут и становятся больше. То же самое тогда должно быть справедливым и для всего мира, так как соединение конечных частей не может быть бесконечным (гайр мутанахин).⁵

Седьмой аргумент: в мире соседствует хорошее и плохое, малое и

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.21.

² См.: Там же.

³ См.: Там же. – С.11.

⁴ См.: Там же. – С.12.

⁵ См.: Там же.

великое, красивое и безобразное, свет и тьма. Противоположности являются признаками изменения и исчезновения. А то, что исчезает, не может состоять из самого себя.¹

Восьмой аргумент: как известно разуму, тело (джисм) может находиться либо в покое (сукун), либо в движении (харака). И то, и другое не может происходить одновременно, следовательно, не могло происходить вечно. Покой и движение возникают попеременно, а значит, они ограничены во времени. А если невозможно представить себе тела без покоя и движения, то и все тела, то есть весь мир, должны были появиться во времени.²

Девятый аргумент: к тому же, неживые тела находятся в состоянии покоя или движения не сами по себе, а потому что на них оказывается влияние извне и потому что таким образом они служат потребностям (хаваидж) или пользе (манафе') других тел. Но то, что служит другим, не самостоятельно, а значит, сотворено. И живые тела, извлекающие пользу из неживых, тоже могут быть только сотворенными.³

Десятый аргумент: изменения, которым подвергаются материальные тела, доказывают, что как они сами, так и их различные состояния, возникли во времени. Даже если - пусть несправедливо - допустить существование извечной материи, то и это ничего бы не изменило. Это бы означало, что эта материя исчезла в момент возникновения мира, в то время как мир должен был появиться в этот (уловимый во времени) момент.⁴

Одиннадцатый аргумент: возражать нам, будто мы допускаем, что телесные субстанции (а'йан) продолжают неограниченно существовать в постоянно изменяющихся состояниях (т.е. в движении или покое, в соединении или разделении и т. д.), принципиально неверно. Тем самым смешиваются два понятийных уровня, которые следует разделять

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.12.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

«Ограниченность во времени» (хадас) означает, что что-то существует после того, как раньше этого не было (ал-кавн ба'да ан лам йакун). Таким образом, «ограниченность во времени» и «извечность² (кидам) исключают друг друга по определению. Последовательная «длительность» (бака), напротив, означает, что что-то продолжает существовать в постоянно обновляющемся времени (ал-кавн фй муста'наф ал-вакт), а это может происходить только с чем-либо ограниченным во времени.¹

Двенадцатый аргумент: кроме того, о неограниченном во времени существовании творений нам сообщает предание, так, что мы просто должны себя спросить, хотим мы верить преданию или нет.²

Тринадцатый аргумент: к тому же мы знаем, что всякий ряд (например, ряд чисел или причинно-следственная цепочка) должен иметь начало, но не должен иметь конца. Иначе бы ничего не существовало.³

Четырнадцатый аргумент: каждое движение означает конец предыдущего движения, каждая связь - конец предшествующей. То же справедливо и для других акциденций, так что им всем присущи начало и конец. Следовательно, они могли возникнуть только во времени.⁴

Пятнадцатый аргумент: тело может существовать продолжительно лишь потому, что ему сообщается акциденция "длительность" (бака). Чтобы стать вечным, оно должно было получить соответствующую акциденцию. Но это противоречиво само по себе, так как акциденции (а'раз) являются временными по определению, и акт сообщения тоже может быть только временным.⁵

Шестнадцатый аргумент: нам неизвестно ни одного письма без того, кто его пишет, и ни одного разделения без того, кто разделяет. То же самое

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид.- С.12.

² Там же. – С.14.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С.13.

можно сказать о соединении, движении, покое и обо всем остальном в мире. Следовательно, за каждым событием стоит его творец, так что мир тоже обусловлен, то есть сотворен.¹

Семнадцатый аргумент: каждая часть чувственного материального мира в отдельности дает понять тому, кто мыслит, что она не вечна, а произведена во времени.²

Таким образом, из приведенных аргументов видно, что Матуриди придерживается идеи о руководстве и упорядоченном управлении миром со стороны Бога. Мыслитель подчеркивает, что мир во всех отношениях зависит от своего Создателя. Однако этот мир, по мнению Матуриди, состоит из натур (табае'). И эти натуры обладают своими самостоятельными силами действия, которые Бог должен упорядочивать и организовывать актом управления.

Вопрос о значении высказывания, что Бог – един, настойчиво волновал Матуриди не без основания, так как, по его мнению, дарованную Богом точку зрения исказили (накда) дахриты, дуалисты, иудеи, христиане и натурфилософы. Даже мутазилиты, сторонники Наджара, или «антропоморфисты» заблуждались по этому вопросу.³

Матуриди утверждает, что истинное понимание («тавхид») учит, что «ввиду Его величия и превосходства (джалал), ввиду Его сущности (зот) и ввиду его атрибутов (сифот) следует признать единость Бога».⁴

Он, цитируя Коран (42:11) «Нет ничего подобного Ему», объясняет, что Бог должен быть без противоположности, потому что все, что имеет копию (мисл), должно быть причислено к категории чисел. Но Бог, хотя он и един, неисчислим. Его единость – величина не арифметическая, она символизирует Его величие ('азама) и великолепие (кибрийа), Его господство (султан) и

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.13.

² Там же. – С.14.

³ См.: Там же. – С.20.

⁴ Там же.

власть (кудра). Она показывает его уникальность в отличие от идентичного и противоположного. Она показывает, что Он один всегда равен себе, в то время как все другое, включая неподвижные звезды (савабит), подвержено изменению. Но это не означает, что единость Бога совсем иная, нежели всех тех вещей, которым мы ее приписываем. Матуриди говорит и об этом тоже, когда формулирует квинтэссенцию своих рассуждений: «Одного человека спросили о значении (выражения) «единое» (ал-вахид), и он ответил, что его используют для обозначения четырех вещей; 1) целого (кулл), которое нельзя удвоить; 2) части (джуз), которую нельзя поделить пополам; 3) того, что лежит между ними и допускает обе операции, так как оно больше того, что нельзя разделить и меньше того, что нельзя удвоить; ибо по ту сторону целого ничего больше нет; 4) и (наконец), того, благодаря чему существуют первые три. Он и другое. Он скрыл, кто Он. (Он) тот, пред которым смолкает речь (лисан, калам), кого не достигает ни одно доказательство (баййана), пред которым отказывает сила воображения и разум беспомощен. Но это – Бог, Господин миров».¹

Относительно данного отрывка У.Рудольф пишет, что эти идеи Матуриди появились под влиянием неоплатонизма, представители которого также размышляли о едином, числах, единости, арифметической единице и т.д. Не подлежит сомнению, что Матуриди знал и использовал неоплатоновскую метафизику. Она служила ему для углубления его понятия о единости Бога. Это отнюдь не означает, что Матуриди целиком ориентировал свой образ Бога на концепции неоплатонистов. Это лишь демонстрирует, что он дополнил свой образ в этом отношении больше, чем другие теологи, размышляя над именем и атрибутом Бога «единый».²

Итак, в своей книге «Китаб ат-тавхид», с начала и до 221-й страницы он рассматривает образ Бога в Коране. Приводя конкретные доводы, он говорит

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.22.

² См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.215.

о единности, иности, существовании, единственности, вечности, бесконечности, непостижимости и неизменности Бога. Другими словами, он в основной части своего труда мыслитель, исследует тему Бога и все, что к ней относится.

Для Матуриди Бог не является безликой абстрактной силой, бесцельно витающей во Вселенной. Он - всемогущий, и предвидит все, у Него есть определенный замысел. Более того, Бог обладает безграничной силой и мудростью. Этим объясняется сложное устройство окружающего мира, особенно живых организмов. Бог создал мироздание чувствительным и бранным, и люди должны были делать выводы из такого устройства мира. Он создал всю физическую материю, поэтому Он не может стоять из физических элементов, которые сам и сотворил. Он имеет духовную, а не физическую природу, и, конечно, обладает только свойственными Его божественной природе уникальными атрибутами. Прежде всего под атрибутами подразумеваются определенные внутренние качества, которые присущи Богу и которые не могут быть переданы человеку вследствие ограниченности его природы, свойственного ему мышления и чувственного восприятия. Именно поэтому спасенный человек часто склонен к самоправедному агностицизму или гуманизму. И поскольку человек не может постигнуть Бога разумом, он считает, что Его либо вовсе не существует, либо он не может Его познать.

Учение об атрибутах, которого придерживались в Мавераннахре, постоянно конкретизировалось. В то же время в нем сохранялись те принципы, на основе которых оно было сформулировано и которые стали ему прочным каркасом. Обобщенные в трех пунктах, они гласят: 1) Бог обладает такими атрибутами, как знание и власть, под которыми подразумеваются самостоятельные сущности, не идентичные Его существованию; 2) эти атрибуты следует отличать от одноименных человеческих качеств, но не лишать их смысла путем аллегорической

интерпретации; 3) они не имеют начала и извечны как в том случае, когда характеризуют сущность Бога, так и в том, когда описывают Его деяния.

Определение атрибутов Бога в теологических школах эпохи Матуриды было связано с тем, что главными проблемами теологии и схоластики в то время являлись следующие: как трансцендентный Бог может обнаружить себя перед человеком и как может быть преодолена противоположность между откровением и разумом. Матуриды и его последователи выросли в такой среде, в которой с одной стороны, теология мутазилизма в своих спекуляциях все активнее отказывалась от текстов откровения, а с другой - традиционалисты (мухаддисун), ориентированные ханбалистски, были враждебно настроены по отношению к любой спекуляции и даже склонялись к антропоморфистским интерпретациям. В то же время суннитские направления противостояли еще и различным шиитским школам, которые агитировали за безусловное следование своим имамам.

Три постулата, которые касались атрибутов Бога, придали учению свой облик. Между тем существовали различные направления, представители которых разделяли тот или иной принцип, но ни одна школа, кроме матуридия не поддерживала все три. Это особенно резко противопоставило ее мутазилитам. Последние не представляли собой какой-то цельной группы относительно учения об атрибутах: просто это было множество мыслителей, взгляды которых более или менее различались. Однако, несмотря на это, у них все же были свои общие принципы, которые значительно отличались от основ других учений.

Более того, мутазилиты старались доказать, что нет ничего вечного наряду с Богом. Исходя из этого, они заключали, что ничто, хотя бы в малой степени обладающее самостоятельностью, не может пониматься как извечное дополнение к Его самости. Для атрибутов сущности это означало, что им отказывалось в собственном существовании. Считалось, что они существовали всегда, но не как отдельные сущности, а как аспекты

божественной сути.

Довольно рано начались споры и о том, может ли в таких номинальных формах, как ал-хайи (живущий) или ал-'алим (всезнающий), заключаться лежащий в их основе абстрактум, представляющий собой одно качество (атрибут) Бога, - как, например, хайат (жизнь) или 'илм (знание), и в каких отношениях находятся эти атрибуты Бога с его сущностью?

Большинство му'тазилитов отрицало абстрактные атрибуты. Они считали, что имена Бога (в их различных родственных формах, встречающихся в текстах, - прилагательное, существительное, причастие и др.), уже являются атрибутами, которые, однако, не представляют собой самостоятельные идентичности по отношению к Его сущности, а наоборот, идентичны вечной сущности Бога и подчеркивают различные аспекты отношения Его сущности к Его творению. Поэтому имена Бога и Его атрибуты являются лишь вспомогательным средством выражения мистерии трансцендентного Бога человеческим языком. Если же рассматривать атрибуты вне зависимости от сущности Бога, то, по мнению мутазилитов, это ведет к отказу от строгого монотеизма.

Аш'ариты эпохи Матуриды в свою очередь, напротив, утверждали, что имена Бога, названные в священных текстах, лежат так же в основе абстрактных атрибутов, которые хотя и являются не чем иным, как сущностью Бога, но в то же время не идентичны этой сущности (ла хува ва ла гайруху). За этим стоит уверенность в том, что Бог должен быть больше, чем только сумма Его атрибутов, и, следовательно, будет справедливым мысленное отделение Его атрибутов от Его сущности. Ашариты при рассмотрении дислоцированных атрибутов Бога считали, что Бог, как вечный (кадим) и являющийся необходимым (ваджиб ал-вуджуд), обладает рядом существенных атрибутов, которые, как и Он сам, должны иметь вечную и необходимую природу. Из этой небольшой группы сущностных атрибутов производятся многочисленные действенные атрибуты. Они отличаются от

сущностных атрибутов, прежде всего, тем, что Богу теоретически могут быть присвоены и такие их противоположности, как, например, «гнев» против «удовлетворения», «любовь» против «ненависти» - описания, передаваемые в различных контекстах. Если же Богу приписывается какая-либо противоположность сущностного атрибута - например, «невежество» вместо «знания», «смерть» вместо «жизни», то из этого следует, что у Бога есть недостаток, от которого Он обязательно должен быть свободен. В аш'аритской традиции калама действенные атрибуты рассматриваются как контингентные (созданные), так как они выражают специфическое действие Бога по отношению к своему творению и тем самым предполагают тварное происхождение мира.

Абулхасан ал-Аш'ари называет, в «ал-Лума'», семь атрибутов в качестве вечных: власть (кудра), воля (ирада), знание ('илм), жизнь (хайат), слух (сам'), зрение (басар) и речь (калам). Но этим ал-Аш'ари вовсе не утверждает, что все сущностные атрибуты ограничиваются этими семью названными.

При жизни Матуриды в Самарканде особенно большое распространение имели идеи Абулкасыма ал-Балхи Кааби, который утверждал, что только благодаря его идеям принцип недопустимости существования ничего вечного наряду с Богом имеет все основания.¹ Он подвергает сомнению учение Матуриды и его школы, которые делали упор на существование отдельных атрибутов, отрицали их аллегорическую интерпретации и вечность всех атрибутов Создателя. Матуриды должен был отразить упреки Абулкасыма ал-Балхи Ка'би и доказать, что концепция мутазилитов неверна. После длинных полемических высказываний против Абулкасыма ал-Балхи Ка'би Матуриды указывал на то, что мутазилит хочет допустить изменчивость Бога, так как он, во-первых, подразумевает, что Бог становится Творцом только путем акта сотворения, во-вторых, утверждает, что речь Бога (т. е. Коран) возникла во

¹ См.: Frank, Richard M. Notes and Remarks on the *taba*: in the Teachig of al-Maturidi//Melanges d islamologie. Volume dedie a la memoire de Armand Abel par ses colledues, ses eleves et ses amis, ed. P. Salmon, Leiden, 1974. – P.137-149.

времени. Ка'би начал с принципа, что нет ничего вечного наряду с Богом, а закончил тем, что Бог сам оказался в области временного и изменяемого. Прежде чем приступить к полемике, Матуриди разъясняет свою собственную позицию: «О существовании божественных атрибутов доносится до нас как с помощью преданий, так и при помощи разума». При этом о преданиях он в дальнейшем больше не упоминает. Мы узнаем лишь то, что предание доступно каждому, так как все необходимое есть в Коране и остальных книгах Аллаха».¹

У Матуриди первый из этих атрибутов – свобода, или, точнее, свободный выбор Бога (ихтийар). Обосновывает он его, прослеживая всю историю ретроспективного заключения о Творце. Мир, как он уже доказал ранее, возник из ничего. Кроме того, есть признаки, что он состоит из множества изменчивых и отчасти противоположных вещей. То и другое не могло бы существовать благодаря принципу, действующему естественно (бит-т-таб) и с принуждением. Таким образом, можно считать доказанным, что Творец является свободным и суверенно действующим Богом.²

Из этого основополагающего постулата Матуриди выводит дальнейшие заключения, так как Бог, который может все создавать свободно, должен иметь и другие атрибуты. Он должен обладать властью (кудра), для того чтобы все иметь в своем распоряжении. Он должен обладать волей (ирада) к созданию мира, используя при этом свое право распоряжаться. Кроме того, Бог должен обладать совершенным знанием (илм), так как его творение состоит не из случайного нагромождения вещей. Оно полностью продумано и гармонично упорядочено, что показывает, что его создатель - это сведущий Бог.³

Далее Матуриди рассматривает проблемы действия. Он описывал их тоже как вечные. Для обоснования своих рассуждений мыслитель

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.141.

² Там же.

³ Там же. – С.142.

рассматривает различные характеристики действия, такие, как слух (сам'), зрение (басар), благородство (карам) и доброту. Но в центре рассуждения, бесспорно, стоит созидательность, т.е. таквин, потому что в процессе созидания деятельность Бога выражена самым наглядным образом.¹

Когда Матуриди говорит о том, что Бог создал мир, имея полную свободу воли, следовательно, он подразумевает, что созидание - не выражение и не качество его сущности. Это действие, осуществляемое Богом не по необходимости, а лишь потому, что он этого хочет. Во всяком случае Бог всегда был в состоянии его совершить. Поэтому считать, что акт созидания происходит не в нем, а должен быть идентифицирован с созданным результатом, - не что иное как измышление. По мнению мыслителя, «Бог создавал, чтобы вещи (когда-нибудь) появились такими, какие они есть» (каввана ли такун ал-ашйа'у ала ма такун). Это значит, что Он уже всегда был творцом вещей, которые однажды появились в мире как творения.

Заметим, что Матуриди в своем «Китаб ат-тавхид» так же не приводит численного ограничения сущностных атрибутов. Однако после анализа указанных атрибутов он приходит к выводу, что каждое описание (васф) Бога должно быть вечным. Исходя из этого, он особенно рьяно дискутирует по поводу атрибута сотворения (таквин). По его мнению, несотворенность и вечность нельзя оспаривать с помощью того аргумента, что перед актом сотворения их вообще не существовало. Как мы уже отметили, Бог, согласно Матуриди, уже был творцом до того, как он сотворил мир. Примерно так же он относится и ко всем действенным атрибутам. Если бы они были созданы (ходис), то они могли бы быть хорошими или плохими, но об атрибутах Бога подобного сказать невозможно. Позднее матуридитам была приписана мысль, что все действенные атрибуты являются вечными, что придает «таквин» (сотворение) статус восьмого действенного атрибута.

