

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

На правах рукописи

ИБРОХИМОВА САДБАРГ ХАДИЯТУЛОЕВНА

ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

По специальности 09.00.03 – история философии

Научный руководитель:

Шамолов А.А.

доктор философских наук,

профессор

Душанбе – 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3-16
 ГЛАВА 1. СОЦИАЛЬНО - ПОЛИТИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЗЗРЕНИЙ АБУМАНСУРА МАТУРИДИ	
1.1. Социокультурные условия эпохи мыслителя.....	17-33
1.2. Философские и идейные источники этических воззрений Матуриди.....	33-53
1.3. Жизнь и научное наследие Матуриди	53-71
 ГЛАВА 2. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ САМАРКАНДИ	
2.1. Место этики в системе учения Матуриди.....	72-90
2.2. Этические добродетели и аффекты души в этике Матуриди.....	91-114
2.3. Проблемы наставления владыкам в этике Матуриди.....	114-124
Заключение.....	125-128
Список использованной литературы.....	129-146

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В условиях глобальных социальных изменений и порождаемых ими духовных коллизий и душевных катаклизмов особое значение приобретают фундаментальные нравственные вопросы и этические категории, проблемы развития морального сознания. Правильное их решение может стать одним из существенных интеллектуальных импульсов процесса социального выздоровления не только общества в целом, но и каждого человека, живущего в социуме и связывающего с ним свои цели, задачи и чаяния.

Как известно, в современное время ускорились процессы девальвации ценностей культуры, резкого ухудшения экологической и демографической ситуации, распространения терроризма и радикализма, порабощения людей и другие тревожные симптомы. Всё это весьма обострило вопрос о самом существовании человека, его экономическом, социальном, политическом, нравственном и духовном выживании.

На рубеже тысячелетий стало ясно, что кризис современной цивилизации в целом оказался обусловлен (и в немалой степени) кризисом нравственности и духовности человека. Его антропологически ориентированный мир стал рушиться, что закономерно привело научное сообщество к попыткам осмыслить глубинные основания человеческого бытия, его духовности и морального воспитания с позиций современности, достижений философской этики.

В связи с этим, полезно обратиться к духовному и культурному наследию великих мыслителей прошлого, которое благодаря своей тематической многогранности может вызвать значительный интерес у людей различных мировоззрений и послужить для них достойным жизненным ориентиром.

Свидетельством такого возросшего интереса к истории персидско-таджикской философии и этики является «возвращение» в сферу научно-философского исследования жизни, деятельности и трудов традиционных отечественных философов и введение в оборот некоторых идей и учений разработанных, в частности, представителями калама, которые незаслуженно были забыты. Как самостоятельная, каламистская философско-этическая традиция еще не была предметом глубокого систематического изучения. С этой точки зрения, представляется очень актуальным изучение некоторых философско-этических идей Абу Мансура Мухаммада ибн Мухаммада Матуриди Самарканди (853-944гг.), нравственная концепция которого стала вершиной метафизического развития этнических проблем в истории персидско-таджикской философии. Тем более, что эта концепция до сих пор не получила своего адекватного отражения в философско-этической литературе.

В таджикском обществе, где происходят коренные изменения во всех сферах деятельности, без учета трудов Матуриди невозможно дать объективную оценку становления, формирования и трансформация основных принципов национальной традиционной этики и философии нравственности. По нашему мнению, беспристрастный, взвешенный анализ трудов Матуриди и его философии морали позволит определить истинный вклад мыслителя в сокровищницу персидско-таджикской этической мысли, использовать его идеи и учения в современном процессе нравственного развития таджикского общества, в определении уровня этического воспитания молодого поколения.

Актуальность и значимость исследования проблем философской этики Матуриди обусловлена также потребностями нынешнего образования и воспитания, необходимостью совершенствования нравственных основ подрастающего поколения Республики Таджикистан, развития толерантных

отношений в современном таджикском обществе, необходимостью последовательного изучения истории философско-этической мысли, заполнения нравственного вакуума. Востребованность такого подхода к истории нравственной мысли вытекает из настоятельных потребностей, объективной оценки места Центральной Азии в развитии нравственных ценностей и выявлении гуманистических принципов в этических учениях мыслителей региона. В западной европейской философии эти положения начиная с конца XIX столетия всегда были объектом анализа и изучения. Но к сожалению эти всегда актуальные проблемы остались вне поля зрения наших специалистов. Разрабатывал Абумансур Матуриди их главным образом исходя из идеалистических принципов советского периода.

Степень изученности проблемы определяется совокупностью исследований, посвященных раскрытию содержания философско-этических воззрений и философскому наследию Матуриди. В настоящее время исследователям творчества мыслителя доступны разнообразные источники, а также исследования авторов отечественных и зарубежных, так или иначе затрагивающие Матуриди, в целом и его этику в частности.

Если мы обратимся к исследованиям персидско-таджикских мыслителей эпохи средневековья, то важно отметить, что в них имеются краткие характеристики каламистских и философско-этических воззрений Матуриди, в частности в трудах его учеников и последователей Абулюсра Баздави (ум. 1100г.), Абулмуина Насафи (ум. 1114г.), Абулкадира Кураши и др.

Одним из фундаментальных исследований о творческом наследии Матуриди считается произведение видного представителя калама XI в.

Абулюсра Баздави «Усули-д-дин» («Основы религии»), в котором приводятся основные источники формирования мировоззрения мыслителя.¹

Другой источник, рассказывающий об учении мыслителя, - это книга его ученика Абулму'ина ибн Мухаммада Насафи «Табсирату-л-адилла» («Комментарии доказательств»)². В ней Матуриди характеризуется как основоположник мавераннахрского каламистского учения.³

По мнению большинства исследователей, первым и самым важным из ранних сообщений о Матуриди мы обязаны именно Абулму'ину Насафи, который «посвятил Матуриди достаточно подробный отрывок, отличающийся различными биографическими деталями и, прежде всего, обширным знанием его трудов».⁴ Стремления Абулму'ина Насафи подробнее рассказать о своем учителе «были вызваны всеобщим ретроспективным признанием Матуриди выдающейся личностью»⁵ в восточной традиционной философско-этической мысли.

Всесторонний анализ трактата Абулму'ина Насафи «Табсирату-л-адилла» («Комментарии доказательств») показывает, что он, выступая против ашаритов, опровергал их упреки относительно того, что «якобы каламисты Мавераннахра не придерживаются учений предков, а следуют критическим новшестам, появившимся на сто лет позже Аша'ри».⁶ Главная задача Матуриди, безусловно,

¹ См.: Баздави Абулюср ибн Мухаммад. Китобу усули-д-дин. – Каир, 1383 (1963). - С.2.

² См.: Насафи Абулму'ин ибн Мухаммад. Табсирату-л-адилла. –Дамаск, 1990-1993.- Ч. 1-2.- С.358.

³ Там же. - С.705.

⁴ Насафи Абулму'ин. Табсиратул-адилла. - Дамаск, 1990-1993.- Ч. 1-2. С. 359.

⁵ Там же. –С.360.

⁶ См.: Кураши Абдулкадир. ал-Джавахир ал-мудиа фи табакат ал-ханафийа. Бо кушиши Мухаммад Абдалла Шариф. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005; Субки Таджиддин Абу Наср Абдалваххаб. Табакат аш-шафеййа 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;

заклучалась в том, чтобы опровергнуть утверждения ашаритов и доказать, что самаркандская (матуридская) школа калама продолжала традиции прошлого в решении, анализе, развитии проблем этики и морали. Значительно больше информации с точки зрения интересующей нас темы, классических произведениях представлено в «Ал-джавохиру-л-музия фи табакоти-л-ханафия» Абдулкадира Кураши (1297-1373),¹ «Катоибу а'ломи-л-ахёр мин фукахо мазхаби-н-Ну'мони-л-мухтор» Махмуда Кафви (ум.1582),² «Таджу-т-тарожим» Касима ибн Катлубиго (ум. 879 х.),³ «Мифтоху-с-саодат»

Тоша Кубризаде и др.,⁴ в которых излагаются преимущественно философско-каламистские идеи и сведения биографического характера. Необходимо упомянуть здесь и эмоционально пестрый, но содержательно скудный труд Таджиддина Субки «Табакот-уш-шофеияти-л-кубро» («Толкования великих шофеитов»), в котором автор называет матуридское

Байази Камалуддин Ахмад ибн Хисамиддин. Ишара ал-марам мин ибара ал-имам. Бо кушиши Юсуф Абдулраззак. – Каир: ал-Мактаба ал-азхария, 2008.

¹ Там же.: Ураши Абдулкадир. ал-Джавахиру ал-мудия фи табакат ал-ханафия. Бо кушиши Мухаммад Абдалла Шариф. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005; Субки Таджиддин Абу Наср Абдалваххаб. Табакат аш-шафеийа ал-кубра. – Каир: Дар ихья 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;Байази Камалуддин Ахмад ибн Хисамиддин. Ишара ал-марам мин ибара ал-имам. Бо кушиши Юсуф Абдулраззак. – Каир: ал-Мактаба ал-азхария, 2008.

² См.: 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; Байази Камалуддин Ахмад ибн Хисамиддин. Ишара ал-марам мин ибара ал-имам. Бо кушиши Юсуф Абдулраззак. – Каир: ал-Мактаба ал-азхария, 2008.

³ См.: Касим ибн Катлубиго. Тадж-ут-тарожим. - Лейпциг, 1862. –С.44.

⁴ См.: Шайхзода Абдурахим. Назму-л-фароид ва джамъул-фавоид фи баёни-л-масоили-л-лати вакаа фихи-л-ихтилофу байна-л-мотуридияти ва-л-ашъарияти фи-л-акоиди маа адиллати-л-фарикайн.- Каир, 1899.

учение в целом и его этические воззрения «та'лимоту асхаби Абу Ханифа» (дословно - «учение друзей Абу Ханифы»)¹

Отдельные аспекты интересующей нас проблемы затрагиваются и в ряде монографий турецких исследователей, уделивших внимание творчеству Матуриды, включая философско-этическую компаративистику. Здесь особо следует выделить труды Камелиддина Баязи «ат-Тансу Мухаммад ибн Тавсиа» и «Ишороту-л-маром ан ибороти-л-имом» («Подробные указания на высказывания имама»). Этот автор как и Субки, утверждает, что все убеждения последователей матуридийской школы, в том числе и нравственные идеи, опираются на учение самого Абу Ханифы.²

Весьма ценные рассуждения о философско-этических построениях Матуриды обнаруживаются в нравственно-философских произведениях Абурахима Шайхзаде, Шибли Нуьмани – индийского (пакистанского) поэта, мыслителя-реформатора и бангладешского исследователя Аюба Али, которые коснулись различных сторон жизни и творчества Матуриды.³

Известные зарубежные ученые, такие, как И.Гольдциер, А.С.Тритон, Л.Гардет,⁴ Хортен (1912), Макдональд (1936), Кляйн (1940), Гарде- Анаватн (1948), Вильгельм Шпетт (ум.1876),⁵ Спиро (род.1904)⁶, Джозеф Шахт¹ (1953) и

¹ См.: Субки Таджииддин Абунаср Абдулваххаб. Табакоту-ш-шофеияти-л-кубро. Ч.1.- Каир, 1964.