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – 147.

Данный тезис Матуриди обосновывает сравнением (таквин) его с остальными атрибутами, такими, как знание или власть. Они также считаются вечными, и их объекты тоже появляются только во времени. По его мнению, Бог всегда знал, что что-либо появится в определенный момент времени, и Он всегда хотел этого появления. Другими словами, Бог всегда был творцом вещей, которые появились как творения в тот момент времени, о котором Он знал и которого он хотел.¹

Матуриди считает, что такие идеи превосходят силу воображения человека, так как действия Бога происходят иначе, чем действия людей, так что они в конце концов ускользают от человеческого понимания. Но как раз это и является основанием для того, чтобы настаивать на вечности таквин, ибо Бог действует не так, как люди действующие, в определенные моменты времени и с помощью орудий труда. Его действия происходят без вспомогательных средств и без ограничений. Они совершенны и свободны во всех отношениях. Таким образом, деяния Бога не подчинены никаким, даже временным условиям. Они всегда были совершенны. Следовательно, Бог – творец испокон веков.²

Таким образом, вопрос об атрибутах Матуриди был в основном решен. Он нашел формулу, которую можно было применять не только для «таквин» но и без труда переносить на другие случаи. Бог всегда был совершенным, независимо от того, о какой черте его сущности или деятельности шла речь. Его атрибуты тоже представляли собой неизменное совершенство, которое становилось доступным ему совершенным образом. Это означало, что их нельзя было сравнивать с человеческими качествами; они не были хронологически обусловленными, а были все без исключения вечными; они не должны были подвергаться сомнению относительно своего существования, а были в высшей степени реальными.

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.147.

² Там же.

Тем не менее последователь и ученик Матуриди ал-Паздави (ум. около 1088 г.) определяет не только «таквин», но и создание (ат-тахлик), милость (ар-рахма), благодеяние (ал-ихсан), пожертвование на пропитание (ар-ризк), прощение (ал-магфира) и «все действенные атрибуты», как вечные атрибуты Бога. А ученик ал-Баздави 'Умар ан-Насафи (ум. 1142 г.) в своей, «акиде» вообще не проводит различия между сущностными и действенными атрибутами, а только в общем смысле перечисляет 13 вечных атрибутов.

В вопросе о сущностных атрибутах в своих комментариях к Умару ан-Насафи ат-Тафтазани (ум. 1390 г.) приходит к противоречивым выводам: с одной стороны, он заявляет, что Бог имеет восемь атрибутов, в том числе и «таквин», и это совершенно неоспоримо («сабата»), а с другой, он устанавливает, что не имеется ни одного доказательства существования «таквин» в качестве самостоятельного (сущностного) атрибута наряду с «кудра» и «ирада». Для него является само собой разумеющимся, что ученики Матуриди постулировали восемь сущностных атрибутов, а аш'ариты – семь. Сам Тафтазани стоит как бы между аш'аритской теологией и матуридическими требованиями, поставленными перед ним в Самарканде, Герате или Сарахсе.

Для решения этого спорного вопроса необходимо было обратиться к произведениям самого Матуриди, где в общей форме он признает, что из названных в Коране имен Бога можно вывести и абстрактные имена, даже если они напрямую и не названы в самих священных текстах. Подобный вывод становится правомерным через «иджма' занни» (согласие в предположении). Атрибуты Бога, согласно Матуриди, имеют (самое большее) лишь языковую схожесть со свойствами человека - никакого другого соответствия между ними нет. Тем самым он, собственно, отвергает двойственный статус, который аш'аризм приписывал атрибутам и который наиболее четко отражается в формуле «ла хува ва-ла гайраху» («атрибуты не есть то же самое, что сущность Бога, но они не являются чем-то иным»). В

вопросе классификации атрибутов и их отношения к сущности Бога ашариты приходили к самым различным выводам. Чтобы избежать упреков со стороны му'тазилитов, был создан наряду с Богом второй «вечно существующий», что, очевидно, являлось неверием.¹

Однако, у Матуриды и его последователей была своя позиция. Как уже упоминалось выше, этот мыслитель считает, что атрибуты не являются чем-то отличным от сущности и отличающимися друг от друга (фи анфусиха). Сущность Бога не может быть описана через многообразие в единстве (вахда 'ададийа) и через дуализм (иснайн), потому что Он выше всех подобных вещей. Недостатки контингента не прибавляют ничего Его величию.²

По мнению мыслителя, Бог и его атрибуты стоят выше любого описания, которое может охватывать понимание, сообразительность или же силу воображения (хайал). И тот, кто, воображает их большинство или их множество в их сущности (фи хака'икиха), тот только излишне усложняет их, но это не из-за того, что их трудно подтвердить, а из-за того, что он принимает их множество. Таким образом, они подтверждали основу атрибутов, которые были указаны в Коране.³

Что касается проблемы сотворения («таквин»), то ал-Аш'ари и его последователи считали, что сотворение как процесс зависит от созданного в какое-то время продукта сотворения («мукавван») и даже идентично ему. Поэтому оно не может по природе своей быть вечным. Другими словами, сотворение – это нечто другое, чем его продукт, и оно в большей степени должно являться одним из вечных атрибутов Бога.⁴ Матуридиты включают «таквин» в действенные атрибуты (сифат фе'лийа).

Для полноты образа Бога, представленного в учении Матуриды, необходимо еще одно, последнее, дополнение. Оно тоже касается деяний

¹ См.: ал-Матуриды. Китаб ат-тавхид. – С.148.

² См.: Там же.

³ Там же.

⁴ См.: ал-Аш'ари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. – С.47.

Бога. В данном случае речь идет о вечности или отдельном существовании этих деяний. Здесь встает такой важный вопрос: подчиняются ли деяния Бога внутренней закономерности. Другими словами: осуществляет ли Бог свои действия так, чтобы их можно было проследить при помощи человеческого разума? Для Матуриды, как и для любого мыслителя эпохи средневековья, было вполне естественным считать, что Бог мудр (хаким) действует мудро и всегда справедлив.¹ Сложности вызывало только определение этих атрибутов (мудрости и справедливости), ибо по этому вопросу существовали совершенно различные точки зрения, и некоторые из них сильно расходились. Если о справедливости и мудрости говорил му'тазилит, то он понимал под этим рационально постигаемые нормы. Они должны были существовать независимо от приказов и запретов Бога и объективно показывать, что хорошо, а что плохо, что справедливо, а что мудро. Для простого человека это означало, что он мог при помощи своего разума узнать и хорошее и плохое. Он подчинялся моральному долгу уже только потому, что являлся разумным живым существом. Но и Творец, Бог, чтобы быть мудрым и справедливым, тоже должен был придерживаться этих норм. Его действия были должны рационально просчитываться и следовать необратимому масштабу.

Эти идеи также сыграли свою роль в учении Матуриды.² Мыслитель постарался разработать такую концепцию, в которой учитывались оба аспекта – суверенитет Бога и прозрачность божественных деяний. При этом он использовал такое важнейшее понятие, как «мудрость». В его понимании она должна была быть абсолютным и бесспорным атрибутом божественной сущности. Отсюда следовало, что Бог действовал совершенно свободно. Он не делал ничего, что было бы хорошо или плохо, он просто отдавал приказания и запреты, которые и устанавливали, что хорошо, а что плохо. Однако Матуриды

¹ См.: ал-Матуриды. Китаб ат-тавхид. – С.148.

² Там же. – С.149.

полагал, что из этих установок формировалась стабильная и постижимая система норм, ибо Бог всегда поступает мудро и всегда придерживается однажды установленных им норм. Таким образом, человек получает возможность понять божественный порядок мироздания и может узнать при помощи разума, что хорошо, а что плохо, как того требовали му'тазилиты.

Матуриди использовал эту концепцию как аргумент и как первичную посылку в своих многочисленных дискуссиях (с му'тазилитами и с дуалистами).

В итоге Матуриди приходит к выводу, что Бог выше любого описания, которое может быть охвачено каким-либо чувственным восприятием, представлено силой воображения, достигнуто через понимание или предположение, воспринято через сердце или же сообщено через мышление человека.

Именно с такой позиции Матуриди выступает против тех положений относительно атрибутов, которые были представлены мутазилитами и представителями других школ. При этом критику своих оппонентов, прежде всего он основывал на учении Абу Ханифы, постоянно дистанцируясь от мутазилизма, приверженцы которого предпочитали свое собственное мнение текстам Корана и Сунны.

Анализируя проблемы создания мира, Матуриди констатирует, что своему появлению мир обязан волевому акту Всевышнего. По его мнению, не являясь вечным и безначальным, мир был создан по замыслу Всемогущего Бога, бытие Которого безмерно превосходит бытие созданного мира. Другими словами, Бог исходя из своих сущностных знаний рассматривал составленные им в своем уме образы мироздания. Эти образы суть божественные идеи тварного мира. Создавая мир в соответствии со своими вечными идеями, Бог творит его исключительно по своей любви и благодати.

По Матуриди, творение мира из небытия свидетельствует о том, что Бог создает совершенно новую реальность, вызывает к жизни иную,

внебожественную действительность. Можно сказать, что тварный мир есть абсолютное излишество, нечто дополнительное, чего могло бы не быть вовсе. Называя несуществующее существующим, Бог переводит все из несущего к бытию одной силой своей мысли (илм) и воли (ирода). Но это значит, что созданный мир совершенно иноприроден и иносущен Богу.¹

По убеждению Матуриди, творя мир из небытия, Бог не создает его из своей сущности (как утверждали суфии и восточные перипатетики), не формирует его из Себя. В твари нет ничего, сродного с Богом, кроме того, что они созданы Богом. Творческий акт Бога есть действие совершенно свободной божественной воли, но не божественной природы, в связи с чем мир совсем не тождественен Богу.²

Таким образом, мыслитель утверждая, что сотворенный мир возникает из небытия, а не из сущности своего Создателя, тем самым отрицает все виды обожествления мира и человека. Для него, если мир создан Богом из небытия, то он никак не может быть Богом, так как он не равен Ему. Божественное творение, будучи делом воли, не может быть совечно Богу. Мир возникает во времени и вместе со временем, поскольку Бог есть Творец не одних вещей, но и времени, в котором они обрели свое существование. Поэтому тщетно искать Бога среди временных явлений преходящего мира, Он бесконечно возвышается над ними.

Анализа мира вещей Матуриди начинается с решения такого вопроса: из чего состоит мир? И отвечает на него: мир состоит из тел и акциденций (араз). Сотворенные вещи (ашйа) имеют два вида: телесные субстанции ('айн), т.е. тела (джисм); и качества (сифат), т.е. акциденции. По поводу «тел» он пишет, что оно имеет концы и поэтому является ограниченным (махдуд). К тому же у него есть стороны (джихат), число которых равно

¹ См.: ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.149.

² Там же.

шести.¹ Отсюда следует, что тело обладает тремя измерениями (аб'ад саласа) и является объемным и составным.² К этому можно добавить еще и естественные предположения о том, что тело принимает акциденции и вследствие этого образует их субстрат (масалл).³ Все это говорит о том, что Матуриди представлял себе телесную субстанцию в трех измерениях и тем самым примыкал к му'тазилитской традиции.

По мнению мыслителя, акциденция неделима. Примерами этой категории бытия являются действие, движение и покой.⁴ Матуриди поясняет, что му'тазилиты наделяют акциденции слишком большой автономией.

Итак, с точки зрения Матуриди, тела являются трехмерными сложными образованиями. Акциденции же представляются ему простейшим и неделимым элементом мироздания. Здесь он склонен поддержать идеи мутазилитов Дирара ибн Амра и Наджара. Это выражается в том, что в «Китаб ат-тавхид» он упоминает не только о телах и акциденциях, но и о джавхар (естественной субстанции тел). Так, он говорил о табае' («натурах»), которые, очевидно, следует рассматривать во взаимосвязи с «джавхар». Вместе они образуют интегральную составную часть физической природы. Каждая телесная субстанция, т.е. все воспринимаемое при помощи органов чувств, состоит из них.⁵ Это означает, что они лежат не только в основе мира как единого целого, но и в основе микрокосмоса, т.е. человека, в котором можно обнаружить самые разные увлечения, природы и страсти. По мнению Матуриди, то, что природы объединяются в тела, - это вовсе не их собственная заслуга. Напротив, их особенность, которой они принуждены следовать, состоит в том, чтобы взаимно избегать друг друга и быть отдельными и удаленными. Порядок и гармония, как объясняет мыслитель, сводятся,

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.149.

² Там же. – С.150.

³ Там же. – С.151.

⁴ Там же. – С.150.

⁵ Там же.

следовательно, к внешней причине, а именно ко Всесильному Творцу. Он создал природы и при этом соединил их с телами, хотя их сущность и противится соединению. Но Он заботится о том, чтобы создания продолжали существовать, несмотря на внутренние противоречия и несовместимость, и о том, что если они однажды должны будут измениться, то чтобы это произошло упорядоченным и целесообразным путем.

Что же конкретно понимает под натурами Матуриди? Видимо здесь речь идет о четырех первичных качествах: тепле, холоде, влаге и сухости. «Что касается табае', то о (их) возникновении (вуджуд) следует сказать: энергичное взаимное ударение (изтираб) и подвижность производят (туваллиду) в том, что ударяется и движется»,¹ - пишет мыслитель.

Таким образом, Матуриди приходит к выводу, что первоосновы (тепло, холод, влага и сухость) являются составными частями тел - как больших, так и малых; но они высвобождаются снова, когда тела взаимодействуют друг с другом. При этом, например, из подвижных ударов тел друг о друга возникает тепло, а из покоя, наоборот, холод. При всем этом нельзя забывать, что природы сами по себе не обладают образующей силой. Они могут лишь следовать своей «натуре», которая избегает других «натур». Вследствие этого они никогда самостоятельно не объединяются в тела, потому что это требует (частичного) отказа от их естественного действия и поэтому противно их природе. Но то, что тела, несмотря на это, все-таки есть, доказывает существование господствующего принципа. Всемогущего Творца. Он не только создал природы, он также контролирует их и гарантирует тем самым сохранение упорядоченного мира.

Мыслитель считает, что Бог не имеет границ (хадд), при помощи которых его можно было бы постичь, а Его создания их имеют: «Каждая вещь (шай') имеет границу, посредством которой она постигается (идрак), как вкус (та'м и завк), цвет (лавн), запах и другие границы (худуд) для

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.153.

специфики (ихатисас) вещей. (Ибо) Бог дал всем им внешнюю форму (ваджх), через которую их можно постичь (идраку) и охватить (йухяту), вплоть до (т.е. включительно) разумов (укул) и акциденций».¹

Другими словами, по Матуриди, все сотворенное вплоть до мельчайших составных элементов, т.е. акциденций, имеет форму и может восприниматься органами чувств. Чтобы продемонстрировать это, он приводит в качестве примера вкус и цвет, которые неподвзятый наблюдатель должен наделить специфической особенностью и тем самым границей. Затем следует общее правило, согласно которому все акциденции (а вместе с ними и вкус, цвет и т. д.) можно постичь при помощи органов чувств. Так понимал это еще Дирар, и Матуриди тоже соглашается с этим принципом.

Заметим, что Матуриди различает два вида акциденций, объединенных понятием качества или свойства. Первые они называет натурами и подразумевает под этим то, что в античной философии называли четырьмя первоосновами. Они в определенной степени представляют собой материал, из которого Бог в любое время может образовывать тела. Но они являются не только объектом и зеркалом божественных деяний, но и действуют самостоятельно, из «внутреннего побуждения». По мнению мыслителя, вторая форма акциденций должна служить не образованию тел, а обозначать их изменяющиеся состояния, такие как покой, движение, цвет или что-то другое, что еще может изменяться. Отсюда следует, что их число гораздо более четырех и что лишь некоторые из них могут быть присущи одновременно одному телу. Из их существования также можно прийти к выводу о Создателе.²

Следует отметить, что в учении Матуриди обнаруживается своя специфика. Оно не отвечало общему мировоззренческому «настрою» Мавераннхра X в. Недооценку Матуриди мирских вопросов можно объяснить сильным влиянием суфиев в этом регионе. Его утверждение о том,

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.153.

² См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.152.

что все в конечном счете состоит из акциденций, звучит как реакция на учение дуалистов (прежде всего манихеев), которые утверждали, что мир состоит из тел.¹ И, наконец, то, что он отводит особую роль первичным качествам или первоосновам, показывает его объективность по отношению к философам. Некоторые модели мировосприятия, к примеру, атомизм, мыслитель обходит молчанием. Очевидно, что он вообще его не интересовал. Тем не менее то, что он провозглашал, не было его открытием. Можно сказать, что многое, разработанное до него он комплексно переработал и создал свои (новые) концепции.

Таким образом, Матуриди, используя онтологические модели Дирара ибн Амра, ан-Наджара, Бурнуса, Ибн Шабиба, не только сохранил идею о натурах, которая развивалась в Багдадской традиции, но и интерпретировал ее в рамках своего учения и тем самым ввел в ткань мавераннахрской традиции новые философские парадигмы.

Другими словами, Матуриди, своими рассуждениями о структуре мира значительно расширил эту тему исследования. Он не только описал из каких структурных элементов состоят материальные вещи, но и подчеркнул их несамостоятельность и их очевидную случайность и доказал тем самым, что все они, вместе взятые, являются произведением одного Всемогущего Творца. Поэтому до того как изложить свои идеи о Боге, он повторяет доказательство того, что Творец (мухдис) действительно существует.² Аргументы, которые он при этом перечисляет, по сути те же, что он приводил и доказательство сотворенности (хадас) мира. Матуриди еще раз отмечает, что все знакомые нам вещи – творение Создателя. Однако он не останавливается на непосредственном выведении существования высшего принципа из данностей мира, он развивает это положение дальше. Мыслитель считает, что Бог не является совершенно трансцендентальным и необъяснимым. По его мнению, поскольку Он связан со

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.152.

² Там же. – С.153.

своими творениями, то благодаря этой связи Его можно постигнуть: «Основа (асл) этого (аргумента) состоит в том, что Он (т.е. Бог) не создает ничего, в чем бы не проявлялись столь удивительная мудрость (хикма 'аджиба) и столь чудесный знак (далала бадй'а), что ученые мужи не в состоянии постигнуть тайны Его (т.е. творения) суть (ашйа) и способ его возникновения. Каждый из них знает, что он не способен постичь истинную структуру (кунх) этого (творения) по причине мудрости и знания, которые от него сокрыты. Эта ограниченность – и многое другое – есть знаки (далала) мудрости его Создателя и Творца». ¹ Далее он пишет: «Ранее мы уже установили, что Бог познается двумя путями: а) через творения, ибо при создании каждого (творения) Он сотворил знаки (далаил), которые указывают (нам) на Его знание, Его единственность и на то, что Он создал это не для проведения времени и что это не будет оставлено напрасно». ²

Эти примеры говорят о том, что мыслитель осознавал эпистемологические предпосылки своего доказательства Бога, так как объясняет, что человек узнает Создателя потому, что мир вещей повсеместно несет на себе следы, указывающие на Него. При этом он добавляет, что человеку дан дар расшифровывать и понимать эти проложенные Богом следы с помощью средств, имеющихся в его распоряжении.

Таким образом, можно заключить, что становление средневековой классической онтологии в истории персидско-таджикской философии, прослеженное нами на примере онтологического учения Абу Мансура Матуриди, происходило на базе синтеза онтологической проблематики Корана, иранской и греческой античной философии, философии и схоластики эпохи средневековой эпохи и их терминологического аппарата. Понятие бытия становится выражением формальной стороны классической онтологии, а разработка категории сущности - ее непосредственным

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид.– С153.

² Там же. – С.154.

содержанием. Эта особенность определяет и общую структуру онтологической концепции Матуриди, сведенной к такой триаде: «Бог - сущность - атрибуты», в которой сущность раскрывает реальность и содержание Бога, а атрибуты - способ существования сущности. Субстанциальное понимание «того, что лежит в основе», было заложено в Коране и развивалось практически во всех онтологических концепциях классической персидско-таджикской философии.

Матуриди не рассматривал онтологию, как некую теорию о сущности бытия. Такой взгляд была ему чужд. Он попытался обосновать процесс познания через Создателя и Его творения. По его мнению, такой подход был более правильным. Отсюда предметом его анализа является не просто сущность, а атрибутивная сущность, т.е. субстанция, духовная субстанция в образе Всевышнего Творца. В то же время указания на то, что именно субстанция является предметом анализа, также было недостаточно. Под субстанцией не понимается всего лишь субстрат, «оторванный» от своих атрибутов, так как «отрыв» сущности от существования не является обоснованным, потому что в таком случае она (сущность) перестает существовать, становится ничем. Отсюда Матуриди в своей онтологии особо выделяет способ связи между сущностью (Богом) и ее атрибутами, равно как и атрибутами между собой. Опираясь на это положение, он говорит о сущности Бога, субстанциальный статус которой предполагает наличие опосредованной связи между Творцом и Его творением.

§ 2.2. Гносеологическая проблема в концептуальных схемах Абу Мансура Матуриди

Проблема познания, или вопрос о пути решения гносеологической проблемы в философии возникает на таком уровне развития человеческого мышления, когда оно становится способным создавать абстрактные

теоретические модели действительности. По справедливому утверждению российского исследователя проблемы познания в философии В.В.Чешева, «для философии вопрос о природе познания и формах его проявления является фундаментальным и традиционным. Сложность и важность проблемы обусловлена тем, что в познании раскрывается природа человека, и гносеологическое исследование оказывается неотъемлемым от антропологического. Учение о познании есть, по сути, органическая часть философского учения о человеке».¹

В.В.Чешев конечно, практик как природа человека не ограничивается рамками какого-то одного составляющего, ее многогранность и многоаспектность не подлежат сомнению. Данное обстоятельство находит свое выражение в познавательных способностях человека и процессах, которые не могут быть сведены только к тому виду познания, которое обращено на опытно-теоретическое исследование природы. Другими словами, представление о познании намного шире, чем кажется. Для того чтобы приобщиться к бытию, постичь закономерности природного мира, человек благодаря познанию проникает в тайны мироздания, начиная с простого явления и вплоть до вселенских, космических. При этом не следует ограничиваться только чувственным или рационально-рассудочным познанием, нужно использовать и интуитивную, и иные формы познания. Такое познание можно назвать научным, потому, что оно обращено на овладение предметами ради их практического преобразования.

Философское познание, возникшее на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья, существенным образом отличалось от познания предметного мира других эпох, как, впрочем, и от познания западного мира. Указанный вид познания не ставил своей целью такую задачу. Философское познание стремилось к практическому преобразованию предмета или

¹ Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). – Томск: Изд-во Томский Архит. Строит. университета, 2003. – С.3.

«перевернуть» мир (за исключением Хафиза, конечно). Как писал Аристотел, «есть умозрение, свободное от практического интереса и практической выгоды, оно есть созерцание мира ради созерцания».¹ Именно умозрение, такого рода и стало преобладающим в персидско-таджикской религиозной философии (калама) X в. благодаря тому, что в средневековом мышлении почти исчезают какое-либо обоснование и оправдание опытного познания предметного мира (дань этому отдали мутазилиты, перипатетики, исмаилиты, дахриты и др.) ради успеха практического действия.

Здесь процесс познания предстает как постижение Творца и Его креативной способности. Такое познание должно было быть отрешенным от предметно-практических нужд, оно направлялось на преобразование человека (его души), т.е. имело исключительно религиозно-этическую ценность. Неудивительно, что такое познание дается не только усилиями ума, поскольку самих по себе их недостаточно для достижения цели.

Отсюда весьма характерная особенность постановки гносеологической проблемы в эпоху средневековья, находящая свое выражение не в противопоставлении субъекта и объекта познания, т.е. человека и Бога, а в утверждении их единства. Такая постановка вопроса вытекала из религиозной онтологии, которая предполагала определенное единство субъекта и объекта, человека и Бога, к постижению которого вела праведная жизнь.

Наряду с этим теории познания и философской антропологии эпохи Матуриды характерна и другая особенность. Она проявляется в том, что вопрос о природе мышления в них не ставится. Философы-перипатетики, му'тазилиты и каламисты, исмаилиты и «Братья чистоты» ограничивались, как правило, констатацией самого факта мышления и исследовали скорее его проявление, его практическое применение в познании Бога посредством познания Его творения. Здесь невозможно найти принципиального

¹ Аристотель. Метафизика//Сочинения. В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. Т.1. – С.69.

разграничения этической и гносеологической функций разума, в то время как этическая функция богопознания превалировала при рассмотрении познавательных проблем в религиозной философии в целом и в каламе в частности.

Благодаря философским трактатам восточных перипатетиков в теории познания эпохи Матуриды актуализируется вопрос о соотношении чувств и мышления в познании и возникает своеобразная дилемма «чувственное-рациональное», в рамках которой существует оппозиция чувственного и рационального познания. И чувственная, и рациональная формы познания требовали своих способов представления познаваемого объекта познающему субъекту: либо через ощущение, восприятие, либо через разум и акта непосредственного мысленного усмотрения. Такое видение взаимоотношений объекта и субъекта, как и его неизбежная историческая ограниченность, проистекает из общей мировоззренческой установки, из оснований философской антропологии эпохи средневекового Ближнего и Среднего Востока.

Рассмотрим воззрения Матуриды о познании мира и Истины в ракурсе последующего развития теории познания в персидско-таджикской философии, которая не вышла за пределы этой дилеммы и была вынуждена раз от разу воспроизводить ее в тех или иных вариациях. Поэтому исходные представления о познании таковы: ощущения, восприятия, в целом все, что может быть обозначено арабским словом «махсусоти хамса» (пять чувств), с одной стороны, и «акл» - разум, разумная способность, с другой.

В рамках этих исходных гносеологических представлений Матуриды предстояло определить такое знание, которое было бы связано со смысло-жизненной или мировоззренческой истиной. Поставив перед собой главную цель – познание Абсолюта посредством разума, мыслитель решал поставленные перед собой задачи в форме теоретических представлений.

Пути познания, по Матуриди, могут быть весьма различными. С учетом этого его Теория познания есть своеобразная рефлексия человека, на основе которой и выстраиваются онтологические и антропологические модели, дающие рациональное (разумное) обоснование мирочувствованию и духовной жизни человека, а также мотивациям и поведенческим стандартам, сложившимся в соответствующей культуре.

Иными словами, Матуриди исходил из исламского мировоззренческого и смысложизненного сознания. Он обосновывал свои идеи соответственно требованиям мирочувствования и духовной, религиозной жизни человека, а также его поведения. Тем самым он придавал культуuroобразующим основам религии рациональный характер. Таким образом, в его концепции имеет место рационализация культуры, выраженная им в теоретической форме – вполне осознанной и хорошо обоснованной.

По замечанию того же В.В.Чешева, «фундаментальная роль сознания в человеческом поведении находит свое выражение через мировоззрение по той причине, что человек представляет мир в соответствии с тем, как он сам в этом мире укоренен. Мировоззренческая картина мира выстраивается так, чтобы посредством представления о реальности дать разумное обоснование жизненным ценностным ориентациям людей, отождествляющих себя с культурой, мирочувствование которой определено подобными ценностями. Такая картина мира, представленная в философии учением о бытии, позволяла адаптировать ценностные ориентиры общества и основные формы социального поведения человека к миру соответствующей культуры и социальному целому. В содержательном отношении структура сознания человека не исчерпывается картиной реальности, но в любом случае через сферу сознания, через его содержание устанавливается соответствие внутреннего мира человека, его предпочтений и переживаний». Подобным образом опосредующая функция мышления проявляет себя в контексте предметной деятельности человека, которая по самой своей природе носит

целесообразный характер. Последнее означает, что человек выстраивает в своем мышлении последовательность действий, ведущих к намеченной цели. Вне такой функции мышления нет и предметной деятельности как таковой».¹

Здесь В.В.Чешевым невозможно не согласиться, так как любая мировоззренческая картина мира создается исходя из того представления о реальности, которая основана на конкретных знаниях или обоснована верой. Именно они определяют жизненные ценностные ориентиры. Более того, именно они отождествляются с культурой, мироощущением индивида и социума.

Нужно отметить, что предшествующие цивилизации, в особенности древнегреческая и древнеперсидская, сыграли огромную роль в сложении и развитии мусульманской культуры. Тем не менее это вовсе не значит, что философы, богословы, писатели и поэты были лишь истолкователями античной мысли. Думать так неверно хотя бы потому, что исламское мышление прежде всего формировалось как сознание родового (умма) общества. Характер представлений, которое оно использует, во многом похож на мифологическое сознание, поэтому не дает оснований для рефлексии и исследования свойств самого мышления, которое было свойственно для европейской философии эпохи Нового времени и гуманизма. В средневековом мусульманском обществе религиозные догмы и образы были включены в сам контекст его жизни, и само отношение к ним таково, что исключает всякое критическое осмысление их содержания. Правда, были такие мыслители, как Ибн Раванди, ал-Ма'арри, Абу Бакр Закарийа Рази, представители «Братьев чистоты» («Ихвон ас-сафа»), пытавшиеся переосмыслить эти догмы, но они скорее были исключением, чем закономерностью.

По мнению большинства исследователей философии эпохи мусульманского средневековья, причина вышеуказанного кроется в

¹ Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). – С.4-5.

характере родового общества, в степени его социально-деятельного развития. Религиозные представления не предполагают индивидуального осмысления, они оказываются средством организации родового сознания, определяют содержание и мир переживаний родового общества, при посредстве которых оно как целое и составляющие его индивиды соотносят себя с социальной и природной средой.

Человек такого общества живет в той реальности, которая представлена верой, он не отделяет ни себя, ни природу от религиозного мира. Попытка критического анализа религиозных представлений означала бы особую социальную позицию, «выбивающую» критического индивида из сообщества (уммы), поскольку критическое отношение к религии означало бы для нее кардинальное изменение жизненной позиции, а не являлось проблемой чисто теоретической.

Таким образом, в средневековом мышлении Ближнего и Среднего Востока благодаря религиозной вере (за исключением вышеуказанных мыслителей, перипатетиков, му'тазилитов и исмаилитов) исчезают какое-либо обоснование и оправдание опытного познания предметного мира ради успеха практического действия. Здесь процесс познания предстает как постижение Бога и его креативной способности. Такое познание должно быть отрешенным от предметно-практических нужд, оно направлялось на преобразование души, т.е. имело исключительно религиозно-этическую ценность. Не удивительно, что оно дается не только усилиями ума, поскольку сами по себе они недостаточны для достижения цели. Это высшее познание требует такого образа жизни, которым мыслитель приближается к Богу, и на этом пути он получает поддержку высшего существа. Правильный жизненный путь человека обращает к истине и его мышление. Такая установка выражена в сочинениях практически всех религиозных мыслителей, трудами которых формируется эпоха средневекового мышления.

Исходя из такого мышления, в трудах этих мыслителей, в том числе и Матуриди, Бог по сравнению с природой рассматривался как сверхбытие или высшая реальность. Поэтому основное внимание должно было сосредоточиваться прежде всего на познании Творца.

По мнению средневековых схоластов Ближнего и Среднего Востока, подобную реальность познать обычным путем невозможно, здесь нужно нечто нетрадиционное. Основным инструментом, как мы уже отметили выше, выступает вера как особая способность души человека. Главным вопросом в теории познания в учении Матуриди и во всех последующих учениях мусульманского мировоззрения стал вопрос о том, каким образом разум (душа) может постигнуть истинное бытие. При этом Матуриди выдвигает идею о тождестве веры и знания, при котором господствующее положение оставалось за божественным откровением, а разуму отводилась подчиненная роль.

Матуриди пишет: «Вера не есть абстрактное знание сердца. Знание есть антипод невежества. А антиподом веры является неверие. Если бы знание было верой, а отсутствие знания неверием, то соответственно каждый невежда был бы неверующим, а каждый ученый верующим, но это не так».¹

Рассматривая основные источники знания человека и пути познания, Матуриди опирается не только на религиозные источники, но и на достижения человеческого разума. В своих произведениях - «Китаб ат-тавхид», «Та'вилат ахл ас-сунна», «Китаб ал-макалат», «Китаб ал-джадал» и др., Матуриди пишет о трех формах познания - чувственном познании (а'йан), предании (самъ, ахбар), разуме (акл, назар).

В «Китаб ат-тавхид», анализируя в целом эпистемологические вопросы и, в частности, эти три формы познания, или «три метода, которые помогают человеку отделить истинное от ложного», разъясняет, почему люди следуют многочисленным ложным и еретическим учениям и на какие пути познания

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.176.

следует стать, чтобы наконец все могли разделить правильные взгляды. Альтернатива, которую он предлагает в этой связи, звучит как нечто само собой разумеющееся и свидетельствует об оптимистической принципиальной позиции относительно возможностей познания.

По мнению мыслителя, причиной всех заблуждений людей является широко распространенное слепое доверие авторитетам [таклид), т.е. фатальная склонность многих присоединится к какому-нибудь духовному и религиозному вождю, не понимая основ его взглядов. Следствием этого стало то, что каждая секта и каждое направление до сих пор находят своих сторонников. Эти адепты упорствуют в однажды принятом ложном учении и при этом еще считают себя единственными обладателями истины.¹

Согласно Матуриди, те, кто сможет освободиться от таклид, возможно, смогут узнать критерии, при помощи которых они найдут правильный путь. Он осознает, что среди многих проповедников, выдающих себя за носителей религиозной истины, человек должен выделить того, кто не только утверждает, но и доказывает свое учение убедительными аргументами. Мыслитель считает, что для выполнения этой достаточно сложной задачи человеку предоставлены необходимые средства. Ведь у него есть три метода, которые помогают ему отделить истинное от ложного: органы чувств (а'йан), общие у человека со всеми живыми существами; умозрительное заключение (назар) с присущим человеку разумом, и предания (сам' / ахбар), если они могут считаться достоверными.² Они постоянно помогают человеку в решении повседневных проблем, а следовательно, могут послужить ему и в других вопросах, при этом значение чувственного восприятия отступит на задний план, а основной груз доказательства будет приходиться на умозрительные заключения и предания.³

В своем учении Матуриди частично опирается на му'тазилитские

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.177.

² Там же.

³ Там же. – С.185.

модели. Он придает большое значение рациональному умозрительному заключению. Так, разуму приписывается способность доказывать существование Бога на основании творения и распознавать, какие действия хорошие, а какие – плохие.¹ Это решительно отличает эпистемологию Матуриди от представлений Аш'ари, который не признавал за человеческим мышлением подобной автономии и принципиально ставил разум в зависимость от предписаний преданий.

Итак, теория познания Матуриди, как мы видим, обнаруживает определенные архаичные черты. Он исходит исключительно из трех путей познания (органы чувств/предания/разум) и ни слова не говорит о том, что позднее знание стало делиться на «необходимое» и «приобретенное», что уже давно было в ходу у му'тазилитов поколения Матуриди (пример - ал-Джуббаи). Кроме того, Матуриди не упоминает об определениях знания (илм) и заключения (истидлал), принадлежавших мутазилиту Ка'би и вызвавших всеобщий интерес в каламе.

По поводу первой формы познания Матуриди в «Китаб ат-тавхид» пишет, что «основой познания считается чувственное познание» и что по природе «даже животные обладают такой формой постижения».²

Мыслитель, естественно, не думал так как представители европейского сенсуализма Нового времени, а они утверждали, что «в мышлении нет ничего такого, чего ранее не было в ощущении».³ Однако он считал, что пять внешних чувств раскрывают познавательные возможности человеческого ума. Другими словами онтологическое учение Матуриди не исключает возможность чувственного восприятия вещей и предметов. В его воззрениях пять внешних чувств человека непосредственно соединяют познающего субъекта с познаваемой реальностью, хотя природная реальность мыслится

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.205.