² См.: Шибли Нуьмани. Таърихи илми калом (Джилди аввал ва дуввум)//Тарджумаи Саид Мухаммад Таки Фахрдои Гилони. Чопи аввал. - Тегеран, 1386 г.х. – С.70-72.

³ См.: Там же. – С. 270

⁴ См.: Matiridi EP ||475 b; Coldziher, Ignaz Vorselugen uber den Islam; 2 Aufl, hg von Franz Babinger, Heidelberg, 1925.-P. 117/ Tritton A.S. Muslim Theology, London-P. 174; Gardet Louis. Anawati U.M. Introductian a la theology musulmane Essai de theologu compare, 3 ed. Paris, 1981 (Etudes de philosophie medievale, 37)

⁵ См.:Spitta Wilhelm. Zur Geschichte Abu`L Hasan al-As`ari`s.-leipzig, 1876.- P.112.

⁶ См.: Horten Max. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Originalquellen dargestellt, Bonn, 1912.-P.531; Macdonald. Maturidi . Ensiclopedia.III –P.475-477,

Майкл Аллар², Манфред Гоц³ и Анри Корбен, Х.А.Вольфсон, У.Уотт Монтгомери, Д.Б.Макдональд и А.Мец⁴ рассматривают ряд нравственно-философских аспектов творчества Матуриди.

В аспекте темы диссертационной работы особого внимания заслуживает книга современного немецкого ученого-востоковеда Ульриха Рудольфа, в которой жизнь, деятельность и особенности мировоззрения мыслителя рассматриваются особенно глубоко и подробно.

Об этических взглядах Матуриди писали и современные иранские исследователи, такие, как Раббони Гулпоймони Али, Джалали Сайид Лутфулла, Хайётулла Натики, Абдуррахман Абдулхалик⁵ и др. Эти исследователи в своих

Rlein. Einleitung zu al Ibanah||Asari Abu l-Hasan. Alibin Isma`il. Al-Ibana an usul ad dyiana ed FH Mahmud. - Kairo, 1977.

¹ См.: Shaht Joseph. The oridins of Myhammadan Jurispudence. - Oxford, 1950. – P.24; 36.

² См.: Frank Richard M. Notes and Remarks on the taba`I in the Teaching of the al-Maturidi||Melanges d' Islamologie. Volume dedie a la memoire de Armand Abel par ses collegues, ses elevens et ses amis, ad P. Salmon. – Leiden, 1974.-P.137-149; Watt W. Montgomery. The Formative Period of Islamic. Thought. - Edinburh, 1973. -P.312, Al-Omar Faroud Omar Abdallah. The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to as –Sawad al A`zam of All Habim as Samargandi Edinburgh, 1974 (Deccer ne опубликовано); Monnot Guy. Maturidi at le manicheisme || Melanges de l'Institut Dominicain d' Etudes Orientales. 1977, №136.- P. 39-66 (инчунин омадааст дар: Monnot Guy. Islasm et religions. - Paris, 1986.-P.129-156.

³См.: Gotz Manfred. Maturidiundsein Kimab Ta'wilatal -Qur'an//Islam. 1965. № 41. – P. 140. P.27-70; Корбен А. Таърихи фалсафаи исломи (Histoire de le philosophia islamgue)/Пер. Асадуллох Митарӣ. Чопи дуввум. – Тегеран, 1358.– С.164.

⁴ См.: Watt W.M. The formative Period of Islamic Thought. - Edinburgh, 1973.-P.312-316, Macdonald D.B. Maturidi. Encyclopaedia of Islam.1 3.-P.414-415; Мец А. Мусульманский ренессанс/Пер. с нем., предисл., библиография и указатель Бертеса Д.Б. - М.: «ВиМ», 1996.- С.200.

⁵ См.: Раббони Гулпоймони Али. Матуридия//Кайхани андеша. № 53. – С.104-121; Джалоли Сайид Лутфулла. Тафтазани, Аш'ари или Матуриди//Тулу'. № 10. - С.73-87; Ма'рифат. № 78. – С.96-112; Хайётулла Натики. Баррасии татбики мабхаси сифоти илохи аз манзари Аллома Табатабаи ва Абумансури Матуриди //Тулу'. 1384. № 17. – С.85-104; Субхони Джаъфар. Милал ва нихал: Акаид ва араи Матуриди//Дарсхое аз мактаби ислам. № 374. – С.21-30; Ризанажад Иззуддин. Матуриди – ракиби гумноми муътазила ва Аш'ари //Калами ислами. № 47. – С.105-116; Манзари Канбари. Мабании фикри ва фикхии Абумансури Матуриди //Намаи анчуман. № 2/8. – С.171-184; Баррасии оро ва андешаҳои каламии Абумансури Матуриди //Калами ислами. Соли хабдахуми нашр. № 65. – С.123-135; Мирзониё Мансур.

трудах попытались осуществить реконструкцию идей Матуриди, которые сформировались, по их мнению, под влиянием философско-религиозных школ, которые функционировали на территории Мавераннахра и Хорасана в IX в.

Весьма оригинальные мысли о философско-этических построениях Матуриди обнаруживаются и у российских исследователей арабоязычной философии - В.В.Бартольда, И.К.Тауфика, А.В.Сагадеева и др.¹ Так, В.В.Бартольд в статье «Калам и исламские течения» приводит сведения о различных философско-религиозных течениях и сектах эпохи средневековья, в том числе и матрудизме.²

Большая заслуга в изучении философской, этической, общественно-политической и научной мысли философа принадлежит таджикским философам М.Исаеву, Н.А.Кулматову, М.К.Мирбобоеву, М.Раджабову, А.А.Шамолову, С.Яькубу и др.³ Среди названных отечественных ученых особое значение в рамках исследуемой нами темы имеют работы таджикского исследователя

Осор ва афкори Абумансури Матуриди //Кайхони андеша. № 40. – С.70-85; Эрадж Афшар. Панднамаи Матуриди//Фарханги эронзамин. - С.46-67; Лупти Ибрахим. Истидлалхаи Матуриди дар исботи вуджуди Худо//Тулуъ. – С.215-224; Абдуррахмани Абдулхалик. Шархи Акаиди Насафи. Захидон. Чопи аввал. Ал-мактабату-л-исломия. б/г.- С.6-9.

¹ См.: Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. Сочинения – М.: Наука, 1986. Т.6. – С.6-7; Сагадеев А.В.. Ал-Матуриди//Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С.161.

² Там же. - С.6-7.

³ См.: Исоев М. Фалсафаи амалии Мискавайх. – Душанбе, 2003 (на тадж яз.); Кулматов Н.А. Насириддин Туси о предмете и задаче науки этики//Вопросы истории философии. - Душанбе: Дониш, ТГУ, 1977; Он же. Матуриди. Энциклопедияи советии тоджик. – Душанбе: Сарредаксияи илмии энциклопедияи советии тоджик. – Душанбе, 1983. Т.4. – С.498; Мирбобоев М.К. Этика Джалалиддина Давони. – Душанбе: Дониш, 1992; Раджабов М. Философские и социально-этические взгляды Амира Хусрава Дехлави. – Душанбе: Ирфон, 1982. – С.95; Шамолов А.А. Матуридии Самарканди. – Душанбе: Авесто, 2000; Он же. Матуридии Самарканди//Джавонон ва джахони андеша. Маводи конфронси дуоими олимони джавони Тоджикистон. – Душанбе, 2001. – С.27-31; Он же. Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – Душанбе: Дониш, 2009. – С.89-194; Сунатуллохи Яькуб. Зиндаги ва акоиди Матуриди. Душанбе: - С. 8.

Он же. Каломи Мовароуннахр. - Душанбе, 2013.- С. 62.

А.А.Шамолова, в которых анализируются основные аспекты философской доктрины Матуриди. В его фундаментальном труде «Калам Мавераннахра» рассмотрены этапы формирования и развития матуридийской школы в Центральной Азии. С использованием строгого научного и логически стройного подхода исследованы различные и взаимосвязанные философско-мировоззренческие, социально-политические, и культурные аспекты этой школы. Кроме того, автором выявляются различные компоненты матуридийского калама и сравниваются с другими подобными школами.¹

Объектом исследования является этико-философская теория Матуриди, фундаментальные основы которой представлены им в работах «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия»), «Панднамэ» и кратко в ряде других его сочинений.

Предметом исследования выбраны некоторые особенности этических воззрений мыслителя, учение о совершенстве нравственного идеала, раскрывающий специфику определения мыслителем положений становления и изменения личности и общества.

Цели и задачи исследования. Автор диссертационной работы своей целью читает обобщение и целостный анализ этических идей Матуриди. Осмысленное, рассмотренное взглядов мыслителя на жизни человека несамнено, способствует раскрытие актуальности, значимости и жизненности подхода проблеме духовного обновления, весьма актуальное и в наше время.

В соответствии с этой установкой, мы поставили перед собой следующие научные задачи:

- выявить идейно-теоретические истоки этического учения Матуриди и проанализировать эволюцию его философско-этических воззрений;

¹ Шамолов А.А. Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – С.89-194. Его же. Каломи Мовароуннахр. - Душанбе, 2013. - С. 62.

- рассмотреть, какое значение имели проблемы нравственности в творчестве мыслителя;
- раскрыть сущность нравственных добродетелей и аффектов души в философско-этических воззрениях мыслителя;
- прояснить позицию Матуриди относительно самосовершенствования человека в целом и правителя в частности, на началах добра, справедливости, и гуманизма;
- систематизировать концепцию мыслителя касательно проблем, добра, их истины и толерантности выявляя, целостность и взаимообусловленность;
- переосмыслить учение Матуриди об основах нравственности и человеческого общества;
- проследить органическую и логическую связь между этико-философскими и этическими идеями в учении мыслителя;
- показать, что Матуриди во многом предвосхитил современную постановку целого ряда вопросов, актуальных для нынешнего таджикского общества.

Методологическая основа и теоретическая база диссертации. Исходными методологическими ориентирами в нашем исследовании являются общенаучные принципы объективности при изложении материала, принцип единства логического и гносеологического при написании работы прослежен системный подход позволяющий проследить функциональное взаимодействие отдельных частей внутри этических воззрений Матуриди.