² Там же. – С.185.

³ Там же.

как сотворенная Богом и представляющая собой воплощение идеального божественного проекта-плана.

Восприятие чувством этой реальности, по Матуриди, не требует введения какой-то особой умопостигаемой действительности, с которой должен взаимодействовать субъект познания. Все обстоит проще, а именно: сущность исследуемой действительности постигается через ее проявления, так что всегда остается возможность ее познания посредством правильного применения ума.

Заметим, что «чувственное познание», согласно Матуриди, базируется исключительно на тех предпосылках, которые можно воспринимать органами чувств. Для конкретного случая это означает, что здесь само собой подразумевается наличие рациональных размышлений. Но предпосылки, из которых они вытекают, являются чувственными, так как речь идет о телесных субстанциях (а'йан) и о том, что они конечны, зависимы и отмечены внутренними противоречиями. Всему этому, считает Матуриди, человека учит восприятие, так что фундамент всей аргументации он может классифицировать как чувственно воспринимаемый (махсус).

В «Китаб ат-тавхид» он пишет, что с помощью органов чувств человек ощущает, что все чувственные тела (а'йан) объединяют в себе противоположные натуры и подчинены принуждению извне. Что показывает, что они не могут быть автономными, а подчиняются Создателю, и что отдельные части этого мира (т.е. тела) конечны (в отношении пространства и времени), из чего следует, целое тоже не может быть бесконечным.¹

Мыслитель не оспаривает способность человеческого ума получать идеи в опыте посредством ощущений. Он считает, что идеи, приносимые чувственным восприятием, слишком зыбкое основание для познания. Таким образом, у Матуриди возникает некий скепсис, он сомневается в том, что чувственные образы вещей, возникающие в человеческом сознании,

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.187.

действительно дают истинное знание о мире. Поэтому он предлагает искать твердые и непреложные основания знания не в ощущении, не в восприятии, а в разуме. Возникает вопрос, является ли такой подход принципиально новым, неизвестным философии предшествующего периода? Ответ в общем случае должен быть отрицательным.

Здесь уже у мыслителя исчезает столь важное для религиозной антропологии разграничение разума и рассудка. Обе названные способности соединяются в представлении о человеческом размышлении, обращение к которому позволяет раскрыть процесс использования умственных способностей. При этом он не ставит вопроса о происхождении и природе самих способностей ума, они существуют как безусловные предпосылки познавательного процесса.

Доказательство на основе разума у Матуриди опирается (наряду с другими), по крайней мере, на одну посылку, постижимую только рационально. В его аргументах это обычно предполагаемое им существование акциденций, таких как, движение, покой, соединение и т.д., познанием которых человек обязан абстракции. Здесь существует правило: если тело движется, то человек воспринимает его глазами. Но то, что это движение происходит посредством акциденции под названием «движение» может установить только разум. Он определяет также, какими свойствами обладает эта акциденция, и почему из нее можно сделать заключение об ограниченности во времени данного тела и целого мира вообще.¹

По учению Матуриди, человеческий разум может обнаружить, что телесные субстанции (а'йан) могут существовать только благодаря акциденциям (араз), как, например, движение и покой, которые им сообщаются. Эти акциденции в свою очередь являются временными и могут быть связаны с телом в бесконечном повторении, но они не могли быть связаны с ним извечно. Следовательно, исключается также, что тело

¹ См.: ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.187.

существовало всегда. По его мнению, все сущее в мире должно иметь причину, и причинно-следственная цепочка не может быть без начала».¹ И это начало есть Всемогущий Творец.

Как уже отмечалось, по мнению Матуриди, высказанному не в первый раз в истории персидско-таджикской мысли, человек постигает замысел божий опосредованно, т.е. через осознание совершенства природного мира, созданного Богом. На этом пути человек, исследующий природу, с необходимостью приходит к мысли о том, что она имеет свои причины и своего Создателя, так как во всех делах творения так ясно видны признаки необычайной мудрости и силы, что всякое разумное существо осознает, что не может не открыть Бога.

Итак, Матуриди определил фундаментальные основания объективности знания. Есть Бог, сотворивший телесную и интеллектуальную субстанции мира, есть человек - также результат творения, соединяющий в себе названные начала, и есть познание мира человеком. Постижение природы оказывается постижением замысла Творца и результатом Его творения. Разум индивида – основной инструмент этого познания, сам же разум опирается на простые и очевидные идеи.

Итак, в контексте гносеологических представлений Матуриди бытие умопостигаемо, т.е. сущностные представления о мире, или иначе - знание сущности, даются усмотрением умопостигаемых начал сотворенного. Поскольку же умопостигаемая реальность воплощена в телесном мире, то онтологическая проблема концентрируется на вопросе о том, как соединено общее и отдельное, общее и индивидуальное.

Другими словами, гносеологическая проблематика у Матуриди идет здесь вслед за онтологической в том смысле, что, по его мнению, познание есть лишь воспроизведение того, что есть в мире. Решение вопроса о природе мыслительных способностей возводится именно к ней. Человеческое

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид.– С.188.

познание должно воспроизвести в мысли начала бытия и способ их соединения с телесным миром. Поэтому гносеология указывает на самую принципиальную возможность приобщения человеческого разума к миру бытия, к постижению общего и его причин.

По Матуриди, постижение бытия все так же остается познанием умопостигаемой природы тварного мира. Особенность же его учения определяется тем, что умопостигаемые начала полагаются воплощенными в предметном мире, в котором живет человек как обладающий телесной природой и через соприкосновение с которым он способен к постижению бытийных начал мира. Соответствие умственных представлений предметной реальности оказывается здесь наиболее существенной составляющей гносеологической проблематики.

Даже при анализе проблем веры Матуриди опираясь на умопостигаемость природы веры, особенно подчеркивал значение разума. В самом начале «Китаб ат-тавхид», критикуя подражание в вере, он пишет следующее: «Есть две основы для познания религии: первая – это повествования, вторая – это разум,¹ тем самым признавая разум одной из основ веры. Отстаивая правомерность доводов разума в вере, он пишет: «Мнение о том, что нельзя использовать разум в вопросах веры, ни что иное, как смута от сатаны, так как сатана пытается заставить человека оказаться от плодов разума».²

При тщательном изучении самого ценного труда Матуриди «Китаб ат-тавхид» становится ясно, что в этом трактате большое внимание наряду с повествованием уделяется разуму и при исследовании соотносимых с ними проблем используется логический метод. Вместе с тем Матуриди при толковании иносказательных аятов (муташаббиха), оставаясь консерватором, как и Абу Ханифа, избегает аллегорического толкования (та'вил) и применяет

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.3-4.

² Там же. – С.133.

метод «тафвиз ма'на». Например, при толковании аята «Милостивый на Трон» (20:5) Матуриди разобрал и опровергнув толкования, которые ведут к уподоблению Бога творениям (ташбих), а также, резюмировав толкования этого аята методом «та'виль», пишет следующее: «В данном вопросе, на наш взгляд, самым основным положением является то, что Бог, описывая себя [в Коране] «нет ничего подобного Ему» (42:11), пречист от уподобления творениям. Выше мы тоже показали, что Бог в своих действиях и атрибутах (сифот) совершенно не подобен творениям. В таком случае необходимо истолковывать «истава» Бога на трон так, как это дано в Коране и приемлемо разумом. Мы не можем выбрать какое-либо толкование данного аята, так как если мы остановимся на определенном аллегорическом толковании (та'виль), то возникает опасение, что, возможно, Бог хотел донести до нас другой смысл, который человеческий разум еще не в состоянии постичь. Мы верим только в смысл, который Бог вложил в этот аят. В отношении «ру'йатуллах» (видения Бога) и других подобных атрибутов Бога, дошедших до нас из Корана и Сунны, метод един: мы отвергаем уподобления, верим в тот смысл, который Бог вложил в эти аяты, и не делаем никаких толкований».¹

Заметим, что генезис и эволюция арабских наук с самого начала были сопряжены с переводом научного наследия других народов на арабский язык. Одной из таких наук стала логика. Она удовлетворяла настоятельную потребность в рационалистической методике, организующей научную мысль, и применялась в самых разнообразных областях арабской культуры. Для большинства арабо-мусульманских мыслителей, трудившихся в различных отраслях знания, логика стала методом мышления: она использовалась языковедами, философами, схоластическими теологами и даже исламскими законооведами-факихами. Некоторые из них применяли ее скрытно, используя

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.74.

иные названия, поскольку опасались полемики с противниками греческой логики из числа мусульман.¹

Внедрение логики в арабо-мусульманскую мысль вызвало острую дискуссии между различными философско-религиозными школами, поскольку отношение к ней было весьма неоднозначным, тем не менее это не помешало тому, что логика как наука стала развиваться очень активно и стала использоваться в исламских исследованиях. Изучение и применение логики сыграли большую роль в эволюции методологии научных исследований у мусульман – как среди сторонников этой науки, так и среди тех, кто ее отвергал. Критикам логики пришлось вооружиться рационалистической научной методологией, чтобы обосновать неприятие греческой логики. В итоге логика стимулировала научные исследования и прогресс научной методологии у мусульман.

Её влияние явственно прослеживается и в трудах Матуриди, особенно в «Китаб ат-тавхид», где он полемизирует со своими оппонентами. Логика сыграла очень важную роль в формировании и становлении основ его каламистской системы и юриспруденции. Матуриди прекрасно понимал, что греческая логика строилась на силлогистике, являющейся «душой» античной цивилизации, но она была весьма далека от опытно-чувственного метода, лежащего в основе исламской методологии. Однако он вооружился этой наукой, объединил силлогистику с эмпиризмом. Мыслитель использовал логику при изучении способов построения доказательств и умозаключений, при выдвижении исходных посылок доказательства и способов их составления, а также условий и способов изыскания правильных терминов.

Таким образом, Матуриди, соединив логику с наукой калам и наукой об основах фикха, использовал ее как необходимый пролог к любой другой науке, как обязательный инструмент достижения истинного знания.

¹ См.: Латфаллах З. Развитие логических идей в арабо-мусульманской философии и теологии: Автореф. дисс. к.ф.н.– М., 2009. – С.3.

Придавая большое значение занятиям логикой, мыслитель акцентирует свое внимание на двух составляющих в логике Аристотеля – на топике и диалектике, т.е. на искусстве суждения и искусстве нахождения. Очевидно, что Матуриди не был сторонником Аристотеля, кроме того, он выступал против философской системы восточных аристотеликов и других школ, однако, исследуя онтологический статус общих определений мысли, он пришел к выводу, что во время диспутов он не должен был выглядеть как софисты, которых не любил его учитель - Абу Ханифа. Усвоив именно с помощью логики науку рассуждений, он изучил основы умозаключения для достижения неискаженной и действительной истины.

Таким образом, вопрос о разумном познании в учении Матуриди - это вопрос о том, каким образом разум может постигать истинное бытие, которому он принадлежит, хотя принадлежит не полностью, ибо он обращен одновременно в мир телесный. Вопрос о постижении истины адресован как к Богу, так и предметам и явлениям, которые созданные Богом. Поэтому процесс познания у Матуриди, т.е. процесс обращения разума человека к Абсолюту, имеет сугубо этическое значение. Познание предстает как самопознание разума, как его возвращение к высшему началу (Богу), как напоминание о его высоком происхождении. Как мы уже отметили выше, Матуриди воспроизводит здесь то отношение разума и умопостигаемого бытия, с помощью которого человек познает их Создателя.

Дальнейшее собственно гносеологическое исследование Матуриди обращено к способности разума обращаться к высшему началу – Богу, а также к низшему телесному миру. Из этого следует, что разум обладает двумя видами познания. Одно из них обращено к Единому, другое – к телесному предметному миру.

Другими словами, каждое познавательное действие, обращенное «вверх» или «вниз», обладает своими особенностями, но в то же время они соотнесены друг с другом через свойства разума. Важнейшая способность

разума заключается в постижении им Первосущего, являющегося началом всякого бытия. Возможность такого познания predetermined тем, что сам разум есть акт Бога. Познание, обращенное к Единому, не может быть дискурсивным мышлением, оно являет себя как созерцание (видение) вечного начала.

Сущность разума, согласно Матуриди, состоит именно в его обращенности к Богу, к созерцанию (лицезрению) Создателя, поскольку это созерцание и есть ум. Фундаментальным основанием такого чистого созерцающего умственного познания является внутреннее тождество познаваемого и познающего. Ум есть познающее мышление и познаваемый объект в одно и то же время. У него нет необходимости выходить за собственные границы, так как природа бытия явлена в нем самом и в нем самом и заключена.

Отдельным и важным в воззрениях Матуриди является учение о познании предметного мира, т.е. о познании вещей, с которыми сталкивается человек в своем телесном существовании. Это познание, как утверждает мыслитель, осуществляется дискурсивным разумом, который в своем проявлении отличается от созерцающей способности ума. Главное отличие здесь в том, что дискурсивное мышление по природе своей направлено на внешние вещи, в то время как ум (разум) направлен на самого себя. Деятельность же дискурсивного мышления в своих основных чертах представлена познавательными процессами, связывающими человека и внешний мир. Извне с помощью пяти внешних чувств человек получает впечатления, тотчас передающиеся рассудку, который может различным образом пользоваться ими. Рассудок может пассивно сохранять впечатления как некоторую идею, имеющуюся в дискурсивном мышлении. В частности, суждение «Бог милосерден» предполагает, что рассудок имеет в самом себе идею или норму добра. Эта идея воспринимается рассудком от ума (разума).

Согласно учению Матуриди, разум получает основные идеи от Создателя (высшего начала). Отсюда и представление о принципиальной границе, разделяющей дискурсивное и умственное познание. Следствием этих рассуждений является утверждение, что дискурсивное мышление не ведет к познанию высших начал, но может только подготовить разум к высшему познанию. Промежуточное положение разума, который устремлен как к высшему, т.е. к Богу (области чистого ума), так и к низшему, т.е. к телесному миру, воздействующему на разум посредством ощущения, означает, что для человека возможно двойное познание: возвышаясь до Бога, он познает и осознает Высшее начало, мысля себя в свете Его, сознает себя уже не как обыкновенного индивида, а как иное, высшее существо. Человек, в таком случае, как бы восхищается лицезрением Бога и воспарят в высшую сверхчувственную область.

В своей гносеологической теории Матуриди утверждал, что Бога можно постигнуть только разумом, без указаний откровения.¹ Под этим он имел в виду, что принципиально каждый человек может узнать естественным путем, что существует только один Бог. По его мнению, единобожие было даровано сразу всем людям, способным к умозрительным заключениям. Дарованную Богом точку зрения исказили (накада) «дахриты», а также дуалисты, иудеи, христиане и натурфилософы.² Даже исламские школы, такие, как му'тазила, сторонники Наджара, или антропоморфисты заблуждались по этому вопросу.

Матуриди считал необходимым выступить против указанных школ, особенно против му'тазилитов, которые во весь голос отрицали реальность лицезрения Бога. Здесь Матуриди вновь полемизировал с Ка'би, аргументацию которого он подробно опровергает в «Китаб ат-тавхид». Он снова разъясняет собственное учение, которое основывается на несомненном признании необходимости и правильности. По его мнению, сам Бог открыл

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.186.

² Там же. – С.187.

перед нами такую перспективу, об этом не однократно говорится во многих местах в Коране. И разум «наставляет» нас, что ожидание видения Бога ни в коем случае не иррационально, а вполне обоснованно.

По мнению Матуриди, такой вывод следует из двух соображений. Первое гласит: Бог дал нам обещание наградить нас прекрасной наградой за наилучшее наше деяние (ахсана мимма' амилу фи д-дунйа), а именно - за истинную веру, Но самой высокой наградой не может быть ни что иное как спасительная теофания.¹ Второй аргумент подкрепляет и дополняет первый: все едины во мнении, что узнают ('алима) Бога на том свете. Самой же надежной формой знания являются ощущения органов чувств и, прежде всего, достоверность, которую дает только личное созерцание.

Матуриди подразделяет доказательства на аргументы, предоставленные преданиями, и на доводы разума.

Согласно Матуриди, лицемерие и постижение - не одно и то же. Созерцать можно по разному. Под постижением понимается определение границ вещи (ал-вукуф 'ала худуд аш-шай').² Поэтому приравнивать одно к другому - заблуждение, чреватое тяжкими последствиями, что каждый из нас может заключить из собственного опыта. Как часто мы воспринимаем глазами вещи, не понимая, о чем конкретно при этом идет речь. Во всех этих случаях мы видели объекты, но не охватывали их полностью, потому что они были или слишком малы, или сильно удалены, или плохо освещены.

Но еще строже, чем к этому ложному суждению, Матуриди относится к первому аргументу. Из данного аргумента ясно, что му'тазилиты дают абсолютное определение созерцанию, независимо от того, идет ли речь об этом свете или о том. Тем самым он вольно или невольно разоблачает себя как антропоморфиста (мушаббих).³ Масштабы творений он перенес на Творца. А это всегда было ошибочным и, следовательно, не может быть

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.187.

² См.: Там же. – С.80.

³ Там же.

правильным и в отношении руйят. Таким образом, Матуриди говорит о лицезрении Бога в форме квинтэссенции. Он стремился интерпретировать стихи Корана, не ограничиваясь только их цитированием, т.е. снова аргументировал при помощи разума.

Точно так же он поступает и при решении вопроса, сидит ли Бог на троне, и находится ли Он вообще в каком-либо определенном месте. Именно по этому пункту среди мусульман при жизни Матуриди наблюдались сильные разногласия. Одни считали, что трон (арш) - это действительно одно из кресел, которое несут ангелы; Бог опускался на него, из чего вытекает, что его (трон) следует локализовать в определенном месте. Вторая группа настаивала на том, что Бог, Всемогущий и Вездесущий, находится одновременно во всех местах. Для других и это - слишком конкретно; они утверждали, что если Бог и находится сразу во всех местах, то лишь в том смысле, что Он все вмещает и все знает! Были и такие которые приводили такой аргумент: во время молитвы человек поднимает руки вверх, что может означать, что Бог находится в небе, над людьми.

Матуриди, опровергая эти идеи, пишет, что знание Бога- это атрибут его сущности, а сущность Бога никак не может быть связана с каким-либо положением в пространстве. Тем не менее он не отрицал познаваемости Бога. То, что творение содержит указания на своего Творца, он знал из не подлежащего сомнению источника. Это было написано в Коране, причем во многих местах, например в суре 16: "Он выращивает ею (водой) для вас посевы, маслины, пальмы, лозу и все плоды; поистине в этом - знамение для людей размышляющих! И подчинил Он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его повелению; поистине в этом - знамение для людей разных! И то, что рассеял Он для вас по земле разных цветом; поистине в этом - знамение для людей вспоминающих!» Матуриди недвусмысленно констатировал существование двух путей познания Бога: пророки и рациональное рассмотрение сотворения. Кроме того, уже в рамках своей

эпистемологии он упоминал, что разум наделен способностью различать добро и зло, а также способен доказать существование Творца. Но эта оптимистическая позиция объясняется отнюдь не как уступка му'тазилитам. Скорее всего, ее корни - в традиции, которую Матуриди встретил в своей собственной школе. Ханафиты и раньше занимали в этом вопросе рационалистическую позицию и утверждали, что следует познавать Бога естественными путями.

Познание с помощью предания (ахбар) Матуриди описывает следующим образом: первый аргумент, касающийся познания на основе предания, однозначно относится к Корану. Матуриди ясно дает знать, что Бог сам рассказал нам о своей созидательной деятельности (11,8:). И если он даже не цитирует после этого стихов из Корана, то некоторые рассуждения в определенных пассажах так явно напоминают по своему звучанию Священное Писание, что не может быть никакого сомнения в преднамеренной ассоциации. Второе же высказывание Матуриди о предании обобщенно апеллирует к опыту людей, т.е. к знанию, которое издавна передается среди людей из поколения в поколение. Там говорится, что каждый знает на своем примере и на примере других, что люди существуют не вечно, а рождаются, чтобы затем пройти еще много шагов созревания. Это показывает нам в первую очередь, что под словом «предание» Матуриди понимает не только Коран и хадисы, но и светские традиции, если они достаточно подтверждены и достоверны.¹ Но это еще вовсе не делает его аргумент «мирским» или чуждым каламу. Аш'ари в своем сочинении «ал-Лума'» говорит о том, что человек проходит различные стадии развития. Он называет эти стадии нутфа (сперма), 'алака (эмбрион) и мудга (зародыш), потому что они подчеркивают несамостоятельность человека и, кроме того, доказаны коранически. Вся аргументация Аш'ари гораздо более подробная. Кроме того, она преследует другую цель, так как Аш'ари стремится доказать

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.205.

существование Бога, в то время как Матуриди говорит о сотворенности мира. Однако основная мысль у обоих сходная, ибо каждый из них объясняет, что человек постоянно изменяется без своего собственного участия, и делают из этого заключение, что он не автономен, а зависим от Творца.

По мнению Матуриди, предание говорит нам то же самое, что Бог говорит в Коране: о том, что Он создал мир ограниченным во времени, что все люди всегда знали, что они в определенный момент времени появились и затем медленно развивались, что должно также быть справедливым для целого.

Таким образом, обращение к теории познания Матуриди позволяет сделать некоторые выводы о принципах построения гносеологии, возникающей в контексте его онтологии. Прежде всего, следует отметить его тезис о внутреннем единстве познаваемого и познающего. Здесь нет противопоставления субъекта и объекта познания, ставшего одним из фундаментальных положений гносеологии каламистов Мавераннахра. Субъект и объект суть одно и то же, т.е. познаваемый и познающий тождественны. Последнее означает, что постигаемое умом (мышлением) человека и бытие (мир истины) внутренне едины. Не столь важно здесь представление о первичных основаниях связи мышления и бытия; бытие ли содержится в мышлении, мышление ли содержится в бытии, но важен следующий результат: бытие (истина) дано мышлению непосредственно в особом акте умозрения. Такое решение вопроса соответствует мусульманскому монотеизму. В силу этого оно становится основанием для дальнейших поисков того, что можно назвать религиозным рационализмом, включающем в себя элементы религиозного (мистицизма), т.е. своеобразного откровения ума, достигаемого в процессе отрешения от чувственного материала и погружения в познание истины. В последнем случае истина дана уму непосредственно в акте лицезрения (ру'йят), созерцания, в акте внутреннего погружения. Понятно, что такое представление о познании

неотделимо от признания объективного существования умопостигаемого мира, единого с мышлением человека.

В контексте рассмотренных представлений складывается концепция познания внешнего мира, точнее, мира телесных вещей, с которыми взаимодействует человек. Этот мир, действительно, остается внешним и чуждым по отношению к высшим способностям души. Поэтому названное познание всегда остается относительным и субъективным, это познание одной вещи другой вещью, и знание других предметов оказывается знанием релятивным, оно теряет статус объективности и является знанием предмета, каким он явился другому предмету. В данном случае таким, каким он явился человеческому телу и его чувственному восприятию. Чувственное знание в принципе не может помочь проникнуть в природу вещи, ибо бытие не может быть познано посредством ощущения. Поэтому ограничение познания чувственным восприятием погружает теорию познания в чистый релятивизм, как это было в гносеологии софистов. Определенная степень объективности достигается благодаря участию разума в познании внешнего мира, которое реализуется через рассудочные способности души, т.е. через дискурсивное мышление. Однако участие рассудка в познании вещей только подчеркивает принципиальное различие между телесным и умопостигаемым миром и невыводимость бытия из фактов чувственного взаимодействия субъекта познания и телесного мира. Те идеи, которые рассудок соединяет с чувственными образами, «передают» сущность вещей, и явлены они из другого мира и другим путем, нежели чувственное восприятие. Эти идеи приходят из разума, они есть результат активности способностей разума, обращенных к первым началам бытия. Названные идеи выражают сущности вещей, но постижение названных сущностей не является чувственным, оно есть одно из проявлений умопостижения мира. Если все-таки познание внешнего мира происходит вне названных идей ума, то оно оказывается познанием небытия, т.е. познанием, основанным на чувствах и мнении,

знания истины оно не дает. Добавим к этому, что такое познание может быть следствием деятельной активности и, стало быть, результатом деятельного рассудка, т.е. рассудка, обращенного к практическим задачам. В последнем случае знание истины не является обязательным, поскольку достигнуть практического успеха можно и в том случае, если мы остаемся в границах относительного знания, даваемого ощущением и выраженным мнением. Знание, отнесенное к чувственному миру (знание телесно-чувственного мира), есть знание практическое. Другое дело, знание теоретическое, которое устремляет человека к высшим началам, к истине, к постижению бытия. Это знание в принципе не может заключать в себе материально - деятельностный интерес. Оно является знанием, необходимым сущности человеку, поскольку через это знание он постигает самого себя, свою причастность бытию и тем самым постигает вечные и необходимые ему возвышающие его истины, в отличие от людей, погруженных в телесный мир небытия и неистинного знания. Само существование последних неистинно, т.е. непрочно высшим началам и совершается не по меркам бытия.

Все рассмотренные нами представления и идеи Матуриди обнаруживают главную проблему, с которой сталкиваются гносеологические концепции религиозной философии. Всем им свойственно утверждение, что бытие есть объективированный мир мысленных конструкций, построенных для решения мировоззренческой задачи, и, соответственно, только умопостижение может быть средством проникновения в эту мыслимую реальность. Здесь не может быть освоения объекта как чего-то лежащего вовне, как объекта, противостоящего субъекту. Такое противостояние остается мнимым, здесь имеет место не столько приобщение к некой внешней реальности, сколько ее конструирование.

Философскому же познанию присуще конструирование картины бытия, в которой человек занимает свое определенное место и которая выражает его

сущность. Знание последней имеет фундаментальное значение, поскольку человек (благодаря этому знанию) может тогда поступать согласно своей сути.

Таким образом, развитие теоретико-познавательных представлений в средневековой персидско-таджикской философии можно представить как изоморфное отражение борьбы мировоззренческих установок, которая совершалась в обществе и находила свое выражение в теоретических спорах дуалистов, исмаилитов, дахритов, восточных перипатетиков (аристотеликов) и теологов (каламистов), а внутри последних еще и между мутазилистами, ашаритами и матуридистами. Противопоставление мира телесного и мира бытия и обусловило возникновение того проблемного поля, на котором и происходила упомянутая выше борьба. Всякое стремление ослабить давление теологической догмы находило выражение в подчеркивании тех свойств мышления, на которые можно было бы опереться в противостоянии ортодоксии. Одним из таких способ противостояния стало акцентирование роли рассудка и рассудочного мышления в познании истины. Устремленность рассудка к телесному миру могла быть оправдана тем, что этот мир тоже воспринимался как результат креации и постижения того мира, как низшая ступень постижения Бога. Поскольку в рамках религиозного умознания чувственное познание не подлежало уравнению со знанием умопостигаемым, то можно было, например, настаивать на собственных способностях души и человеческого разума, в том числе на пригодности дискурсивного разума к постижению истины. Такое направление в известной степени присуще средневековым диалектикам (спорщикам), в том числе и Матуриди, который отразил один из подходов к построению религиозной догматики, удовлетворяющей монотеистическому религиозному мироощущению.

Другое направление в решении названных задач, вступающее, разумеется, в противоречие с первым, сформировалось в эпоху средневековья. Это были учения восточных перипатетиков, дахритов,

исмаилитов, в которых мир умопостигаемый и мир телесно-чувственный рассматривались как единое целое. Они соединялись в актах своего существования. Форма у перипатетиков есть нечто умопостигаемое, то, что существует в отдельности от предметов телесного мира. Форма у них всегда соединена с материей, так что познание истины, осуществляемое как познание формы, не может миновать стадии чувственного восприятия, этой первой данности формы познающему уму, познающей душе, познающему человеку. Перипатетическое направление мысли стремилось к выстраиванию онтологии, в которой представление о телесно-чувственном мире как воплощении мыслимых сущностей было доминирующей темой. В соответствии с названным представлением о бытии, выстраивается гносеологическая концепция, в которой подчеркивается роль рассудочных определений, исследуется их объективный статус, активно обсуждается рассудочная деятельность ума как один из способов постижения истины. Погруженность человека в телесный мир как в онтологическом, так и в теоретико-познавательном контексте приобретает здесь другую окраску и гораздо большее концептуальное значение, нежели в каламе.

§ 2.3. Учение Матуриди о человеке

Концепции о происхождении и сущности человека в контексте онтологии ясно свидетельствуют о том, что первые представления о человеке возникали задолго до формирования самой философии. На начальных этапах истории людям были присущи мифологические и религиозные формы самосознания. О природе, предназначении и смысле человека и его бытия говорилось в преданиях, сказаниях, мифах. Кристаллизация философского понимания человека происходит как раз на базе заложенных в них представлений, идей, образов и понятий и в диалоге между формирующейся

философией и мифологией. Именно таким образом и возникали первые учения о человеке в государствах Древнего Востока.¹

Позже «проблема человека ставилась и обсуждалась практически всеми идейными направлениями. Чтобы представить в достаточной полноте своеобразие воззрений о человеке, присущих арабскому средневековью, необходимо иметь в виду по крайней мере три наиболее существенных подхода, отличавших указанный период истории народов Ближнего и Среднего Востока. А именно: теологический, мистический и философский. Выразителем первого были мутакаллимы».²

Автор приведенных строк прав, так как именно философская и каламистская антропология уделили значительное внимание природе разума и его роли в жизни человека. В частности, в религиозно-каламистской философии человек рассматривался как разумное существо. Более того, разум в ней как постулировался необходимый инструмент связи Бога, бытия и человека, как инструмент постижения высших начал. При этом обращение к разуму в каламе принципиально отличается от «религиозного рационализма» мутазилитов и натурфилософского рационализма восточных перипатетиков, дахритов, дуалистов, исмаилитов и, конечно, вольнодумцев. Оно представляло собой некую религиозную концепцию человека в персидско-таджикской философии эпохи ал-Матуриди. Это отличие прослеживается в самой концепции человека как мыслящего существа. Так, в концепции калама в целом и в учении Матуриди в частности посредством разума человек обращается к Богу, ибо и сам человек есть творение Бога, и у Бога он получает поддержку своему существованию и своим начинаниям. Здесь тема постижения Бога не приглушена, а наоборот, очень активна. Даже постижение природного телесного предметного мира обращено к

¹ См.: Ивочук М.Т., Ойзерман Т.И., Щипанов И.Я. Краткий очерк истории философии. – М.: Мысль, 1967.

² Арабская философия (классический период). Общая характеристика. Обозначение// school – collection. Adu.ru/catalog/res/997ccd4- 889 p. – 63f4-3e16.

Первоначально, Его величие, великолепие и мудрости, так как человек может постичь Бога и войти во «врата Его мудрости» посредством познания великолепия этих явлений и вещей, овладевая которым обретает себя человек этой эпохи.

Заметим, что в культуре эпохи средневековья, особенно эпохи Матуриды концепция человека обращена к его духовным началам, к самовозвеличивающемуся человеку его ума, позволяющего человеку осознать, что он сотворен Богом, он нуждается в поддержке Бога в своем самоутверждении. Человек полагается на свои разум и способности, однако направлен этот разум на то, чтобы соединить человека с Богом. Он - инструмент, средство познания Бога, требующий прямой Его помощи и поддержки.

Анализ эволюции воззрений Матуриды показывает, что его творчество представляет собой процесс формирования особой разновидности антропологического способа мышления. Поставленные им вопросы о человеке определяют структуру и содержание его философской антропологии, где исходным пунктом является определение познавательных способностей человека, а целью – нравственное совершенствование индивида и общества в процессе воспитания и образования. В равной степени интересовали его также онтологические, гносеологические, этические аспекты проблемы человека, вопросы его происхождения, его места и роли в мироздании, его познавательных способностей, возможностей выбора между добром и злом.

Учение о сотворении из ничего для Матуриды является не только истиной о мироздании, но и антропологической истиной, истиной о человеке. По мнению мыслителя, человек как и весь мир, иноприроден Богу. Всевышний сотворил весь мир из ничего, а человека - из праха земного. Как уже отмечалось принадлежа к иной, тварной и небожественной природе, человек не должен обожествлять себя или окружающий мир, но призван

найти пути познания своего сверхприродного Создателя и вступить в общение с Ним.

Другими словами, будучи иным бытием в сравнении с Богом, человек может стремиться к Богу не по необходимости, а по своей свободе. Между тем над естеством твари поставлено сверхприродное задание общения с Богом. Это задание есть призыв, осуществить который можно только через самоопределение. Такое задание превышает силы тварного человеческого естества, но, тем не менее человек должен сам стремиться к Богу, поскольку Божественная благодать нисходит лишь в ответ на свободное стремление человека.

Матуриди, как сторонник креационизма, утвердившего происхождение всех форм жизни, в том числе и человека в результате творческого акта личного сверхприродного Абсолюта, утверждает, что Коран очень убедительно объясняет, как появились Вселенная и тварный мир. Коранический рассказ о сотворении основан на факте, что существует Всевышний, Всемогущий Бог, который создал все.

Исходя из такой постановки вопроса, с 221-й страницы «Китаб ат-тавхид» Матуриди начинает отвечать на вопросы, касающиеся человека, - о действиях людей, человеческих грехах, человеческой вере и т.д. По его мнению, «человека можно описать двояко: как наделенное разумом смертное живое существо (ал-хай ан-натик ал-маййит».¹ Но обычно человека обозначали при помощи другой формулировки, которую Матуриди употреблял чаще и в которой говорится, что человек состоит из разума (акл) и из натур (табае'). Иначе говоря человек представляет собой социально-биологический вид.

Согласно В.В.Чешеву для понимания процесса формирования человека как «социально-биологического вида» «важно проследить логику изменений, внесенных освоением деятельности в жизнь сообщества в целом и в

¹ ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.223.

существование его индивидов (особой). Прямым следствием освоения предметной деятельности стало формирование рассудочной способности индивидов, осуществляющих деятельность операции. Эта рассудочность органически присуща названной форме активности, поскольку деятельность по природе своей целесообразна. В этом одно из качественных отличий ее от поведения, поскольку целенаправленное поведение животных не есть действие, сообразуемое с целью, но выполняется по программе, выработанной эволюцией и «предписанной» каждой особи соответствующего вида. В деятельности же принципиально важно найти (или закрепить) ту предметную ситуацию, которая ведет к нужному результату, чтобы иметь возможность требуемую ситуацию воспроизводить искусственно, модифицировать ее и т.д. Целесообразность не предшествует становлению деятельности, она формируется вместе с ней как ее атрибутивное свойство, а это означает, что освоение деятельностной формы активности ведет к формированию мышления, которое можно было бы назвать рассудочным. Этот тип мышления начинает привлекать знаковые средства для обозначения предметов и переносить операции с предметов на знаковый материал, т.е. осуществлять тот процесс, который Л.С.Выгодский называл интерифизацией деятельности. Рассудочное мышление вольно или невольно формирует знаковую сферу, замещающую в определенном отношении предметный план активности. Только в этой новой знаковой плоскости становится возможным рациональное, т.е. целесообразное планирование операций, вместе с которым деятельность получает свое зрелое состояние».¹

Матуриди, проводя параллель между миром и человеком считает, что оба они состоят из натур, соединенных и структурированных благодаря божественной мудрости. Но человек отличается от других тварей своим

¹ Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). – С.260-261.