Диссертант применял принципы конкретно-исторического подхода к изучению текстов мыслителя, старалась рассмотреть идеи Матуриди в общеисторическом контексте. Применяя аналитический метод, рассмотрения проблем в разных аспектах, а также синтетический подход реконструкции

способа фиксации логической и органической связи отдельных изложений автор связывает с мыслителем, с общим концептуальным замыслом его учения.

Текстовыми источниками диссертации послужили работы Матуриды, прежде всего его фундаментальный труд «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») и его трактат по этике «Панднаме» («Поучения»), а также другие произведения мыслителя, содержащие философско-этическую проблематику.

Научная новизна диссертации заключается в том, что это первое в таджикской философско-этической литературе обобщающее исследование по этике Матуриды. В ней впервые этическое учение этого мыслителя анализируется в контексте философских, богословских, правовых течений средневекового Востока. При этом автор попыталась доказать преемственную связь многих современных нравственных категорий с теми понятиями, которыми оперировал Матурида в своих трудах по этике, философии, праву и религии.

Положения, выносимые на защиту:

1. В философско-этических воззрениях Матуриды, касающиеся проблем нравственности и совершенства человека, получили дальнейшее развитие идеи и мысли многих течений античной и средневековой философии пифагорейцев, платоников, гностиков, зороастрийцев, перипатетиков, мурджиитов, мутазилитов, и других представителей философии калама.

2. Остаясь верным своей нравственной теории Матуриды покажет эпистемологические установки и гуманистические принципы классической персидско-таджикской этике в сравнении с этикой античной Грецией.

3. Характерной особенностью его этики, как и его философско-этического учения в целом, являются синкретизм и стремление к синтезу философии и метафизики, и в рамках этого – к синтезу этического абсолютизма и этических

традиций народов Мавераннахра и Хорасана. Исходя из этого, нравственное учение Матуриды ориентировано на единство рационального мышления и индивидуального нравственного поведения: намерения – действие (нийат-амал).

4. Для Матуриды этика - наука не только о морали, но и о добродетелях во взаимосвязи с нравственно-метафизическим смыслом жизни. Такое понимание более органично выражает единство теоретического и нормативного содержания «практической философии» или науки о нравственном поведении человека.

5. В своей этической теории стремился выявить пути становления человека с большой буквы, придерживаясь общественным принципам этических нормы категорий добра, сострадания, солидарности, взаимопомощи, справедливости, взаимоуважения, умеренности и т.д. Это позиция исходит логических, теоретических и исторических реалий эпохи и сущности развития самой жизни.

6. Основным моментам в процессе развития и самосовершенствования человека Матуриды отводит духовному началу, которое, по его мнению, имеет преимущество перед материальной природой человека и его аффектами души. Но согласно Матуриды нравственное поведение должно быть всеохватывающим и содержащим нормы морального отношения во всем. По мнению мыслителя, человеческое сознание, способно подниматься над материальными интересами и осуществляя разумное руководство над аффектами души во имя блага человека и общества.

7. Избавление от покорности аффектов души или низших благ – лишь кажущееся условие получения духовных благ, а не есть само благо. Для достижения высшего блага необходимо совершенствовать свой характер. Существенный смысл человеческой жизни, по Матуриды, заключается в

самопознании человека и развитии способности различать добро от зла, что ведет к познанию Истины.

Научно-практическая значимость диссертационного исследования выражается в восполнении того пробела в изучении творчества Матуриди, который связан со специальным и всесторонним рассмотрением его нравственных воззрений. Материалы содержащиеся в диссертации а также обобщающей выводом могут быть использованы в истории философской и этической мысли в научной абарот стран ближнего и дальнейшей разработке Среднего Востока. В диссертационной работе общенаучные обоснованы принципы и истории морали, этический нормы и категории, несомненно, использование которых способствует углубленному изучению проблем нравственности в эпохи средневековья. Ананлиз и обобщение нравственных принципов, сформулированных Матуриди, могут послужить методологической базой философского осмысления современных социокультурных процессов, в обществе.

В диссертации, впервые введены источники и материалы многие из которых могут быть направленной линией историко-философских исследований. Эти материалы можно использовать в спецкурсах по истории и теории этики и как дополнительная литература по истории калама как одно из направлений средневековой философии.

Апробация работы. В процессе работы над диссертацией ее основные положения были изложены в публикациях диссертанта и ее выступлениях на различных республиканских и международных конференциях. Основное содержание работы нашли отражение в журналах наминированные Ваком Российской Федерации общим количеством девяти названий.¹

¹См.: Иброхимова С. Место и роль нравственности в воззрениях Абуханифы//Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова АН РТ. - 2014 № 4. - С.22-25; Она же. Значение «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») Абу Мансура ал- Матуриди в

Работа была обсуждена в Отделе истории философии Института философии, политологии и права им.А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан и рекомендована к защите (протокол № 6 от «12» июня 2017 г.).

Структура работы исходит из цели и задачами диссертационного исследования состоящее из введения, двух глав, шести параграфов, заключения и списка использованной литературы.

исламском каламе// Таджикистан и современный мир. - 2015. - № 7 (50) 2015. - С.112-116; Она же. Аффекты души с точки зрения Матуриды Самарканди//Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова АН РТ. - 2016. № 1. - С.26-29; Она же. Проблемы нравственности в «Панднамэ» Абу-Мансура аль-Матуриды // Евразийский юридический журнал. 2016, № 5 (96) –С.370-372; Она же. Соотношение этических принципов в учении Абубакра Рази и Матуриды Самарканди//Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова АН РТ. - 2016. № 3. - С.77-80 и др.

ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЗЗРЕНИЙ АБУМАНСУРА МАТУРИДИ

§ 1. Социокультурные условия эпохи мыслителя

Абумансур Матуриди жил и творил в Саманидскую эпоху (818-1005), во времена, формирования первой таджикской государственности. Этот был период расцвета этнонациональной культуры таджиков и других народов Центральной Азии. Важнейшую роль в этом процессе сыграли таджикский язык и литература. Многие известнейшие люди того времени – поэты, философы, ученые с мировыми именами проживали в городах Саманидской державы - Балхе, Герате, Термезе, Бухаре, Мерве, Самарканде и др. Именно отсюда идеи Матуриди распространились по всем восточным странам. Он был в ряду тех ученых и мыслителей, которые прославили свой родной город – Самарканд. Благодаря им этот город стал культурным и научным центром эпохи средневековья.

Матуриди вырос в мирной научной среды, приобретая необходимые знания по всем областям знания науки. Его учителями были выдающиеся ученые тоговремени Абу Наср Ахмад ибн ал-Аббас, Абу Бакр Ахмад ибн

Исхак, известный как «ал-Факих ас-Самарканди», Нусаир ибн Йахья ал-Балхи (ум. 881 г.), Мухаммад ибн Мукатила ал-Рази (ум. 862 г.), Р.Кади и мн. др.¹

Как известно, в эпоху Саманидов наука и культура таджикского народа достигли вершины своего развития. Появились различные философско-религиозные течения и школы, такие, как дайсония, муътазилия, исмаилия, машаия (восточные перипатетики) и др. В это же время на культурном и духовном фоне региона появилась и «школа матуридия», как мавераннахрская ветвь науки калама, покровительствуемая саманидскими правителями.

В Маверауннахре, как и в других регионах Ближнего и Среднего Востока, о себе заявили многие представители различных научно-философских и религиозных кругов. Все они активно участвовали в диспутах, спорах и дискуссиях на философско-метафизические темы. Полемики и споры велись вокруг проблем об атрибутах Всевышнего, соотношении Бога и человека о свободе воли места и роли человека в системе мироздания, весьма обсуждаемая в эпоху средневековая проблема свободы воли и др. В результате этих диспутов сформировалась новая дисциплина в рамках мусульманской схоластики, называемая илм калам (наука калам). «Суть этой дисциплины, пишет М.Н. Вольф сводится не к простым спекулятивным рассуждениям, следующим религиозным догмам или авторитетам, а рассуждениям, в первую очередь полагающимся на разум... поскольку важной определяющей чертой калама является то, что он отталкивается от специфической религиозной проблематики».²

¹ См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия:ашаритский калам.- Новосибирск, 2008.- С.21.

² Вольф М.Н. Средневековая арабская философия:ашаритский калам.- Новосибирск, 2008.- С.6.

Фундаментальную основу науки калама заложили мутализиты – яркие представители рационалистической школы стран Ближнего и Среднего Востока. Мутазилиды в первые в истории ислама заняли принципиальную рациональную позицию относительно многих теологических вопросов. Вне всякого сомнения, характерной чертой калама было то, что его представители зачастую придерживались разных философских и схоластических положений по различным или иным философским и метафизическим проблемам. Мутакаллимы расходились и спорили по многим вопросам и весьма редко достигали консенсуса противоречивые идеи, и высказывания приводили к хаосу и путанице в общественной мысли. Вседозволенность многих рациональных принципов, не обходящих стороной даже такие темы, как бытие и единство Бога, несотворенность Корана, расшатывали основы веры и становились источником отхода от шариата и богохульства, что вызвало недовольство ортодоксальных групп, предчувствующие угрозу основам веры и зарождение ортодоксы, свободомыслия.

Ортодоксы выступали против представителей мутазилизма отрицая традиционными системами изначального ислама их доводы. В результате мутазилиды подверглись непрекращающимся гонениям, многие мутазилиды были казнены, преданы анафеме или заключены под стражей. Учение мутазилидов сложившийся в острой и идеологической и политической борьбе вывел на политическую арену новое течение ортодоксов. Этим новым течением религиозной мысли стала матуридская философия, определившая идеологическую надстройку государства Саманидов поддерживаемая правителями этой династии, особенно Исмаилом Самани.¹

¹ См.: Камил Тауфик. Философия калама: Автореф. Дис. д.ф.н.- М., 1987. – С. 45.