разумом и рассудочным мышлением, которые формируют знаковую сферу, замещающую в определенном отношении предметный план активности. Это указывают на ранг, которым обладает человек, и на то, как, согласно теории Матуриди, следует классифицировать его среди творений. Это очень мало говорит об обязанностях человека и о его фактическом отношении к Богу. Между тем в эпоху Матуриди верующего человека интересовало именно то, как действует человек, в чем состоит его вера и что ждет грешника.

Тщательно рассматривая эти вопросы, мыслитель подробно излагает свои идеи, не строя новые перспективы, а прежде всего объясняя и защищая позиции Абу Ханифы по этим проблемам. Первой из таких проблем, которую должен был решить Матуриди, были «действия людей». Как и другие представители ханафизма, он следовал одному определенному принципу, установленному Абу Ханифой: что правильная позиция в вопросе человеческих действий – это середина, т.е. между учением кадаритов и джабаритов.

По мнению Ульриха Рудольфа, это находило свое выражение в призыве избегать идей обеих групп и держаться подальше от их чрезмерности и недостаточности. Так, джабаритов ханафитская школа упрекала в том, что они полностью вывели действия из под влияния человека и приписали их одному лишь Богу, т.е. они считали, что все действия создал Бог. Отсюда они заключали, что Бог – это единственный деятель и должен отвечать за все, в то время как человек так же за все должен прощаться. Это означало, что Бог связывался с постыдными вещами, о Нем создавалось представление, совершенно сходное с человеческим.

Кадариты же отрицали участие Бога в действиях и все поступки относили на счет человека. Тем самым обожествлялось творение.

Критикуя эти течения, ханафиты считали, что правильное решение – посередине. Например, джабариты были правы в том, что и хорошие, и плохие деяния были сотворены, потому, что, по определению, кроме Бога,

все остальное сотворено. Но убедителен и довод кадаритов, который гласит, что человек сам должен осуществлять свои поступки, чтобы нести за них ответственность. Ханафиты стремились связать оба принципа. Так у них возникла синергитическая модель. Согласно ей, Бог желает (машйа), предопределяет (кадар), предустанавливает (кадар) и создает (халк) все без исключения действия, но осуществляет (фе'л) их ни кто иной как человек. При этом, если речь идет о добром деле, то он может рассчитывать на поддержку (тавфик) Бога, в обратном случае Бог человека покинет (хизлан).¹

Исходя из такой постановки вопроса, действия индивида делятся на «обязательные», «рекомендуемые», «безразличные», «нерекомендуемые» и «непозволительные». Эта классификация соотносится, с одной стороны, с «приказанием» и «запретом», а с другой – с загробным «воздаянием», будь то «награда» или «наказание». Приказание и запрет выражают волю Законодателя, т.е. самого Бога. В других случаях источником для определения приказаний и запретов служат предания о словах и делах пророка. Комбинация этих двух сторон – предписанности/запрещенности и воздаяния – и определяет, к какой категории будет отнесено то или иное действие. «Обязательными» являются поступки, которые предписаны Законодателем и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается; «непозволительны» поступки, - это те, которые запрещены законодателем и несовершение которых награждается, а совершение наказывается; «рекомендуемыми» являются предписанные действия, неисполнение которых не наказывается, но совершение которых вознаграждается; «нерекомендуемые» - те поступки, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается «безразличных» (мубах) поступков, то к ним относятся такие, совершение или несовершение которых никак не нарушает волю Законодателя.

¹ См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.27, 60, 61, 80, 160-163 и т.д.

По мнению ведущих российских исследователей М.Т.Степанянца и А.В.Смирнова,¹ такая классификация поступков возникла исторически, в ходе анализа основополагающих религиозно-правовых текстов – Корана и Сунны. Ее введение в значительной степени было вызвано потребностью истолковать характер запретов и рекомендаций, содержащихся в этих текстах. Зачастую было непросто установить, как понимать указание Законодателя или пророка о необходимости совершать то или иное действие или воздерживаться от него: как абсолютное, обращенное ко всем членам общины, или ограниченное определенными условиями. Во многом задача разграничения таких императивов была решена благодаря разделению категории «обязательных» поступков на две области. Одна именуется «обязательные как таковые», другая - «достаточно обязательные». К первым относятся действия, которые должен выполнять каждый член общины без исключения. Что касается второго вида обязательного действия, то для того чтобы оно считалось исполненным, достаточно, чтобы его выполнили только некоторые члены общины.

Что касается категории «рекомендуемых» и «нерекомендуемых» поступков, то основной проблемой для философской этики, вытекающей из описанного понимания этих категорий в фикхе и исламской культуре в целом, был тот факт, что несовершение хороших («рекомендуемых») действий вполне позволительно, поскольку за это не следует никаких санкций ни в земной, ни в загробной жизни, тогда как плохие («нерекомендуемые») действия, хотя воздерживаться от них и рекомендуется, тем не менее также не влекут за собой никаких санкций. И если описывать ситуацию с точки зрения представления о дихотомии добра и зла, то плохие действия не наказываются, хотя и расцениваются как плохие.

¹ См.: Степанянец М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – М., 1982.

При всей принципиальной гармонии, которая нашла выражение в данной классификации, осталась нерешенной одна важная проблема. Она была связана со способностью людей к действиям («истита'а»). Этот вопрос постоянно был в центре дискуссии в эпоху Матуриды. Способность к действию необходимо было в какой бы то ни было форме учесть в рассмотренной выше классификации. В самом описании «способности», в принципе, царило единство, однако многие авторы придерживались точки зрения, что она распространяется не на какое-то определенное действие, а должна заключать в себе возможность совершения двух противоположных действий. В противном случае поле деятельности человека, необходимое для осуществления его поступков, с самого начала было бы слишком ограниченным.

Оставалось неясным, когда человек получал от Бога способность действовать: то ли во время действия (ма'а ал-фе'л), то ли еще до него (кабл ал-фе'л). Ульрих Рудольф считает, что об этом Абу Ханифа не высказался определенно, а только сделал общее замечание, что человеку дана способность выполнять заветы Бога. Поэтому в эпоху Матуриды дело дошло до спора по этому пункту. Ханафиты остановились на первом варианте и утверждали, что «истита'а» появляется только во время действия (ма'а ал-фе'л). Тем самым они хотели подчеркнуть, что весь процесс действия совершается под эгидой Творца. Каррамиты, думали иначе. Они считали, что Бог не может требовать от творений никаких (хороших) поступков, пока он не дал им к этому полномочий (татбик). Следовательно, «истита'а» должна быть у людей уже перед действием. К примеру, Макхул ан-Насафи способность к действиям считает постоянной, естественной предрасположенностью человека.

С учетом сказанного в своей книге «Китаб ат-тавхид» Матуриды анализу способности человека к действию (истита'а) уделил очень большое внимание. Согласно мыслителю, джабариты и кадариты неверно оценивали действия

людей. Следовательно, верное представление можно получить только идя собственным путем и уклоняясь от обеих концепций.¹

Основу доктрины Матуриди составляет идея о взаимодействии Творца со своим творением. По его мнению, Бог должен их создавать (халк), а человек – их выполнять (фе'л). Каждый поступок охватывает несколько аспектов (джихат), которые отчасти следует связывать (изафа) с Богом, а отчасти – с человеком.²

Несмотря на разъяснения мыслителя, вопрос о том, когда появлялась способность действовать – то ли во время действия, как считали ханафиты старшего поколения, то ли до него, как утверждали каррамиты и му'тазилиты, оставался открытым. Матуриди предстоял ответить на него.

По его мнению, существует не одна, а две способности к действиям (кудра или истита'а). Первой человек наделен от природы. Она связана с невредимостью (салама) и здоровьем (сихха), т.е. с наличием тела и разума.³ Эта способность является предпосылкой для всякого планомерного действия. Поэтому он называет ее «способностью к средствам и состояниям» (истита'а ал-асбаб ал-аввал). Она всегда должна быть в наличии у человека. Здесь Матуриди избегает формулировки «до действия» (кабл ал-фе'л), но по сути имеет в виду именно это.

Вторая форма способностей, наоборот, сообщается человеку только во время самого действия (ма'а л-фе'л). Она приводит его в состояние, в котором он может воспользоваться имеющимися средствами. Она также является способностью к двум противоположным поступкам, например, к послушанию и ко греху. Таким образом, у человека есть возможность свободного выбора (ихтияр). Но он все-таки остается в зависимости от своего Создателя, так как он не может ничего выбрать и не может воспользоваться

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.47.

² Там же.

³ Там же. – С.48.

ни одним своим органом, пока не получит эту вторую «истита'а (способность к действиям).

Матуриди разделял мысль каррамитов о том, что Бог не должен ни к чему обязывать людей до тех пор, пока Он не дал им способности к этому. Чтобы доказать это, он рассматривает различные религиозные заветы, такие как, хадж, раздача милостыни и т.д. При этом мыслитель подчеркивает, что не имеет никакого смысла подобным образом затруднять верующих, если они принципиально не в состоянии (исита'а) выполнить эти обязанности. Для этого нужна долговременная естественная способность, которую и подразумевает первая истита'а. Более того, по его мнению, человек не может быть уполномочен действовать совершенно самостоятельно. Это в конце концов сделало бы его вторым Творцом. Чтобы противостоять этому, была вторая, моментальная способность, которая гарантировала сохранение Богом непосредственного Своего влияния на все дела.¹

Доктрина, сформулированная Матуриди таким образом, была гармоничной и в какой-то степени обоснованной для укрепления «серединной» позиции, к которой стремилась его школа.

В рамках проблемы способности людей к действиям Матуриди рассматривает и обсуждает вопрос о свободе воли человека. Мыслитель отмечал, что Бог, сотворив человека, предписал ему закон, но в то же время сохранил для него возможность следовать своим собственным законам, поскольку даже божественный закон не ограничивает человеческую волю. Бог не только сотворил человека, Он превратил его в свободное, автономное существо, способное опираться на собственные силы.

Уже в первые века истории мусульманства возникли споры вокруг догмата о предопределении. Так, фатализм был поставлен под сомнение кадаритами и мутазилистами. Они отвергали абсолютность божественного предопределения и использовали противоречивость коранического текста

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.48.

для обоснования ответственности человека за свои поступки и действия. Антитеза добра и зла из сугубо теистической плоскости противостояния Бога и мира, духовного и материального была вынесена в плоскость конфликта личности и общества, борения чувств и рассудка, склонностей и долга. Мутазилиты значительно сузили сферу действия божественной воли, отнеся к «непосильным» для Бога уничтожение мира, нарушение природных закономерностей, творение «чудес» и т. п. Они развели понятия зла и греха, ответственность перед людьми и ответственность перед Богом. Мутазилиты рассматривали свободное действие воли как условие реализации благих задатков человеческой природы, как сознательное следование благой необходимости, т.е. имманентно присущей миру целесообразности.

Представители калама Мавераннахра решение данного вопроса связывали с концепцией «касб». По мнению Матуриди, Всевышний Аллах создает действия человека так же, как Он создал их самих. И хорошие действия человека и плохие создаются по воле Бога, по Его предопределению, по Его желанию. Однако по Его же воле, получил право выбора своих действий. Аллах создает эти его действия по его выбору, и Он доволен хорошими действиями человека и не доволен плохими. Мы верим, что человек по воле Аллаха принимает участие в совершении своих действий. Это влияние человека на свои действия называется «касб».¹

Итак, Матуриди, как и его предшественники из Мавераннахра, подчиняя активность человека и его действия воле Бога и общим метафизическим законам, указывает на возможности и свободу человека в своих действиях. Объясняя свободу воли, он исходит не из понятия «кудра» (сила) - способность творить, а из понятия «касба» (присвоение, достижение). Обладание «кудра» (о чем говорили мутазилиты) приводит к дуализму, поэтому что в таком случае человеческая способность творить приравнивалась к божественной. Избегая этого, Матуриди говорит, что

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.182-183.

человек обладает «касба» (присвоением) своих дел. Творческий акт в человеке – дело Бога, а вот акт присвоения достижения – дело человека. Вся свобода человека, таким образом, это совпадение между Богом – Творцом и человеком – достигающим, присваивающим.¹

Эта концепция была разработана Матуриди в связи с вопросом, касающимся «веры в предопределение Бога». Он утверждал, что предопределение изначально принадлежало Богу и вечно будет принадлежать только Ему. По его мнению это вечное знание охватывает абсолютно все события, которые произошли, происходят и будут происходить. Все эти события и процессы были заранее предопределены и происходят именно так и именно в таком виде, в каком желает Бог. Предопределение, согласно учению Матуриди, неразрывно связано с волей (ирада) и знанием (илм) Бога. Даже «добро и зло появляются лишь в том случае, если они предопределены (такдир) Всевышним Аллахом. Это положение является шестым условием веры и было высказано Пророком».²

Таким образом, по утверждению мыслителя, всё во вселенной происходит в соответствии с предопределением, всё подчинено ни чем не ограниченной воле Бога, без которой ничего не произойдет. Божественное предопределение обусловлено различными причинно-следственными закономерностями, которые также сотворены Богом. Все они составляют установленный Богом миропорядок, истинная суть которого известна только ему. Отсюда следует, что случайное событие или происхождение какой-то вещи невозможны.

Решая проблему свободы воли человека и божественного предопределения, как и в вопросе способности людей к действиям (истита'а), Матуриди занимал «срединную» позицию между сторонниками свободной воли (кадаритами) и сторонниками предопределенности (джабаритами).

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.185, 235.

² Там же.

Здесь он вновь стремился согласовать точки зрения этих двух школ для выработки «золотой середины». Вводя концепцию «касба» в ткань религиозной философии, он писал, что человек – место совпадения действия и способности сотворенных Богом и что всякое человеческое действие творится Богом и только присваивается человеком. Признавая ответственность человека за свои поступки, он все же считал, что все деяния человека сотворены Богом, а человек их лишь «приобретает» в соответствии со своими пожеланиями и стремлениями. Здесь есть некая мера, т.е. мера «человечности» действия, которая, по мнению Матуриди, есть мера его подчиненности разуму. Он утверждал: насколько человеческое действие разумно, настолько оно бытийственно и, следовательно, в такой же мере оно морально.

«Поступками», которые рассматриваются в этической теории, являются действия, которые человек совершает свободно (би-л-ихтийар), «по выбору», в отличие от естественно-определенных (би-т-таб'), совершаемых «по природе». «Преодоление собственной природы» не может быть в этом смысле целью, которая была бы этически санкционирована. Полагаемая цель действия осмысливается как «намерение». Намерение – не просто цель. Если верно, что у всякого действия есть намерение, то верно и обратное: всякое намерение сопровождается действием, без этого оно перестает быть намерением.

Это означает, что намерение является таковым не само по себе, но только если оно непосредственно вызывает действие. Если за намерением не следует действие, когда оно могло бы последовать, намерение перестает быть таковым. Можно сказать, что, с точки зрения этики, иметь намерение – значит действовать. Речь идет о непосредственном действии, которое не может быть отложено «на потом». Разрыв между намерением и действием уничтожает непосредственную связь между ними и означает, что намерение не вызвало действия, а значит, и не было намерением.

Намерение как бы утверждает действие, без него действие не может состояться. Это не значит, что действие не случится: оно произойдет, но, не имея в своем основании должного намерения, оно как бы не будет утверждено в бытии, а значит, не состоится и пропадет.

В рамках этой идеи именно добродетельная разумная личность оказывается персонифицированным воплощением морали. По выражению российского исследователя этики А.А.Гусейнова, в отличие от принципов, выражающих надличностную, всеобщую сущность морали, добродетель выражает ее индивидуализированность и произвольность.¹

Таким образом, добродетельное поведение предстает в учении Матуриди в связи с представлением о вариативности поведения человека, с допущением мысли об определенной свободе действия в рамках «касба», которой человек обладает в пределах своего нравственного бытия. По существу, это означает движение к более глубокому пониманию субъективности. Ведь если предположить, что человек действует исключительно на основе разума и что все познано, не осталось бы никакого сомнения о том, как нужно действовать. Матуриди, видимо, хорошо понимает это говоря, о том, что знание добродетели вообще не дает знания в каждом конкретном случае.²

Мыслитель считает, что добродетели воспитываются. Искусный человек направляет свою деятельность на достижение нравственного совершенства, условием же его достижения является добродетель. Именно обладание этим качеством делает человека способным достигать преследуемую цель. Человеческая добродетель есть умение, прежде всего умение верно ориентироваться.

Матуриди в своих этических воззрениях исходит из того, что добродетель не дается от природы, от природы дается лишь возможность

¹ См.: Гусейнов А.А. Добродетель//Этика: Энциклопедический словарь. – М., 2001.

² См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.235.

приобрести (касба) ее. От самого человека зависит быть нравственным или порочным. Поэтому нравственность тесно связана со свободным выбором. В своих «Поучениях» («Панднамэ») мыслитель указывает, что человек становится справедливым, совершая справедливые дела, умеренным, поступая умеренно, трусами делаются, привыкнув бояться.¹ Это лишь вопрос воспитания. Нравственно воспитанный человек является мерой для других людей. Он всегда находится в гармонии с самим собой и не знает укоров совести.

По мнению Матуриди, добродетель должна господствовать над чувствами. Импульсы страсти, чувства всегда тяготеют к излишествах. Человек, будучи разумным животным, способен испытывать состояния, общие ему и животным. Такие состояния он называет страстями. Что такое страсть? Это пассивное состояние души, которая подвергается некоторому испытанию. Человек лишен врожденного знания и должен приобретать его посредством чувственного восприятия. Человеческая способность разумного желания зависит от интеллектуальных свойств. Тем самым способность разумного желания более пассивна, чем сам разум.²

Но в человеке имеется еще более пассивная способность, а именно чувственное желание. Если разумное желание определяется тем, что является благом для разума, то способность чувственного желания обусловлена тем, что представляет собой благо по отношению к телу. Именно эта пассивная часть души представляет собой место пребывания страстей. Мыслитель предлагает небольшую классификацию страстей и добродетелей, которые нашли свое отражение в его «Поучении» («Панднамэ»)³.

Матуриди приводит в этой книге конкретные поучительные примеры, когда душевный порыв двигает человеком изнутри. Подчас человек пассивно предается чувствам, предоставляя им полную свободу. Именно чувства,

¹ См.: Ал-Матуриди. Панднамэ. – С.27.

² См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.191, 222.

³ См.: Ал-Матуриди. Панднамэ. – С.11.

страсти приводят к аффектам души, которые представляют собой чувства переживаемые с особой интенсивностью. Они значительно ограничивают возможности разумно контролировать свои действия. Аффекты души в свою очередь приводят к страстям.¹

Страсть полностью захватывает человека. Она сопровождается конкретными представлениями и желаниями, которые стремится исполнить. Выражаясь современным языком, страсть выступает как гипертрофическое, уродливое расширение естественной потребности, удовлетворение которой властно подчинят человека, деформирует весь строй его эмоциональной, интеллектуальной и духовной жизни.

По убеждению мыслителя, центр тяжести всех страстей, включая плотские, находится в области человеческого духа, в его поврежденности. Они являются результатом удаления человека от Бога и проистекающей от этого греховной развращенности. Поэтому страсть определяется как вид духовной болезни. Страсть и грех связаны: первая есть хроническое состояние души, а грех - его актуализация. Человек должен устремляться к Богу и страсти помыслов не исполнять.

Согласно Матуриди, при вынесении суждения о грешнике необходимо придерживаться трех основных правил. Первое гласит, что верующий, даже если он совершил тяжкий грех, все еще остается верующим.² Это направлено, как всегда в мурджи'итско-ханафитской традиции, против хариджитов и му'тазилитов. Первые считали, что грешник автоматически впадает в неверие, вторые утверждали, что великий грешник занимает промежуточную позицию между верой и неверием.³

Из этого основополагающего постулата вытекало второе правило. Оно касается судьбы грешника на том свете и предполагает, что грешный верующий не должен ожидать вечного наказания в аду. Самое тяжелое

¹ См.: Ал-Матуриди. Панднамэ. – С.11.

² См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.222.

³ См. Там же. – С.323.

наказание должно предусматриваться для самых больших злодеев. Это были, конечно же, неверующие, которым и Матуриди предрекает вечное проклятие. Верующий же должен когда-нибудь быть награжден входом в рай. Перед этим ему следует рассчитывать на наказание за свои грехи в аду. Однако оно ни в коем случае не будет бесконечным, а всегда будет ограниченным во времени.¹

Если существует такое обещание, то можно надеяться и на заступничество пророка за умерших грешников. Это третье правило, которое Матуриди называет, согласно ханафитской традиции.² Он также противоречит взглядам хариджитов и му'тазилитов, ибо они хотели, чтобы пророк заступался только за малых грешников.³

Заметим, что этические идеи мыслителя отражены в его «Панданмэ», которая написана в жанре средневекового арабо-исламского «адаб» - «поучения владыкам». «Поучения владыкам» или «Князьи зеркала» представляют собой памятник средневековой письменности. Первоначально они предназначались правителям. В них излагались условия, правила, цели управления государственными делами, которые принесли бы благо как самому правителю, так и всей общине мусульман.

По мнению российского исследователя А.А.Игнатенко, «Поучения владыкам» представляли собой «одно из ответвлений крайне распространенной в эпоху средневековья жизненаучительной литературы, так называемого «адаба» (адаб - правила). Адабные произведения были учебниками социальной адаптации индивида и создавались в доступной среднеобразованному (по средневековым критериям) читателю форме. Занимательность – неременная черта подавляющего количества этих

¹ См.: Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.325.

² См.: Там же. – С.329.

³ См.: Там же. – С.332.

трактатов. Примером здесь может послужить широко известная книга «Калила и Димна».¹

Прав А.А.Игнатенко, когда говорит о том, что трудно переоценить значимость произведений этого жанра для понимания средневековой арабо-исламской культуры. Они действительно были исключительно репрезентативны для понимания тогдашним населением восточных государств. Матуриди именно поэтому обращается к этому жанру. Его идеи представляют собой обращенные к правителям и другим членам общества наставления о том, каким должен быть идеальный руководитель общины и что должны делать члены общины для развития нравственности в обществе. Поучения Матуриди отличаются реализмом в трактовке самых различных проблем. Им присуща своего рода надрелигиозность, так как он стремится вскрыть реальный механизм власти и обусловленность ее успешного отправления.

¹ Игнатенко А.А. Обман в контексте арабо-исламской культуры средневековья (по материалам «Княжских зеркал») // Одиссей. Человек в истории. – 1993. Образ «другого» в культуре. – М., 1994. – С.142.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В каждый период истории народов Центральной Азии существовали свои особенности в развитии науки, культуры, общественных отношений, стиль мышления и т.д. Все эти составляющие в совокупности накладывали своеобразный отпечаток и на развитие философской мысли, на то, какие проблемы в области философии выдвигались на первый план.

Эпоха средневековья, являясь специфическим периодом развития философского знания, занимает самый большой и длительный отрезок истории в этом регионе, простирающийся во временном диапазоне нескольких столетий. Именно цивилизация этого периода, является самым огромным по богатству содержания и форм духовно-культурного составляющего, отмеченного неповторимыми достижениями. Богатство культуры средневековья не сводится лишь к произведениям му'тазиллизма, «друзей материи», восточного перипатетизма, исмаилизма, суфизма, но и охватывает результаты духовных исканий других философско-религиозных течений, в том числе и представителей «калама».

Изучение калама как влиятельного философского направления дает возможность более точно воспроизвести процесс формирования и развития философии народов Центральной Азии. Подход к каламу как к своеобразной философско-гносеологической системе определяет необходимость анализа проблемы онтологии, гносеологии и антропологии, цели, методы и особенности развития которых формировались сообразно мировоззренческим принципам, в основе которых лежали представления о бытии, Боге, познании и человеке, о роли и место последнего в системе мироздания.

Анализ теоретического наследия Абу Мансура Матуриди, как ведущего мутакаллима эпохи средневековья показывает, что философия калама Мавераннахра своим возникновением обязана не только длительному

внутреннему идейному развитию, но и влиянию в его стороны основных философских течений региона, в известной мере они определили характер и содержание задач, за решение которых взялись также и каламисти.

Учение калама о бытии, истине, путях ее достижения, человеке, обществе и т.д. отличается от всех других течений персидско-таджикской средневековой философии. Хотя учение матуридского калама истина понимается как состояние явно или имплицитного осознания истинного знания, тем не менее, им также признается и истинным иподейктическое знание, получаемое логическим путем. Исходя из такой постановки вопроса Матуриди пытался обосновать основные принципы своего учения. Он стремился ответить на центральный вопрос философской мысли всего Средневековья – соотношение истин веры и разума, поэтому его воззрения представляет собой такой тип философствования, при котором средствами разума обосновывается принятие на веру идеи, формулировки, постулаты.

Цель учения мыслителя и его каламистической школы – показать, что вера и разум не различны, а образуют единство, гармонически согласуются между собой. Двигаясь к истине, разум может вступить в противоречие с верой. По мнению Матуриди, в этом случае ошибается разум, так как в божественном откровении ошибок нет. Есть истины, которые недоступны рассудку, а есть истины, которые он может достичь.

Рассматривая каламистские представления Матуриди и его школы о возможности познания истины можно сделать вывод о том, что он основное внимание уделял не вопросам бытия или онтологии, а возможностям и пределам знания, путям и методам его реализации. Косности разума, бессильного в постижении истины, в каламе Матуриди противопоставляется раскрепощающая сила откровения, источником которого является Абсолют.

Матуриди излагая свое учение и рассматривая эпистемологические вопросы разъясняет сущность явления своей эпохи о том, почему люди игнорируя истину от Абсолюта следуют многочисленным ложным учениям.

Причину всех заблуждений, он видит в широко распространенное слепое доверие авторитетам (т.е. подражание «таклид») или фатальной склонности присоединение большинство людей к какому-нибудь духовному или религиозному предводителю, не понимая в действительности основы его взглядов».

Для того, чтобы освободиться от этих ложных взглядов и фатальных склонностей он считал, что человек имеет все необходимые средства, которые составляют основу познания мира. Это органы чувств, которые являются общими у человека со всеми живыми существами. Далее, в отличие от животных умозрительное заключение с присущим человеку разумом. И последнее предания, если доказаны, что они являются достоверными.

Первым испытанием этого метода Матуриди является доказательства главного постулата науки калам о том, что окружающий человеку чувственно воспринимаемый мир следует понимать не как вечный Космос или Вселенной, а как «случайное образование», созданное Богом и «появившееся во времени». Именно на этой предпосылке в области онтологии проявляется его теизм, предполагающий трансцендентность Абсолюта, который сотворил этот мир «из ничего» и не по необходимости, а по своей воли. На этом же предпосылке основываются и его учение о роли Бога и о предопределении человека. Ведь Матуриди должен был неопровержимо доказать сотворенность мира и опровергать идеи «друзей материи» («асхоби хайюло» и «дахрия») о вечности и изначальности разума, души, первоматерии пространства и времени.

Матуриди используя свой метод о трех формах познания в своей знаменитой книге «Книга об единобожии» в семнадцать аргументах доказывает сущность и появление мира во времени: 1. Бог сам открыл в Коране, что он творец всех вещей; 2. Ни один человек не разу не утверждал, что он существовал извечно; 3. Чувственное восприятие человека свидетельствуют, что все телесные субстанции по принуждению или по

потребности подчинены чему-то другому; 4. Существование живого и мертвого взаимообусловлено. Одно без другого немислимо; 5. Все чувственно воспринимаемые вещи объединяют в себе различные и противоположные натуры; 6. Мир состоит из частей; 7. В мире соседствует хорошее и плохое, малое и великое, свет и тьма; 8. Разуму, тело может находиться либо в покое, либо в движении. И то, и другое не может происходить одновременно, и следовательно, не могло происходить вечно; 9. Неживые тела находятся в состоянии покоя или движения не сами по себе, а потому, что на них оказывается влияние извне; 10. Изменения, которым подвергаются материальные тела, доказывают, что они возникли во времени; 11. Ограниченность во времени и извечность исключают друг друга по определению. Последовательная «деятельность», напротив, означает, что что-то продолжает существовать в постоянно обновляющемся времени, а это может происходить только с чем-либо ограниченным во-времени; 12. О неограниченном во времени существовании творений сообщает предание; 13. Всякий ряд чисел или причинно-следственная цепочка должна иметь начало; 14. Каждое движение означает конец предыдущего движения; 15. Тело может существовать продолжительно лишь потому, что ему сообщается акциденция «длительность» («бака»); 16. Нет, не известно ни одного письма без того, кто его пишет. Следовательно, за каждым событием стоит его творец; 17. Каждая часть чувственного материала мира в отдельности дает понять тому, кто мыслить, что она не вечна, а произведена во времени.¹

При всех небольших отклонениях в сторону Платона и неоплатонизма онтологического учения Матуриди от ортодоксальной исламской доктрины, он не входит за рамки учения своего учителя Абу Ханифы. Однако следует заметить, что со стороны Матуриди была предпринята попытка философского рационального истолкования исламского монотеизма и это

¹ См.: Ульрих Рудольф. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.183-184; ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.11-15.

уже свидетельствует о том, что он сделал шаг в сторону философии, а, следовательно, освобождения от религиозного догматизма в форме ханабализма.

Хотя мыслитель недвусмысленно признается в том, что к тонкости проблемы онтологического характера, у него нет интереса, тем не менее, в своих гносеологических построениях он говорит о таких моментах диалектики, как утверждении непрерывности движения, проявления субстанции, идеи о единстве мира, о взаимосвязи всего сущего, о тождестве и единстве противоположностей, о взаимопереходе категориальной определенности одной противоположности в другую. Особенно это проявляется при анализе проблемы тел и акциденции. Он считает, что мир состоит из тел и акциденции. Тело, по его мнению, имеет конца и тем самым является ограниченным. К тому же, у него есть стороны, число которых равно шести. Отсюда следует, что оно обладает тремя измерениями и является объектным и составным. Тело принимает акциденции и вследствие этого образует их субстрат.

Он говорит не только о телах и акциденции («'айан» и «'араз»), но и об естественной субстанции тел (джавхар), и о натурах (табаи). По его заключению, натуры есть во всем мире и каждая телесная субстанция, т.е. все воспринимаемое при помощи органов чувств, состоит из них. Они лежат не только в основе мира, но и человека. Именно натуры объединяются в тела, - это вовсе не их собственная заслуга, так как их особенность состоит в том, чтобы взаимно избегать друг друга.

Матуриди в конечном счете приходит к выводу, что Бог является творцом всего и Он не создает ничего, в чем бы, не проявлялись столь удивительная мудрость и столь чудесный знак, что учение не в состоянии постигнуть творения, суть и способ его возникновения. Бог, по его мнению, познается двумя путями: 1) Через творения, 2) от пророков.

Мыслитель считает, что многообразие сотворенных вещей указывает на единость творца: 1. Единица повсюду, рассматривается как принцип всех вещей; 2. Только один – единственный Бог открылся людям; 3. Второй бог помешал бы откровению, говорящему об единственном Боге; 4. Разум говорит, что два бога должны чинить препятствия друг другу; 5. Представление человека о Боге допускает только существование одного-единственного Бога; 6. Процессы в мире следуют одному единому руководству; 7. Отличительный признак мира в том, что он состоит из различных вещей, но они гармонично согласованы друг с другом; 8. Даже отдельные индивиды объединяют в себе противоположные силы; 9. Хотя тела избегают друг от друга, но они объединены в гармоничное целое.¹

Матуриди целиком сориентировав свой образ Бога на концепции неоплатоников, описывает творца в категориях. Первое, его положение гласит, что Бога нельзя ни при каких либо обстоятельствах называть телом. Другое его положение говорит о том, что Бог обладает такими атрибутами (знание, власть) под которыми подразумеваются самостоятельные сущности, не идентичные с его существованием и т.д.

Итак, целостный анализ каламистической и философской концепции мыслителя по главным вопросам философии – онтологии, гносеологии и антропологии с очевидностью показывает, что со стороны Матуриди было выработано специфическое учение, представляющий собой некий синтез разума и веры. В рамках этого синтеза ставились и по-своему решались проблемы бытия, гносеологии и антропологии. Это не исключает отсутствия противоречий внутри средневекового сознания, однако изучение истории средневековой философии в целом, и учения Матуриди в частности, показывает, что они не исключают в себе творческое начало и свободу.

Это, собственно говоря, и есть развиваемый в настоящей работе метод интерпретации творческого наследия основоположника науки калама в

¹ См.: ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. – С.17, 19.

Мавераннахре - Матуриди. Глубокая укорененность в неоплатоновской традиции позволяет проникать в сакраментальную основу философских взглядов не только самого мыслителя, но и созданную ими центральноазиатскую школу, благодаря которой более 800 млн. человек в современном мире считают себя приверженцами учения этой знаменитой школы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. ПЕРВОИСТОЧНИКИ НА АРАБСКОМ И ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

1. Абу Хайан ат-Тавхиди. Книга услады и развлечения. Ч.1. – Бейрут: ал-Мактаба ал-асрийа. б/г. – 436 с.
2. Абу Хамид ал-Газали. ал-Фустат ал-мустикаим (Правильные веса) – Дамаск: ал-Мактаба ал-илмийа, 1993. – 346 с.
3. Абу Хамид ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа (Опровержение философов). – Каир: Дар ал-маариф, 1972. – 371 с.
4. Абу Хамид ал-Газали. ал-Мункиз мин аз-залал (Избавление от заблуждения). – Бейрут: Дар ал-фикр ал-лубнанийа, 1993. – 48с.
5. Абу Хамид ал-Газали. Удержание широкой публики от науки калама. – Бейрут: Дар ал-фикр ал-лубнанийа, 1993. – 84с.
6. Абу Хамид ал-Газали. ал-Мустафа мин илм ал-усул. – Кум: Дар аз-захаир, ч.1. б/г., –102 с.
7. ал-Матуриди Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд. Китаб ат-тавхид. – Бейрут: Дар ас-садир, 2007. – 538 с.
8. ал-Матуриди Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд. Та'вилат ахл ас-сунна. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005. 10 том.
9. ал-Фараби. Китаб ал-мантик (Логика). – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1976. –212 с.
10. ал-Фараби. ал-Джам' байна ра'й ал-хакимайн (Соединение взглядов двух мудрецов). – Байрут: Дар ал-машрик, 1985. –234 с.
11. ас-Суюти. Савн ал-мантик. – Байрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2007. –288 с.
12. аш-Шахристани. Нихаят ал-икдам мин илм ал-калам. Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2004. – 408 с.
13. Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди: Хайатуху ва асаруху ал-акдийа. – Тунис: Дар ат-турки, 1989. – 328 с.
14. Забиди Саид Муртаза. Итхаф ас-садат ал-муттакин би Шарх «Ихйа

улум ад-дин». ал-Газали. – Бейрут: Дар ал-фикр, б/г. Т.2. – 432 с.

15. Ибн ан-Надима. Фехрист. – Каир: ал-Мактаба ат-тиджарийа, 1978. – 367 с.

16. Ибн Асир Иззуддин Али ибн Мухаммад. Таърихи комил. Т.5.//Перевод с арабского на перс. Саидхусайн Рухани. – Тегеран: Интишороти асотир, 1383 х.ш. – 520 с.

17. Ибн Хазм ал-Андалуси. Приближение к логике и введение в нее. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2003. – 224 с.

18. Ибн Хазм. Ибтал ал-кийас. – Дамаск: 1960. – 98 с.

19. Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией. – Каир: Дар ал-маариф, 1969. – 332 с.

20. Ибн Рушд. Опровержение опровержения.–Каир:Дар ал-маариф,1964. – 338 с.

21. Ибн Сина. Осор. (Сборник сочинений). Душанбе, 2005- 2016. 14 Т.