Результатом этих тренировок по словам Али Аюба, бангладешского исследователя, стали поиски новых путей выхода из критического состояния. Так учение ал-Матуриды в Средней Азии (Самарканд), ал-Ашари в Ираке и ал-Тахави в Египте¹ ставила перед собой цель примерить противоречивые идеи в рациональном направлении калама. Эти мыслители старались разрешить теоретические противоречия времени, созданием такой системы, которая смогла бы преодолеть разногласия в учении существовавших философских, религиозных и правовых течений. Названные мыслители «оказали значительное влияние на последующее развитие арабоязычной философии и явились основателями трех интеллектуальных школ, но тем не менее все трое так или иначе работали в рамках обсуждения идей абу Ханифы, основателя ханафитского мазхаба».²

Благодаря гуманистическим принципам правления и толерантности государства Саманидов, развитие культурной и духовной жизни народов Центральной Азии (Мавераннахр и Хорасан) значительно ускорилось. Этот регион стал для Ближнего и Среднего Востока «своего рода сокровищницей многих культурных ценностей, духовных откровений, и в силу этого, постоянным «раздражителем», ставившим перед человеческой мыслью новые, неведомые проблемы, вынуждавшие, благодаря своей актуальности, искать на них ответы, отвечающие духу времени и прокладывающие пути в будущее».³

Именно в период правления Саманидов Хорасан и Мавераннахр в своем социально-экономическом и культурном развитии достигают невиданного прогресса и процветания. Этому способствовал ряд обстоятельств. Одним из

¹ См.: Али Аюб. Матуридий//Миён Мухаммад Шариф. Таърихи фалсафа дар ислом. – Тегеран: 1362, Т.2. – С.368.

² См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам.- Новосибирск, 2008.– С.7.

³ Гуломов Т.М. Этнорелигиозные и этнокультурные процессы принятия калама в Центральной Азии (философско- религиозный анализ). Автореф. дис..., к.ф.н. - Душанбе, 2011. – С.11.

них стало достижение Саманидской династией политической независимости от халифата и создание централизованного национального государства. На протяжении более столетия Саманидская держава не подвергалась внешним нападениям, что способствовало развитию всех аспектов общественной жизни. Здесь нельзя не отметить, что существование Саманидского государства в многовековой истории таджикского народа – это золотой век таджикской истории и культуры.

Главным итогом становления и развития государства Саманидов стало сложение таджикского народа, как этноса в самом широком и строго научном смысле этого понятия. По справедливому замечанию А.А.Семенова эпоха Саманидов была «временем великим и героическим. Созданное ими обширнейшее государство простиралось от Великой пустыни до Персидского залива; от границ Индии до районов Багдада. Самарканд и Бухара, являясь столичными городами этого могущественного государства, сделались центрами цивилизации, учености, искусств и учебной деятельности для значительной части мусульманского мира».¹

Основатель Саманидского государства Исмаил Самани хорошо понимал, что обеспечить независимость государства можно только путем его централизации. Для решения данной проблемы наряду с другими задачами он создал своеобразный, по сасанидскому образцу, государственный аппарат, который делился на Царский двор (Даргах) и десять диванов (министерств). Первым в их ряду стоял диван вазира, обладавший функцией контроля над всеми другими учреждениями государства, ему же подчинялись и руководители всех остальных диванов.

¹ Семенов А.А. Эпоха Рудаки//Рудаки и его эпоха. - Сталинабад, 1958 .- С.5.

Как мы уже отметили, структура созданной Исмаилом Самани державы во многом отразила в себе влияние сасанидской системы государственного управления. А.А. Семенов период правления Саманидов характеризует как «эпоху возрождения национального таджикского гения», и это не преувеличение. На начальном этапе становления и развития государства национальный дух нашел свое выражение и в том, что на высшие гражданские должности как в центре, так и в областях назначались не только представители династии, но и лучшие люди из местных знатных родов, в число которых входили и дикканы (крупные землевладельцы).¹

Система управления государством, введенная эмиром Исмаилом Самани, «не могла быть проведена на всем пространстве государства, так как некоторые области еще находились под властью своих местных династий, иногда очень древних. К ним относились наследственные династии в Хорезме, Исфиджабе, Хуттале, Чаганиане, Раште, Гузгане, Систане и других. Все они считались в известной вассальной зависимости от верховного правителя Саманидов».²

Этой династии в течение более чем 50 лет удавалось сохранять свою независимость от арабской империи. Во времена Исмаила (892-907) и Насра (914–943) Саманидское государство еще более окрепло. Его экономика и социальное положение народа отличались высоким уровнем развития, внутренние распри были прекращены. Таким образом, Саманиды могли дать отпор любым внешним врагам. Большое внимание уделялось сельскому хозяйству, добыче полезных ископаемых, городской культуре. В X в. Саманиды наладили хорошие деловые отношения и с восточными, и с западными государствами с целью укрепления экономики страны.

¹ См.: Гафуров Б. Таджики. - М., 1972. - С.342-343.

² Бартольд В.В. Сочинения. - М., 1963. Т.1.- Ч.1. – С. 292.

Как только Саманиды пришли к власти, они начали благоустраивать Самарканд. Особенно в этом отличился Нух (818-842). Ибн Асад приказал отстроить Самарканд заново. Начатую им работу продолжил его брат Ахмад ибн Асад (842-864). Именно в этот период наблюдается взлет экономики, культуры, социальных преобразований в исследуемом регионе.

При Исмаиле ибн Ахмаде Самарканд стал одним из крупнейших торговых рынков Мавераннахра. В IX-X вв. сюда приходили караваны из Монголии, Китая, Ирана, Кавказа, Европы и других стран. Одновременно возрождались этно-национальная культура, развивались науки. Появились свои научные школы, философские направления, религиозно-правовые мазхабы. Особую известность, в частности, получили такие течения, как манихейство, мутазилизм и исмаилизм. Все это самым прямым образом влияло на сложение мировоззрения Матуриди Самарканди, на формирование его идей о месте и роли человека в мире о необходимости изучения науки и знания и т.д.

Важную роль сыграло также распространение в государстве Саманидов западно-таджикских языков Ирана, которые постепенно ограничили сферу употребления местных восточных языков. Тем не менее, таджикская литература, как и арабская, развивалась очень активно. Здесь можно назвать имена Рудаки, Фирдавси, Абулхусайна Бухари, Абосси Самарканди, Шокири Бухорои и др., которые считали, что для развития культуры Мавераннахра и Хорасана большое значение имеет внедрение языка дари, как языка межнационального. Посредством этого языка развивалась, например, поэзия, философия, естественные науки - математика, астрономия, география, химия, медицина. О себе заявили такие ученые – энциклопедисты, как Ираншахри,

Абунаsr Фараби, Ибн Мискавейх, Абубакр ар-Рази, Абумахмуд Худжанди, Абуали ибн Сина, Абурайхан Беруни и мн.др.¹

Как мы уже писали главными городами Центральной Азии анализируемого нами периода были Бухара, Самарканд, Балх, Герат, Хорасан, Бунджикат, Нишапур, Гургандж и др. Они считались центрами науки, культуры, литературы. В них проживали известнейшие ученые своего времени. Они же и прославили эти города во всем мире и на века.

Таджикский философ Г.Ашуров сделал ряд общих замечаний, имеющих важное значение для понимания саманидского феномена. Он задался таким вопросом: что способствовало развитию науки, философии, в том числе и религиозной, духовной культуры в целом в эпоху Саманидов? Отвечая на него, ученый констатировал: во-первых, эпоха Саманидов получила весьма богатое культурное наследие от своих предшественников Сасанидов. Гундишапурская школа, основанная в III в., была в тот период крупнейшим центром науки того времени в Иране. Этой школе было суждено оказать непосредственное влияние на последующее развитие науки и философии не только в период правления Саманидов, но и во всем мусульманском мире эпохи Аббасидов. В 529 г. Афинская школа по приказу Юстиниана Т. была закрыта, но ее преподаватели нашли пристанище в школе Гундишапура, что дало новый импульс научному развитию. Гундишапурская школа «поставляла» багдадским халифам знаменитых врачей (в том числе ар-Рази) и астрономов. По принципам этой школы в Багдаде были организованы больницы и обсерватории. Как справедливо отмечает М.Фахри, в халифате интерес к греческой философии и теоретической науке возник не в последнюю очередь благодаря деятельности Гундишапурской школы.

¹ Ашуров Г. Философия эпохи Саманидов. (Общая характеристика). Душанбе: Ирфон. 2006.- С. 28.30.

Во-вторых, Иран эпохи Сасанидов, позднее Тахиридов, Саффаридов и в особенности Саманидов имел тесные политические, научные и культурные связи с Индией. Научные трактаты с санскрита переводились на пехлеви (позже на фарси), а затем и на арабский. Имели место случаи, когда научные трактаты переводились непосредственно с санскрита на арабский. Так, одним из самых ранних трактатов, переведенных ал-Фазари на арабский язык, был индийский астрономический труд Брахмагупты «Сиддханта». Это сочинение сыграло важную роль в развитии астрономических знаний в халифате. Влияние иранской и индийской науки по выражению арабского исследователя Маджида Фахри, «особенно в сфере точных наук и медицины» было весьма значительным.

Уместно отметить, что представители семьи Бармакидов, (иранцев по происхождению) из г. Балха, занимали продолжительное время правительственные должности при Аббасидах. Бармакиды, в частности Яхья ал-Бармаки, внесли выдающийся вклад в процесс научного и культурного синтеза Ирана и Индии с Арабским халифатом. Значительное влияние на арабов оказали переводы трудов Ибн ал-Мукаффа (тоже иранец), в которых, в частности, затрагивались и проблемы морали. Он перевел «Калилу и Димну» с языка пехлеви на арабский, оригинал которого был написан на санскрите индийским мудрецом - Бидпаи. Таким образом, научные центры (Гундишапурская и Хорезмская школа) Ирана, а также Индии весьма способствовали расцвету науки и культуры в эпоху Саманидов и оказали значительное влияние на становление и развитие науки, философии, теологии в халифате.¹

Конечно, Г.Ашуров прав в своих оценках, однако в иерархию причин, приведенных исследователем следует добавить ещё и достижения духовной

¹ Ашуров Г. Философия эпохи Саманидов. (Общая характеристика). - Душанбе: Ирфон. 2006.- С. 26.27.

культуры митраизма, буддизма, несторианства, дансанитов маркионитов, китайцев, вавилонян и Египта.

Например, Сасаниды, Тахариды, Сафариды и Саманиды опирались на классическую теократию Египта, согласно которой правители надеялись качествами богов и считались воплощением Бога на земле. Порядок в государстве они рассматривали как неизменный, ниспосланный Богом, а религию воспринимали как главный регулятор общества. При этом мораль, право и политику египтяне никак не разделяли.

Но следует сказать, что эти и другие идеи и учения не воспринимались просто как стандарты мысли. Здесь возникал всего рода диалог с традиционной для Центральной Азии основной этнокультурной и этнорелигиозной мыслью.

Благодаря такому толерантному подходу, в IX -XI вв. в Центральноазиатском регионе сформировалась целая плеяда выдающихся ученых, внесших большой вклад в развитие астрономических, математических, химических и медицинских наук. По мнению большинства востоковедов Запада, достижения этих ученых стали достоянием эпохи Европейского Возрождения и Нового времени.¹

К первой половине IX в. относится научная деятельность математика, астронома и географа Абу Джафара Мухаммада Ибн Мусо ал-Хоразми. В своем трактате «Китаб ал-джам' ва ат-таффкик би хисаб ал-Хинд» («Книга сложения и вычитания по исчислению индийцев») Хоразми впервые ввел в математику индийскую систему нумерации. В «Китаб ал-мухтасар фи хисаб ал-джабр ва-л-мукабала» («Краткая книга по алгебре и уравнению») мыслитель изложил основы алгебры. Большое значение имели также некоторые астрономические

¹ См.: Ашуров Г. Философия эпохи Саманидов(Общая характеристика). - Душанбе: Ирфон. 2006.- С. 26.27.

таблицы ал-Хоразми, которые послужили основой для последующих работ в этой области знания. Он же написал сочинение по математической географии «Китоб сурат ал-арз» («Книга картины земли»).

Другими представителями данного региона была математики Ахмад ибни Абдулло ал-Марвази (ум.около 870г.), Абу Машар Джафар ибн Мухаммад Балхи (ум. 886 г.), Абулаббос Ахмад ибн Мухаммад ибн Касир ал Фергани (IX в.) и др.

К примеру, Фергани написал книгу под названием «Китаб ал-харакат ас-Самавийа ва джавами илм ан-Нуджум» («Книга о небесных движениях и свод науки о звездах»). Это было одно из первых сочинений в арабо-язычной астрономии и самым популярным произведением в эпоху Ренессанса.

Ученые астрономы и математики этого времени Абулмахмуд Худжанди, Абулвафо Мухаммад ибн Мухаммад ал-Бузджани (940-998 гг.) из Нишапура, Абулхасан Али ибн Ахмад ан-Насави (ум. 1030 г.) из Хорасана и другие написали на языке фарси большое количество трактатов, в частности книгу «Достаточное об индийской арифметике», впоследствии переведенную на арабский язык,¹ «Книгу о том, что необходимо ремесленнику из геометрических построений» и др.

Из Мавераннахра и Хорасана вышло немало знаменитых географов, которые своими сочинениями значительно расширили эту область знаний. В первую очередь здесь нужно назвать трактат неизвестного автора «Худуд ал-Олам мин ал-Машрик ила-л-Магриб» («Границы мира от Востока до Запада»), труд «О морях, водах и горах» Ахмада ибн Мухаммад ибн ат-Тайиб Сарахси (ум. 890 г.), произведение «Масалик ва-л-Мамалик», («Пути и страны») Абу Абдуллаха Ахмеда ибн Мухаммеда Джейхани и др.

¹ См.: История таджикского народа. - М., 1964. Т.2. -191.

Развивалась в анализируемый период и наука химия, ярким представителем которой был Джабир ибн Хайян - выходец из Хорасана (г.Тус). В Европе его знали под именем Гебер. Этому ученому принадлежит заслуга разработки сернортутной теории происхождения металлов, которая господствовала в алхимии в течение многих веков. Он впервые в истории химии разделил все существа на три класса - животный, растительный и минеральный.

Сторонником теории превращения металлов был Рази. Большой интерес представляет описание им приборов и операций, применявшихся в тогдашней химии. Также он написал книги по медицине: «Китаб ал-Мансур» («Мансурова книга») и «ал-Хави» («Всеобъемлющая книга»). Последний труд, состоящий из 20 книг (до нас дошло около 10), содержит записи ар-Рази из его медицинской практики и выписки из медицинских сочинений его предшественников.

Анри Корбэн отмечает, что ар-Рази наиболее известен именно в медицине. Влияние этого ученого и мыслителя на развитие наук в Европе было весьма значительным. Его вклад в эту область знаний представлен тремя большими книгами: «Китаб ал-Хави» (переведена на латинский в 1279 г. под названием «Либер контигенс», т.е. «Книга содержащая...»), «Китаб ал-Мансури» (латинское название «Либер ал-Мансорис») «Китаб ал-Мулуки», или «Либер региус».¹

Другие ученые-медики этой эпохи - Абу Бакр Раби ибн Ахмад Ахавайни, Хаким Майсари, Абу Мансур Муваффах ибн Али ал-Харави и другие писали труды на персидском языке. К примеру, медицинский трактат Абу Бакра Раби ибн Ахмада Ахавайни «Китаб хидаят ал-мутаалимин» («Руководство для изучающих») состоит из двух частей: первая представляет собой большое введение, содержащее общие сведения по анатомии и физиологии человека.

¹ См.: Французское предисловие к «Джамеъ-ул-Хикматайн» Носири Хусрава. - Тегеран, 1953.-С.128.

Вторая часть посвящена описанию болезней и способам их лечения. Сочинение Ахавайни свидетельствует о том, что его автор был признанным и авторитетным медиком, особенно в области душевных заболеваний. Ахавайни написал и другой трактат - «Китоби набз» («Книга о пульсе»).

Другим известным медиком этой эпохи был Абу Мансур Мунаффах ибн Али ал-Харави, который написал на языке дари фармакологическое сочинение «Ал-абния олихакоик ал-адвия» («Книга основных сведений об истинных качествах лекарств»). Книга эта была написана на основе индийских, сирийских и греческих источников. Автор дает в ней описание 585 различных лекарств. Данное сочинение в 1859 г. было издано в Париже и стало настольной книгой медиков и фармакологов Европы.

Образец наивысшего расцвета медицинской науки стало творчество Ибн Сины (конец эпохи Саманидов). Он был ученым-энциклопедистом в прямом смысле и значении этого слова. Его вклад в науку, особенно в области медицины и философии общепризнан все мировым научным сообществом.

Важнейшим произведением Ибн Сины по медицине является «Ал-конун фи-т-тиб» («Канон медицины») - медицинская энциклопедия в пяти томах. В «Каноне» Ибн Сина изложил общую теорию медицины, анатомию, физиологию, хирургию, диагностику, рассмотрел острые и хронические болезни, способы лечения, лекарственные и профилактические средства. «Канон медицины» - это не столько руководство для медицинской практики, сколько философия медицины.

Ибн Сина писал не только специальные трактаты по математике, астрономии и музыке, но и в многотомных своих трудах, таких как «Книга исцеления», «Книга спасения», а также в «Данишнаме», посвящал этим наукам специальные разделы (главы). Например, «Книга исцеления» - главный

энциклопедический труд Ибн Сины, состоит из четырех основных частей - «Логики», «Физики», «Математики» и «Метафизики». Во второй и третьей частях ученый рассматривает проблемы естественных наук - физики, науки чисел, науки музыки, биологии и т.д. «Книга знаний» содержит разделы по геометрии, арифметике, астрономии и музыке.

Вопросы математики и астрономии затрагиваются и в других его книгах - в "Трактате об исследовании угла, «Книге о способе, предпочитаемом другим способам при конструировании наблюдательного инструмента», «Ответе шейха ур-Раиса на вопрос Абу Хасана Ахмада ас-Сухайли о причине стояния Земли на середине неба» и др.

Известным ученым исследуемой эпохи был Беруни. Его научное наследие охватывает самые разные области знания - математики, астрономии, географии, геодезии, метеорологии, геологии, минералогии, фармакологии, физики, философии, истории, этнографии и др. Например, последний его капитальный труд «Фармакогнозия» был посвящен фармакологии — науке о лекарственных средствах, их использовании в медицине. Он дал классификацию внешнего вида растений, животных, минералов, а также алфавитный перечень лекарственных растений и их названий. «Кроме арабских названий, Бируни использовал около 900 персидских, 700 греческих, 400 сирийских и 350 индийских».¹

В области изучения истории весьма ценным источником является труд Абу Бакра Мухаммада ибн Джафара Наршахи «Тарихи Бухоро» («История Бухары»). Работа была написана на арабском языке и в 1128 г. была переведена на фарси (переводчик - Абу Наср Кубави). Это сочинение «История Бухары»² до сих пор остается самым востребованным историческим трудом у исследователей, пишущих об этапах развития таджикской нации, ее культуре,

¹ Гафуров Б. Гений, который жил тысячу лет назад//«Курьер ЮНЕСКО». 1974.-С.4-9.

² См.: Мухторов А. Сомониён: замон ва макон. - Душанбе: Сурушан- 1999.- С.13-14.

достижениях и трагических моментах истории. Наряду с Наршахи творили и другие историки, например, Джарир Табари. В его «Истории Табари» - 15 разделов, и один из «Равзат ус-сафо» посвящен правлению Саманидов.

Абу Али Мухаммад ибн Мухаммад Бальями (ум.974 г.) был везирем при Мансуре ибн Нухе Саманиде, перевел с арабского на язык фарси «Историю пророков и царей» ат-Табари, добавив к переводу много эпизодов из истории иранских народов. Этот перевод пользовался большой популярностью и в свою очередь был переведен на другие языки, в том числе французский.

Следует упомянуть здесь и Абу Абдулло Мухаммада ибн Ахмада ибн Юсуфа ал-Хоразми. В 976-991 гг. он составил энциклопедическое сочинение «Мафотих ул-улум» («Ключи наук»). В нем содержатся ценные сведения о налоговой системе, административном делопроизводстве, о формах земельной собственности и т.д.

Наряду с развитием наук в регионе велась активная добыча и разработка ископаемых, развивалось искусство металлургии, в стране стали производиться цветное стекло, различные красители, медицинские ингредиенты. Все это было свидетельством того, что наука химия в IX-X вв. переживала настоящий взлет. Отечественные ученые уже сами могли дать рекомендации по разработке рудников, объяснить структуру различных материалов, условия их изменения и т.д.

О достижениях Саманидов внутри страны и за ее пределами было опубликовано множество работ, воссоздающих яркую историю таджикского народа. Дав отпор внешним врагам и усмирив внутренних, Саманиды все силы свои направили на развитие науки, культуры сельского хозяйства, градостроительства. Как только Саманиды пришли к власти, они сразу же занялись благоустройством Самарканда, который во времена господства Нуха

(818-842) и Асада практически был отстроен заново. После Асада (842) начатую работу продолжил его брат Ахмад ибн Асад (842-864), сделавший Самарканд одним из крупнейших рынков Мавераннахра.