22. Ибн Халдун. ал-Мукаддима (Пролегомены). – Бейрут: Дар ал-фикр, 2002. – 344 с.

23. Ибн Таймийа. Накд ал-мантик (Критика логики).– Каир: 1951. – 216с.

24. Кафви Махмуд. Катаиб а'лам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан-Ну'ман ал-мухтар. – Каир: Рукопись, б/г.

25. Кубризаде Таш. Мифтах ас-са'ада. – Хайдарабат: Т.2, 1928.

26. Кураши Абдулкадир. ал-джавахир ал-музиа фи табакат ал-ханафийа. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005. –630 с.

27. Насафи Абулму'ин ибн Мухаммад. Табсира ал-адилла. – Анкара: Райаса аш-шуун ад-динийа, 1993. Т.1. – 600 с.

28. Паздави Абулюср ибн Мухаммад. Усул ад-дин. – Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа, 1993. Т.1. – 272 с.

29. Саъди Абдурахман Абдулмалик. Шархи акоиди ахли суннат/Перевод с арабского на персидский Амирсодики Табрези. – Санандадж: Интишороти Курдистон, 1383 х.ш. – 330 с.

30. Субки Таджиддин Абу Наср Абдалваххаб. Табакат аш-шафеийа ал-кубра. – Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-арабийа Т.3. б/г. –616 с.

31. Шамсуддин ибн Мухаммад Ашраф ибн Кайсар ибн Амир Джамаль ибн Шах ал-Афгани. Матуридийа. – Кабул: 1342 г.х.

II. ПЕРВОИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

32. ал-Бируни Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмед/www.physchem.Chimgak.rsu.ru/Source/Histopi.

33. ал-Хорезми Мухаммад. Математические трактаты.–Ташкент:Фан, 1983.

34. Ибн Мискавейх. Откуда есть пошла русская земля. Т.2. – М.: Молодая гвардия, 1986.

35. Ибн Мискавейх о походе Русов в Бердаа в 332 г. =943/4 г.//Византийский временник. – Т.24. – М., 1926.

36. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.

37. Хайдеггер М. Вещь//Время и бытие.–М.:Республика,1993.–С.316-326.

III. ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

38. Абдуллин А.Р. Онтологическое мышление: виды и сущность. – Уфа: Изд. Башкирск. ун-та, 2002.

39. Августин А. Исповедь// М., Одиссей. 1989.

40. Августин. О граде Божьем. Мн.: Харвест. – М.: АСТ, 2000.

41. Авраамова М.А. Учение Аристотеля о сущности. – М., 1970.

42. Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. Т.2. – М.: Наука, 1973.

43. Альфан Л. Великие империи варваров: от Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI в. – М.: Вече, 2006.

44. Альмеев Р. Святые лики семи пиров священной Бухары//[www/islamsng.com/books/almanac/1/7-robert-almeev.htm?height=600](http://www.islamsng.com/books/almanac/1/7-robert-almeev.htm?height=600).

45. Антология мировой философии. Т.1, Ч.1. – М., 1969.

46. Апель К.О. Трансформация философии. – М.: Логос. 2001.

47. Арабская философия (классический период)//giles.school_Collection.edu.ru/dlrstore/9976ccd4.

48. Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994.

49. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т.1. Метафизика. – М.: Мысль, 1976.

50. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т.2. Категории. – М.: Мысль, 1978.
51. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1973.
52. Аташ Б.М. Древневосточный концепт «пустоты» и его проявление в антропологической парадигме//Известия КГАСУ, 2007. №1.
53. Ахмад ал-Фергани. Выдающиеся личности в истории древнего Мавераннахра //www.orezsa.com/rus /people_uzbekistan 12. Shtml.
54. Ахмад ал-Фергани: «звездный» человек//vt.uz/ru/ob _Uzbekistane /venlikie_/yudi/a _fergani.
55. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. – М.: Изд-во соц.-эк. лит, 1960.
56. Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки.–М.:Наука, 1985.
57. Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. – М.: Наука, 1966. № 4.
58. Бартольд В.В. Халиф и Султан/Сочинения. – М.: Наука, 1966. Т.6.
59. Башков Д.А. Заметки по феноменологии//http://www.paradigma.narod.ru.
60. Бегиашвили А.Ф. Проблема начал познания у Б.Рассела и Э.Гуссерля. – Тб.: Мецниереба, 1969.
61. Беляев Е.А. Аббасидов халифат//Советская историческая энциклопедия. – М.: «Советская энциклопедия», 1961. Т.1.
62. Беляев В.И. Арабские источники по истории туркмен и Туркмении IX-XIII вв. МИТТ. Т.1. – М. –Л., 1939.
63. Бергсон А. Опыт о непосредственно данных сознания//Соч.: В 4 т. Т 1. – М.: Московский клуб, 1992.
64. Бергсон А. Творческая эволюция. - М.: КАНОН-пресс, 1998.
65. Бируни//Большая советская энциклопедия: [В 30 т.]. – М.: Советская энциклопедия. 1969-1978 и др.
66. Блохина Н.А. Проблема онтологии в аналитической философии// Материалы Второго Российского философского конгресса. Т.1. Ч.2. - Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000.

67. Булгаков П.Г., Розенфельд Б.А., Ахмедов А.А. Мухаммад ал-Хорезми. – М.: Наука, 1983. – 240 с.
68. Булгаков П.Г. Жизнь и труды Беруни. – Ташкент: Фан, 1972.
69. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке//Структура и развитие науки. – М., 1978. – С.43-110.
70. Вейнгерова Л.Я., Гурьев Д.Д. Современная философия духа и сознания. – М.: Моск. Лицей, 1996.
71. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997.
72. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979.
73. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры: Критика философии Мартина Хайдеггера. – М.: Высш. шк., 1963.
74. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – Душанбе: Ирфон, 1989.
75. Гесиод. Происхождение богов. Теогония/Перевод В.В.Вересоева.
76. Элинские поэты. Серия «Библиотека античной литературы». – М., 1963.
77. Грюнбаум А. Новая критика теологических интерпретаций физической космологии//Вопросы философии, 2002, №4.–С.67-88, №5.–С.78-88.
78. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. - М., РГГУ, 1998.
79. Гумницкий Г.Н. О материальности идеального //Философские науки, 1990, №2. –С. 72-74.
80. Гусейнов А.А. Добродетель//Этика: Энциклопедический словарь. – М., 2001.
81. Джалалов Г.Д. Индийская астрономия в книге Бируни «Индия»//Историко-астрономические исследования. №8, 1962.
82. Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. – М., 2002.
83. Доброхотов Л.А. Категория бытия в классической

западноевропейской философии. – М.: МГУ, 1986.

84. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М., 1980.

85. Еремеев Д.М. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990.

86. Зеленцова М.Т. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. - Иваново: ИВГУ, 2001.

87. Зеленцова М.Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. – Иваново: ИВГУ, 2001.

88. Ибрагим Т.К. Сагадеев А.В., Крейтон Г.К. Классическая арабомусульманская философия. – М.: Изд-во Прогресс. – 50 с.

89. Ивлев, Ю.В. Логика. – М.: Наука. 1994. – 284 с.

90. Ивочук М.Т., Ойзерман Т.И., Щипанов И.Я. Краткий очерк истории философии. – М.: Мысль, 1967.

91. Игнатенко А.А. Обман в контексте арабо-исламской культуры средневековья (по материалам «Княжьих зеркал»)//Одиссей. Человек в истории. – 1993. Образ «другого» в культуре. – М., 1994.

92. Игнатенко А.А. Философское наследие народов Востока и современность. – М.: ИФАН СССР. 1983.

93. Игнатенко А.А. Ибн Халдун. – М.: Мысль. 1980. – 160 с.

94. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Обществ. полнт. воззрения араб. - ислам. философов средневековья. – М.: Прогресс. 1990. – 245 с.

95. Игнатенко А.А. Как жить и властвовать Секреты успеха, добытые в старин, араб, назиданиях правителям. – М.: Прогресс, 1994. – 348 с.

96. Караев О. История караханидского каганата. – Фрунзе, 1983.

97. Катречко С.Л. Как возможна метафизика?//[http://www.philosophy.ru/library//katrl how meta.2005.html](http://www.philosophy.ru/library//katrl%20how%20meta.2005.html).

98. Катречко С.Л. Онтология ЛФТ Л.Витгенштейна.//[Вир:\у\у\у philosophy, ru/library//katrl wittontology. Html](http://www.philosophy.ru/library//katrl%20wittontology.html).

99. Кауфман И.С. Порядок бытия и мышления в системе Спинозы// <http://www.anthropology.ru/textx/Zkaufman/abstract.htm>.
100. Кессиди Ф.К. К истокам греческой мысли. – М., 2001.
101. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. – М.: Изд-во Российского университета дружбы народов. 2005. – 256 с.
102. Кирабаев Н.С. Средневековая арабо-мусульманская философия. – Санкт-Петербург: Розамира, 2005. – 94 с.
103. Кирабаев Н.С., Семушкин А.В, Нижников С.А. Евразийская идея и современность. – М.: Рос. ун-та дружбы народов, 2002. – 272 с.
104. Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики//Studme.Org/43469/philosofiya/.
105. Кныш А. ат-Тирмизи//Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С.237-238.
106. Князева С.В. Диалектика природы и натурфилософия. – М., 1966.
107. Ковалев А.М. Целостность и многообразие мира. Т.1. – М., 1996.
108. Корбен Анри. История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010.
109. Крачковский И.Ю. Новая рукопись пятого тома истории Ибн Мискавейха. – ИАН. Сер. VI, Т.1., 1916. – С.539-546.
110. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т.VI. – М.-Л., 1960.
111. Левин, З.И. Развитие арабской общественной мысли. – М., 1984.
112. Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. Пер. с англ. – М.: Весь мир, 2007. – 278 с.
113. Майданский А.Д. Две категории бытия в средневековой философии //Философское наследие средних веков. – Таг.: 2000. – С.38-41.
114. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979.
115. Макаров М. Х. Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. – М.: Наука, 1982.

116. Маковельский А. С. История логики. – М.: Наука, 1967.
117. Матвиевская Г.П. Учение о числе на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. – Ташкент: Фан, 1967. – 344 с.
118. Малерб М. Религии человечества. – М., 1997.
119. Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов. СПб., 1902. – С.35-138.
120. Микульский Д. Арабо-мусульманская культура в сочинениях ал-Мас'уди. "Золотые копи и россыпи самоцветов" ("Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джавхар") X век. – М.: Вост. Лит. – 2006. – 174 с.
121. Негматов Н.Н. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. – Ленинградский Государственный университет, 1958.
122. Негматов Н.Н. Хорезм и Мухаммад ал-Хорезми/Ариана и Арианведжа (история и цивилизация). – Худжанд: Ношир, 2006.
123. Негматов Н.Н. Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX-X вв.). – Душанбе: Дониш, 1977.
124. Основы онтологии. Под ред. Ф.Ф. Вяккерера, В.Г. Иванова, Б.Липского, Б.Б.В. Маркова. – СПб.: СПбГУ, 1997.
125. Павлов А.И. Введение в онтологию о содержательной аксиоматизации материалистической диалектики. – М., 1998.
126. Панцхава И.Д., Пахомов Б.Я. Диалектический материализм в свете современной науки. – М., Мысль, 1971.
127. Пивоев В.М. В защиту теологии. // Вестник РФО, 2002, №1.
128. Природа и дух: мир философских проблем. – СПб, 1995.
129. Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс, 1983.
130. Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-70-х годов. – М.: Наука, 1983.
131. Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс, 1983.

132. Розенфельд Б.А., Добровольский И.Г., Сергеева Н.Д. Об астрономических трактатах ал-Фергани//Историко-астрономические исследования. – М, 1972.
133. Рыжов К.В. Все монархи мира. Мусульманский Восток VII-XV вв. – М.: Вече, 2004.
134. Садыков Р.Г. Концепция человека в философии Ибн Сины – СПб.: Изд-во. С-Петербург. Гос. ун-та, 2006. – 158 с.
135. Садыков Р.Г. Природа и разум в исламской философии - СПб/Изд. дом С-Петербур. Гос. ун-та, 2005. – 306 с.
136. Сайфуллаев Н.М. Логика Ибн Сины (В сравнении с логикой Аристотеля и стоиков) – Душанбе: Дониш, 1991. – 182 с.
137. Скрябина Е.В. Проблема онтологии: история и современность. Автореф. канд. филос. наук. – Иваново, 2006.
138. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма Опыт парадигм, анализа философии Ибн Араби. - Наука. – М.: Вост. Лит, 1993. – 326 с.
139. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее прил. К анализу класс. Араб. Философии и культуры. – М.: Яз. Славян. Культуры, 2001. – 504 с.
140. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. Семиотика и изобраз. Искусство. – М.: ИФРАН, 2005. – 250 с.
141. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – М, 1982.
142. Степанянц М.Т. Арабо-мусульманская философия//Новая философская энциклопедия /iphras.ru /elib /0243. Html; Арабская философия средневековья. Проблемы и решения. – М., 1998.
143. Степанянц М.Т. Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. – М.: АН СССР, 1983. – 130 с.
144. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М.: Вост. Лит. РАН, 1998. – 524 с.

145. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX. вв. – М., 1982.
146. Тауфик К., Сагадеев А.В. ал-Матуриди//Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
147. Тирмизи ал-Хахим Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али//Словарь по исламу//[riligiocivi/is.ru/islam/islama/131](http://religiocivi/is.ru/islam/islama/131).
148. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии – М.: Наука, 1983. – 170 с.
149. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность – М., ИФ РАН, 2006. – 200 с.
150. Фролова Е.А. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Вост. Лит. РАН, 1998. – 256 с.
151. Фролова Е.А. История восточной философии. – М.: ИФ РАН, 1998.
152. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. – М.: ИФ РАН, 1995.
153. Фельштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.). – М.: АСТ: Восток – Запад, 2008.
154. Фрагменты ранних греческих философов/Отв. ред. И.Д.Рожанский. – М., 1989. Ч.1.
155. Хамидов А. Философия востока и запада//Вопросы философии, 2002. №3.
156. Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. – Ташкент: Фан, 1972.
157. Шустер Б.Я. Шестой том Всемирной истории Ибн Мискавейха как источник по социальным отношениям в позднем халифате. «Краткие сообщения института народов Азии», 1961. Т.47.
158. Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). – Томск: Изд-во. Том. Аврхит. – строит. Университета, 2003.

159. Юшкевич А.П. История математики в средние века/Отв. Ред. Б.А.Розенфельд. – М.: Государственное издательство физико-математической литературы, 1961. – 448 с.

IV. ЛИТЕРАТУРА НА ТАДЖИКСКОМ И ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

160. Абулкосим Хаками Самарканди. ас-Савод ал-аъзам. Бо кушиш Ф.Баротзода, С.Шахобуддинов, А.Рустам, М.Наджатзода. – Душанбе: Андалеб Р, 2016. 246 с.

161. Вольфсон Г.А. Фалсафаи илми калом. (The philosophy of the kalam)/Пер. Ором. Первое изд-ние. – Тегеран: ал-Худа, 1368 г.х.

162. Корбен Г. Таърихи фалсафаи исломи (Histoire de le philosophia islamgue)/Пер. С французского. – Тегеран, 1370 г.х.

163. Кулматов Н. Матуриди/Энциклопедияи советии тоджик. – Душанбе: Сарредаксияи илмии энциклопедияи советии тоджик, 1983. №4.

164. Шамолов А.А. Мотуридии Самарканди. – Душанбе: Авасто, 2000.

165. Шамолов А.А. Мотуридии Самарканди//Джавонон ва джахони андеша//Маводи конфронси дуюми олимони джавони Тоджикистон. – Душанбе, 2001. – С.27-31.

166. Шамолов А.А. Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – Душанбе: Дониш, 2009. – С.89-194.

167. Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. – Душанбе: Дониш, 2013. – 570 с.

V. ЛИТЕРАТУРА НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

168. Allard Maichel. Le problem des attributs divns dans la doctrine d'ak-As'ari et de ses premiecrs grands disciples. Beirrut, 1965.- P.419.

169. Boer De T.J. The History of Philosophy in islam. L., 1933; Corbin H. Histire de la philosophit islamigue. – Paris. 1964.

170. Brown Edward Glanbille. Supplenentary Handlist of the Muhammadan Manuscripts, inelbding all thouse written in the Arabic character. Preserved in the Libraies of the University and Colloges of Cambridge. Cambridge, 1922.

171. Gortz Manfred. Maturidi und sein kein kitab Ta'wilat al-Qur'an//Der islam, 1965. № 41. - P.27-70.

172. Radtke B. Der Mystiker al-Hakim at-Tirmizi. – Dl. 1980/ - P.237-245.

173. Pesseano L. Meric. Intellect and religions assent. The viemof Abu Monsur al-Maturidi//Muslim Worlal. 1979. № 69. - P.18-27.

174. Irada, Ikhtiyar, Qudra, kasb. The wiew of Abu Mansur al-Maturidi//Jonnal of the Amerikan Oriental Society. 1984. №104. – P.171-191.

175. The Uses of Evil in Maturidian Thought//Studia Islamica. 1983. № 60. – P.59-82.

176. The Reconstruction of the Tought of Muhammad ibn Shabib//Journal of the American Oriental Siciety. - 1984.№ 104. - P.445-453.

VI. ЛИТЕРАТУРА НА ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

177. At Tancy Muhammad ibn Tavit. Abu Monsur al-Maturidi//Ankara./Lahiyat Facultesi - Dergisi. 1955. №1-2.

178. Kemal ishik. Maturidinin Kalam sistemin de iman Allah ve Peygamberik. – Ankara, 1980.

179. Yilhejili Muhammad Said. Maturidinin Kalam Ekolunum Iki Buyuk Simasi. Ebu Mamsur Maturide ve Ebu Il-Muin Hesfi. Ankara. Ilahiygt Facultesi Dergisi, 1986.

180. Maturidi ve Hesegi, ye Gore insane Hurriyeti Kayrami. – Ankara, 1988.