Заметим, что вся наука и философия IX-XI вв., «пришедшие» с Востока в Европу, были известны как «арабские». Такое определение было дано по религиозному и языковому принципу. Между тем подлинным субъектом этой культуры были выдающиеся ученые иранского (таджикского) происхождения, которые автоматически считались «арабоязычными», что было неверным.¹

В эпоху Саманидов в Центральной Азии развивалась и духовно – религиозная жизнь. Значительное развитие получили религиозные науки, ставшие важнейшими структурными элементами духовной культуры как таковой. Выходцы из Центральной Азии создали ряд важнейших трудов по хадисоведению (илм ал- хадис), которые сыграли неоценимую роль в развитии этой отрасли религиозной науки. Среди них "ал-Джамиъ ас-сахих" («Свод достоверных [хадисов]») Мухаммада ал-Бухари (810-870), "Китаб ал-джамиъ" («Всеобъемлющая книга») Абу Абдалдаха Мухаммада ибн Али ат-Тирмизи (ум. 893), "Китаб ас-сахих" («Свод достоверных [хадисов]») и др.² Все они имели особый статус и пользовались невероятным успехом. Эти труды центральноазиатских хадисоведов, написанные на основе формально-критического метода цепи передатчиков (иснада), в значительной мере способствовали вычленению достоверных (сахих), хороших (хасан), слабых (заиф) и т.п. категорий хадисов, что имело большое значение как для религиозной практики, так и для политической стабильности и социальной жизни региона.

¹ См.: Ашуров Г. Философия эпохи Саманидов (Общая характеристика). - Душанбе: Ирфон. 2006.- С.57.

² Там же. - С. 57-58.

Ученые эпохи Саманидов внесли огромный вклад в развитие учения мутазилизма. Наиболее выдающимися его представителями были Абу ал-Касым Абдаллах ибн Ахмад ал-Балхи (р.931), основавший в Каабе каламистскую школу «каабия», и Абу Зайд ибн Сахл Балхи (р.934), прозванный за свои заслуги в развитии мутазилизма «хорасанским Джахизом».¹

Конечно, появление различных религиозных течений повлияло на религиозную ситуацию в регионе, крайне обострив ее. Об этом в книге «Савод-ал-аъзам» («Великая грамота») пишут ученик Абумансура аль-Матуриди - Абул Касым Исхак ибн Мухаммад Хаким Самарканди (ум. 953) и сам аль-Матуриди в своем труде «Китобу-т-таухид» («Книга единобожия»).

С распространением ислама и после знакомства мусульман с культурой, философскими воззрениями и религиозными верованиями различных народов в Мавераннахре и Хорасане стали формироваться многочисленные схоластические школы и течения, такие, как хариджиты, мурджииты, мутазаилиты, каррамиты, двенадцатники (шииты-имамиты), батиниты (исмаилиты) и др. По предположению Исмаила Сомони, появление матуридийской школы должно было исключить разногласия между различными религиозными течениями и обеспечить условия толерантности, политическую стабильность, мир и согласие в регионе.

§ 2. Философские и идейные источники этических воззрений Матуриди

Матуридийская школа придерживалась промежуточной позиции между двумя диаметрально противоположными философско-религиозными течениями

¹ Диноршоев М. Вклад эпохи Саманидов в развитие духовной культуры Центральной Азии. - С.68-69.

- мутазилизмом и ортодоксалии, которые в целом, как мировоззренческие и идеологические течения, в исследуемую эпоху занимали приоритетное положение. Мутазилиты Мавераннахра в познании истины главное место отводили разуму, а не откровению. В интерпретации мутазалитов основным критерием истины, реальности являлся лишь разум. Представители ортодоксального же направления такие как антропоморфисты (муджассимиты), факихи, карматы занимая непримиримую позицию в отношении доводов использования разума, возражали против использования доводов разума, для защиты религиозных догм. Любые дискуссии по этой проблеме тему они считали еретическими.

Суть матуридизма, представляющего собой компромисс между рациональностью и верой. Мутазилизмом и ортодоксией, сводится не просто к спекулятивным рассуждениям, а к доказательством, основанных на разуме, которые должны быть логически выверенными, обоснованными, ибо важной определяющей чертой матуридийского калама является обращение к религиозной специфической проблематике.

Матуриди Самарканди и его последователи стремились сохранить прежние рационалистические тенденции, легализовать свою школу как рациональное, оберегая ее от нападков традиционалистов. С учетом вышеизложенного, можно утверждать, что мировоззренческие источники данной школы и ее основателя Матуриди Самарканди достаточно разнообразны, и инспирированы они были не только мусульманской мыслью, но и греческой, китайской, индийской философией, гностицизмом, христианством и многими другими философско-религиозными школами эпохи Саманидов, которая создали все условия для их развития и процветания в Мавераннахре и Хорасане.

Анализируя труды Матуриды, особенно его главную книгу по этике - «Панднаме», большинство исследователей пришло к единому выводу – она написана в духе политической этики средневековом жанре «поучения владыкам», который никак не был связан с теологией и догматикой ислама, а имел подчеркнуто светское начало. Именно жанр «поучения владыкам» наряду с другими источниками сыграли определяющую роль в формировании этических взглядов мыслителя и его последователей.

«Поучения владыкам», или «адаб», как один из важнейших жанров политической этики эпохи Матуриды, предполагали изложение для которого характерно преподнесение научных истин в занимательной форме, и поэтому этот жанр развивался очень бурно и прогрессирующими темпами. Для данного философско-литературного и дидактического жанра, по мнению его исследователей И.М.Фильштинского, А.А.Игнатенко, Д.Хушкадамова, Х.Камоловой и др., была «характерна логико-рационалистическая основа, на которой возводится здание идеального государства, политика которого должна ориентироваться на всеобщую пользу, развитие, процветание, гармонию, гуманизм и справедливость, как цели правления средневекового мусульманского государства».¹

Мыслители матуридийской школы, используя разум и рационализм для достижения практического результата в социально-политической и нравственной жизни общества, в своих философско-этических по характеру рассуждениях были весьма близки к античной традиции сократики, гностицизму, к реальной жизни своей эпохи. Более того они прекрасно осознавали, что данный литературный жанр имеет прочные корни в доисламском авестийском и митраитском прошлом, и восходящий к древней

¹ Камолова Х.К. Проблемы политической этики в трудах таджикских мыслителей X-XI вв. Автореф. дис... к.ф.н. – Душанбе, 2006 - С. 10

индоиранской культуры и духовности. В эпоху Саманидов каламитская направление Матуридизма испытывала сложное влияние индийских, греческих, персидских литературно-философских традиций. Труды доисламских и раннеисламских авторов, которые в период формирования мировоззренческих взглядов Матуриды были особенно распространены в Самарканде и других культурных центрах региона, сыграли решающую роль в развитии этических идей многих мыслителей X-XI вв., в том числе и Матуриды.

В своем этическом учении Матуриды использовал принципы философско-этических систем Ближнего и Среднего Востока. При этом он постоянно обращался к назидательным традициям древнего Китая, Ирана, Индии и Греции, которые явно повлияли на выбор Матуриды этического жанра «подчинения владыкам».

Создателем последнего, по мнению многих исследователей, считается которого из идеологов шу'убия Ибн Мукаффа во времена которого то, что изучает человек и благодаря чему совершенствуется, назывался словом «адаб».¹

К примеру, И.М. Фильштинский пишет, что свои «оригинальные сочинения и переводы со среднеперсидского языка Ибн аль-Мукаффа строил по типу зеркал, рассматривая их как лучшее средство смягчения нравов арабской аристократии и привнесения в мусульманское общество персидской образованности»².

Ибн аль-Мукаффа, как переводчик со среднеперсидского на арабский произведений назидательного характера, открыл путь для древнеиранской и

¹ Камолова Х. К. Проблемы политической этики в трудах таджикских мыслителей X-XI вв. дис... к.ф.н. – Душанбе, 2006 – С. 12-13.

² Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. VII-IX вв.- М.: Наука, 1978. - С.91.

древнеиндийской мудрости в арабскую литературу. Основные и ключевые идеи этих книг, проникая в ткань тического учения Матуриди, обогащали его тематическое содержание, расширяли проблематику. При этом большое внимание мыслитель уделял деяниям персидских царей и фактам из истории правления исламских владык.

Хотя «Панднаме» Матуриди по своему содержанию не очень схожа с на трудами Ибн ал-Мукаффы, однако их связывает магистральная идея, отвечающая «условиям» политико-этического жанра.

В «Панднаме» Матуриди упоминаются имена правителей прошедших времен, о которых говорится как об образцах для подражания.

Матуриди формально пытается дистанцироваться от культурных и духовных ценностей доисламского развития Ирана, тем не менее они существенно повлияли на формирование его нравственных воззрений. В основе этических принципов Матуриди имели место идеи о борьбе сил добра и зла в обществе, утопическом представлении о добром царе, защитнике и покровителе людей. Эти неиспользованные утопические идеи о равноправном обществе члены которого не знают страданий и живут счастливо и беззаботно. Гуманизм, человеколюбие Матуриди выражалась в том, что он рассматривал индивида как героическую личность, с безграничным потенциалом и верой в конечной справедливость. Этическое учение мыслителя было своего рода проповедью человеколюбия, высших идеалов дружбы и взаимопонимания, значения разума. Важнейшую роль он отводил его действенности в общественном переустройстве. С целью обоснования этого положения он обращался к космогоническим мифам, сказочным сюжетам, сказаниям о богатырях, панегирикам, выявлял элементы дидактики в литературных произведениях и т.д.

Все эти идеи составляющие основу этики Матуриди, особенно полно были разработаны в его труде «Панднамэ». К примеру, развивая в нем идею справедливого царя, он считал, что царь должен соблюдать предшествующие обычаи и правила, предотвращать бесмысленной кровопролитие. Именно так должен поступать каждый здравомыслящий человек, тем более правитель.

Следует отметить, что древнеперсидская мудрость занимает преобладающее положение в становлении этических мыслей Матуриди Самарканди. Тем не менее некоторые идеи морального характера он почерпнул из индийской литературы, образцы которой в период правления Сасанидов были переведены на среднеперсидский язык (пехлеви).

В Багдаде при правлении аббасидского халифа аль-Мамуна (813-833) началось свою деятельность по переводу и подготовке книг «Дом мудрости». Этот научный центр в подражании древней академии Гундишапура дал сильный толчок, развитию особого литературного и научного жанра соствления «Поучения владыкам».

Благодаря труду переводчиков сирийцев, греков и персов, интеллектуалы стран Ближнего и Среднего Востока смогли ознакомиться с сочинениями Архимеда, Платона, Галена, Аристотеля и других греческих мыслителей. Мыслители региона распространения халифата от Багдада до Балха и Хarezма благодаря переводам греческих, индийских и древнеиранских источников по философии математике, астрономии получили доступ к огромному научному философскому наследию. Перевод и распространение этого наследия дал огромный толчок развитию научных и философских знаний в халифате. Естественно, официальная идеология не могла мириться с языческим духом этих произведений. В месте с тем новый этап развития общества, его практические потребности заставляли правителей и мыслителей к прагматизму.

Позаимствованные мысли, новые веяния и из теретического наследия сопредельных стран привлекательных, высоко-нравственных, художественных творений шли в пользу нравственного воспитания общества. Отсюда и возникали идеи, которые были инспирированы вышеуказанными учеными философами.¹

Таким образом, мировоззрение Матуриди, как и других мыслителей его эпохи, развивалось и формировалось в частности, благодаря активному использованию ими наследия древнегреческой науки и культуры (эпоха эллинизма), «ретрансляции многих античных идей», особенно в области этики и морали, которые творчески были переработаны ими в своих трудах.

Использование Матуриди идей времени эллинизма в своей творческой деятельности сыграло положительную роль не только в формировании его этики, но и оставило глубокий след в его метафизике.²

Скрупленный анализ и изучение трудов Матуриди показывает, что главным источником его миропонимания является именно древнегреческая философская и этическая мысль.³

В книге «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») Матуриди эллинистическое философское наследие обозначат одним понятием - «дахрийа»⁴ (а его направления: асхаб ал-хайула, асхаб ат-табаи, философы).⁵ Слово, «дахрийа» происходит от «дахр» (в смысле «продолжительность, не имеющая начала») и, по-видимому, обозначает в абстрактной форме все те

¹ Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. VII-IX вв.- М.: Наука, 1978. – С. 12-13.

² Игнатенко А.А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика власти// Социально-политические представления в исламе. История и современность. - М.:Наука,1987.-С.27.

³ Камолова Х. К. Проблемы политической этики в трудах таджикских мыслителей X-IX вв. дис... к.ф.н. – Душанбе, 2006 – С. 15.

⁴ См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. - Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.157.

⁵ Там же. – С.111, 121, 141, 147, 153, 155 и др.

личности и школы, которые отстаивали вечность материального. При этом одна часть «дахритов» придерживалась мнения, что мир испокон веков остается неизменяемым. Другие же, напротив, хотя и выступали за извечный материальный принцип (асл), но считали, что с течением времени посредством творческого влияния мир все же изменялся, т.е. приобрел современные формы.

Анализируя проблему «дахрия», Матуриди упоминает и имя Аристотеля. Античный философ, конечно же, придерживался воззрений, которые были схожи с созданным каламом образом «дахрийи». Он учил о вечности мира, описывал круговорот элементов, предполагал наличие в природе определенных закономерностей, которые многими философскими школами отвергались. Матуриди, будучи противником идей Аристотеля, при этом был знатоком его трудов. Так, он часто цитирует его книгу «Логика».

Конечно, между идеями Аристотеля и Матуриди есть некоторые точки соприкосновения, особенно в решении логических проблем, где восточный мыслитель полностью опирается на логику великого грека. Более того, при анализе многих вопросов, в творчестве Матуриди, прослеживается некая внутренняя связь его сотворений с философией античности, особенно с трудами Платона, Аристотеля, неоплатоников и др такая же связь наблюдается в трактатах последователей этих философов, их комментаторов в особенности апокрифических произведений, приписываемые античным мыслителям.

По мнению российского исследователя А.А.Игнатенко, «апокрифическая форма с указанием античного имени как авторского, позволяла и действительным авторам и читателям (правлящей элиты) делать вид, что эти произведения к ним и социально-политической реальности их времени отношения не имеют. На деле же такая форма открывала перед авторами относительный простор в выражении своих пожеланий, а носителям власти

давала возможность воспользоваться тем или иным советом, не роняя своего достоинства. В течение целого столетия «поучения владыкам» сочинялись едва ли не исключительно в форме апокрифов, сознательно приписывавшихся античным авторам, или притч с персонажами-животными».¹ Отметим, что влияние апокрифических сочинений, приписываемых древнегреческим мыслителям (Платону, Аристотелю, неоплатоникам) в эпоху Матуриды наблюдается не только в некоторых сочинениях Матуриды, но и других мыслителей эпохи средневековья.

Отдельные труды персидско-таджикских мыслителей жанра «поучений владыкам» периодов его возрождения, процветания и упадка с очевидностью показывают, что теоретические положения этических произведений Аристотеля, таких, как «Никомахова этика», «Большая этика», «Евдома этика» и др., написанных в том же жанре занимают в них преобладающее место.

Примером здесь могут служить сочинения аль-Джахиза (IX в.), которые сыграли огромную роль в становлении и распространении данного жанра в странах Ближнего и Среднего Востока. В его произведениях таких как «Послание о квадратности и окружности», «Книга о скупых» и др., влияние идей античных мыслителей Греции очень заметно. Например, в «Послании о квадратности и окружности» он, анализируя философские вопросы, касающиеся природы, изображения, акциденции, субстанции и др., обращается к учениям и Аристотеля, и Платона, и Гиппократ, а также к апокрифическим произведениям неизвестных авторов.

К апокрифическим трактатам античности можно отнести такие известные (но анонимные) произведения, как «Собрание высказываний, воспринятых от Платона, о политике владык и благих правах» «Книга законов» («Китаб ан-

¹ Игнатенко А.А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика власти//Социально-политические представления в исламе. История и современность. - М.:Наука,1987.-С.27.

Навамис»), «Правильный путь в политике владык» («Таквим ас-сийаса ал-мулукийя»), «Завет Платона Аристотелю» («Васийа Афлатун ли-Аристуталис»), «Трактат о справедливости» («Рисала фи-л- адл»), «Послание Аристотеля Александру [Македонскому] об обязанностях военачальника» («Рисола Аристуталис ила-л-Искандар фи ваджибат ал-амир»), «Послание Аристотеля Александру [Македонскому] о политике» («Рисала Аристуталис ила-л-Искандар фи-с-сийаса»), «Редкие высказывания философов, мудрецов и древних учителей» («Навадир ал-фаласифа ва-л-хукама' ва адаб алму'аллимин ал-кудама'»), «Избранные максимы и лучшие высказывания» («Мухтар ал-хикам ва махасин ал-калим»), «Мудрость и мудрецы» («ал-Хикма ва- хукама»), «Духовные изречения или Греческие максимы» (ал-Калим ал- зуханийа фи-л-хикам ал-йунанийа») и др.¹

Основные положения этих творений нашли отражение не только в «Панднаме» Матуриди, но и в трудах мыслителей его школы, касающихся вопросов этических добродетелей, политики, этикета и т.д.

Особенно ярко в сочинениях приверженцев учения Матуриди прослеживается влияние трудов Платона, о государственном устройстве и правлении, сущности аристократического государства, необходимости осведомленности и умении управлять государством. Любые новшества протворечащие законом должны быть исюлучены. В воззрениях Матуриди прослеживаются некоторые политические мысли Платона. Так по смыслу и содержанию учреждаемых порядки и законы, единомыслие граждан, устойчивость политических порядков, а также о справедливости, идеальном государстве и т.д.

Возмож но некоторые положения практической философии Платона

¹ Этом подробно см.: Игнатенко А.А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика власти//Социально-политические представления в исламе. История и современность. - М.: Наука,1987.- С.26-27.

имели влияние на формирование возрений Матуриды относительно справедливого правления, просвещенной монархии, а также недопустимости восседания натрон непросвещенного, деспотичного султана- правителя.

Тем не менее в социально-политической философии Матуриды основополагающим остаётся мусульманский шариат («божественное законоустановление»). В эпоху Матуриды именно «божественное законоустановление» регулировало все сферы жизнедеятельности человека и общества. Законами и правилами шариата обосновывались религиозные порты принципы тавхида (единобожия), справедливости, целесообразности проблемы, связанные с историей, правом, наукой. «Божественное законоустановление» определяло характер и особенности права, структуры взаимоотношения государства и власти. Государство было призвано регулировать преимезовывать божественные законы, концентрированы религиозных откровениях.¹

По мнению российского исследователя Л.Р.Сюкияйнена, в работах многих исследователей понятие шариат и фикх обычно используются как синонимы. Между тем «углубленный анализ их содержания с позиций правовой науки позволяет увидеть существенные различия между ними. При этом соотношения к фикху. Принципы, которого играют ведущую роль в юридическом осмыслении религиозно-этических постулатов ислама и понимании исламского права как относительно самостоятельного феномена. Однако в любом случае анализ этих взаимосвязанных вопросов невозможен без обращения к смыслу шариата».²

Согласно установившейся практике термин «шариат» подразумевает начертанный Богом путь, которая приводит человека к мирскому

¹ См.: Платон. Сочинения. В 3-х т. - М.: Мысль, 1968-1972.

² Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама// Этика и политическая философия. – С.219.

совершенству и благополучию, и в конечном итоге может завоевать божественную милость.

С другой стороны шариат есть совокупность обращенных к людям божественных предписаний, переданных откровением (вахий) через своего посланника. Такое понимание, сути шариата по определению Л.Р.Сюкияйна напрашивается несколько вопросов и ответов на них.

Во-первых, какие источники оставил после себя пророк относительно божественных заповедей. Таких источников общепризнано два – Коран Божественное (откровение), и хадиси пророка (сунна) - нормативные высказывания и образцы поведения. Сунна также есть воплощение воли Бога, выраженная косвенно через воспроизведение слов и описание поступков Его посланника.

Во-вторых, какие конкретно предписания и наставления шариатом? Абсолютное большинство богословов, исследователей мыслителей придерживаются того мнения что шариат охватывает или объединяет три части - религиозную догматику, нормы исламской этики и практической принципы регулирующие внешнее поведение людей.

Следует отметить, что часть шариата — не простое дополнение к исламской догматике и этике, а его важнейшая составляющая. Так, некоторые средневековые направления мысли вообще ограничивали нормы шариата правилами внешнего поведения людей. Круг вопросов относящихся к шариату охватывают определенные принципы, устанавливающие порядок исполнения религиозных обязанностей, регулирующие зимные взаимоотношения мусульман.

В целом шариат не ограничивается принципами убеждения внутреннего мира и состоянием мироощущения и порядка совершения им религиозных обрядов. В шариате не мало мест уделено проблемам повседневной жизни,

поведению человека его отношения с другими членами социума. Нормы шариата нацелены на решение догматики веры, регулирование светских действий человека и его образа жизни в целом. Исходя из этого некоторые современные историки религии характеризуют ислам как определенное религиозно-этическое учение, но и особой культурой, образом жизни.

Исходя из изложенного возникает вопрос о том, насколько полно нормы шариата регулируют поступки человека и являются ли эти нормы объемлющей системой регулирования социальных, этических культурных основ вероисповедания.

Видимо правы те востоковеды и религиоведы, которые в нормативном отношении называют круг вопросов шариата универсальной системой социального упорядочивания жизни людей, так как они охватывают разнообразные аспекты поведения человека - культовой, этической, бытовой и т. д.

Обычно исследователи не вникая в суть религиозных предписаний шариата тем самым игнорируют некоторые положения и предписания по мирским вопросам. В Коране и сунне многократно прямо или косвенно упоминаются особенности, суть и внешние формы исполнения религиозных обязанностей, основывающийся на божественном откровении.

В Коране и сунне норм, затрагивающих мирские взаимоотношения людей, значительно меньше. Эти нормы в большей мере регулируются в устных источниках шариата-иджме и киясе. Жизненные, мирские вопросы в шариате в большей части и не детализированы, ибо на практике взаимоотношения людей неисчерпаемы и, как результат, не могли быть детально отражены в фундаментальных принципах мусульманского правоведения.

Отношения внешнего поведения отражены в местных условиях, традициях и обычаях различных народов завоеванных народов и стран.

Следовательно, они не могут быть едиными для всего исламского мира. Основопологающие различия в политических, социальных, экономических, культурных и бытовых, условий жизни ставили всё новые и новые вопросы и невозможно было отыскать прямые ответы на них в указанных источниках. В источниках шариата, особенно в иджме и киясе сформулированы общие ориентиры, наполненные конкретным содержанием с учетом особенностей региона, местности, времени и условий проживания вновь принявших ислам.

Как учитель и как знаток этих правил Матуриди попытался с учетом этнокультурной и сакраментальной основы общественной жизни Мавераннахра и Хорасана сформулировать идеальные нормы шариата исходя из изменяющимися социально-экономическими и политических условий, созданной приемлемый компромисс между рационалистическими идеями различных философско-этических школ и основами шариата.

Матуриди, как великий знаток фикха - науки об универсальной системе социальных норм, не смог обойти его, решая вопросов нравственности. Будучи правоведом, хорошо знакомым с триединым началом политики, этики и правом, как системообразующими парадигмами жизни социума, в своих произведениях акцентировал внимание на иджитхаде - специальной области религиозного знания, которая изучает правила внешнего поведения человека.

По мнению Матуриди отсутствие в Коране и хадисах основополагающих норм поведения и по общим мирским вопросам, способствовали обоснованию фикха - науки о нормативных предписаний шариата. Мыслители средневековья, в том числе и Матуриди объясняли фикх, с одной стороны как правила поведения, а с другой как науку оновывающий и вытекающий из этих источников норм и поступков человека.

Таким образом, для Матуриди фикх, как один из основных правовых источников, касающийся жизни индивида в обществе, был особой областью знания, изучающий правила поведения, с другой, под фикхом подразумевались сами составляющие эти нормы.

Матуриди эти правила формулирует с помощью основ проведения (усул ал-фикх), позволяющие применять приемлемые правила поведения и поступка человека. По определению Л.Р.Сюкияйнена эти правила состоят из двух аспектов - так называемые шариатские указания поведенческих правил (обозначающие термином ал-адилла аш-шар'иййа) и установленные шариатом способы, методы их формулирования (ат-тур'ук аш-шар'иййа ал- мукаррара).¹

Основатель Ханафитского толка (мазхаб) Абу Ханифа (а также его учеников), путём логической переработки священных текстов создал конкретные и достаточно широкие по смыслу религиозно-этические постулаты Корана и сунны, в результате чего они стали источниками правил поведения, применяемые на практике. Такой подход стал причиной оценки шариата как систему, дающий ответ на любые вопросы, с которыми сталкивался человек в своих земных взаимоотношениях. Сформулированные аналогичным образом правила представляются обычно средневековыми мыслителями, да и современными исследователями как шариатскими.

В школе Абу Ханифы некоторые писания о шариате и шариатских принципах в отличие от священных текстов, носили сугубо рациональный характер. К этим писаниям и правилам можно отнести разработанные ханафитами логические приемы формулирования норм и ответы на вопросы, о которых Коран и сунна умалчивают. К таким примером относится *кий'ас* -

¹ См.: Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама. - С.222-225.

аналогия, позволяющая распространять зафиксированные в шариате правила на ситуации, сходные по смыслу с получившими оценку в Коране или сунне.

Более того, в качестве рациональной основы или наставления фикх использует порой исключенные интересы (*масāлих мурсала*). Исходя из вышеизложено можно утверждать, что основанием введения нормы могут быть и реальные общие интересы людей, не противоречащие установленным Богом запретам и дозволениям.¹

Без этого фикх, не мог сложиться как определенная система, о поступках и поведения человека, поскольку Коран и сунна не могли охватить разнообразные мирские явления. Особенно в завоеванных странах, где много отличительных черта способностей правил общения.

Матуриди считая фикх как принципом и правилом поведения в человеческом обществе, особый акцент делает на идею «божественной справедливости», занимающий важное место в его работе «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия»). Предлагать свои глубоко обоснованные правила поведения для смирения безнравственного произвола правителей без обращения к божественной справедливости, как опоры и источника систем поведения мусульман, было чревато последствиями. На этой основе обращение к шариату было оправданным противостоянием деспотической власти несправедливости тиранов, своеволию безраздельному правлению.²

Здесь особенно отметить, что основоположения мусульманских политико-правовых и нравственных учений, в том числе принципов, регулирующих отношения между шариатом и властью, авторитетом и государством,

¹ См.: Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама. - С. 225.

² Камолова Х. К. Проблемы политической этики в трудах таджикских мыслителей X-XI вв. дис... к.ф.н. – Душанбе, 2006. – С. 20.

использовались Матуриди в рамках взаимосвязи с поучительной доктриной Корана и имеющими назидательный характер хадисами Пророка. Вера в божественное происхождение Корана для членов «уммы» означает, что любые нововведения в теорию власти должны соответствовать Корану и опираться на него. С учетом этого разрабатывал свои идеи и Матуриди. Он постоянно ссылался на те положения Корана, которые касались воспитания человека и излагались в частности, в коранических поучениях и притч. Например: в суре «Ибрахим», аятах 29, 31: «Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово - оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах... А притча о скверном слове - оно, как скверное дерево, которое вырывается из земли, - нет у него стойкости» Или же: «Мы распределили людям в этом Коране всякие притчи, но большинство людей упорствуют в том, чтобы быть неверными» (сура «Перенес ночью», аят 91).

Вооружась словами Корана и сунны, проникая в суть поведения человека, Матуриди написал, что Коран и сунна сфокусировали в себе высокие принципы нравственности, которые должны лежать в основе управления государством, способствуют очищению души человека, регулируют его поведение и т.д. Нравственный идеал этих основных источников, регулирующих жизнь мусульман, состоял в различии добра и зла, дозволенного и недозволенного. Исходя из этого, Матуриди восхвалял добрые дела - подачу милостыни, заботу о сиротах и вдовах, трудолюбие, справедливость, смирение, воздержание, стремление к знанию и т.д. Все это нашло отражение в его «Панднаме».

В целом можно сказать, что тезисы и положения Корана, сунны и фикха служили для Матуриди основополагающим аргументом при обосновании им тех или иных мыслей и суждений, касающихся в том числе и этических проблем. Содержащиеся в них назидательные и поучительные рассказы о

судьбе древних народов, жизнеописания конкретных пророков той или иной ветви авраамской религии и т.д., Матуриди широко использовал в своих трудах, так как они отвечали целям и задачам избранного им жанра. Опираясь на Коран, он призывал людей, в первую очередь правителей, к законопослушанию и установлению божественной справедливости в обществе и системе государственного правления. При рассмотрении вопросов имущественной и политической поляризации общества, принципов единобожия, светской и религиозной власти и т.д. Матуриди исходил преимущественно именно из указанных выше источников.

Произведения Матуриди, особенно его «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») свидетельствуют о том, что он был знаком, не только с идеями древнеперсидских и древнеиндийских философских школ, Авестой, гностицизмом, идеями древнегреческих мыслителей, но и с различными философско-этическими учениями своего времени.

При составлении плана своих трудов он обращался к более ранним текстам. Особенно это заметно в первой части «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия»), которая явно была создана по образцу мутазилитских текстов. По мнению Рудольфа Ульриха, из-за недоступности или же отсутствия многих произведений и «ввиду состояния дошедших до нас свидетельств, мы в большинстве случаев не в силах доказать наших предположения относительно источников Матуриди. Все сочинения калама III/IX века утрачены... Ввиду таких предпосылок у нас соответственно остаются ограниченные и к тому же умозрительные возможности».¹

Немецкий исследователь творчества Матуриди прав в своих оценках, так как выводы, которые можно сформулировать относительно источников учений

¹ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.173.

и трудов мыслителя, будут гипотетическими по своему характеру. Тем не менее можно утверждать, что опора на существующую каламистскую традицию явно преобладала в книгах Матуриды. Он «открыто цитирует Абу Ханифу, а именно тогда, когда следует обсудить способность человека к действиям, истоки ирджа, а также два спорных вопроса с кадаритами и хариджитами».¹ Это говорит об огромном влиянии Абу Ханифы и представителей кадария и хариджизма на учение Матуриды по проблемам человека, в том числе и по вопросам морали.

На учение мыслителя свое влияние оказывали и его оппонент, заявлявшие о себе в ходе конкретных дискуссий. Речь идет об определенных тезисах, имевших своих сторонников, и об определенных сочинениях, в которых содержались эти тезисы. Как раз таким случаем является, например, дискуссия с Ибн ар-Раванди. Она очень ограничена тематически и имеет строго определенное место в «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») Матуриды. Имя Ибн ар-Раванди впервые появляется на странице 187 указанной книги, и последовательно сопровождает рассуждения Матуриды до страницы 202, на которой ар-Раванди упоминается последний раз.

По замечанию Ульриха Рудольфа, «уже одно это делает описанный отрывок единым целым, но это впечатление усиливается, если обратить внимание на два других признака. Во-первых, в названном отрывке не появляется никакого другого теолога в качестве второго авторитета для нашего автора. Во-вторых, обращает на себя внимание то, что все изложенное отличается цельностью и посвящено одной единственной проблеме. Она заключается в том, чтобы показать необходимость пророков или, иными словами, их достоверность. Матуриды достигает этого, повторяя шаг за шагом аргументы, с помощью которых излагал эту тему Ибн ар-Раванди (в полемике с

¹ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриды и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.174.

Абу Иса ал-Варраком)».¹

Это, на наш взгляд, не что иное как «обработка текста Ибн ар-Раванди». Поскольку данная проблема нашла свое отражение в других трудах Ибн ар-Раванди, таких, как «Китаб исбат ар-русул», «Китаб ал-ахбар ва-р-радд ала манн абтала-т-таватур», «Китаб аз Зумуруд», не исключено, что Матуриди мог иметь перед собой одно из этих произведений.

Пример с Ибн ар-Раванди далеко не единичный. Так, Матуриди ссылается на другого представителя этой философской школы - Мухаммада ибн Шабиба. Это говорит о том, что он знал одно, вполне определенное сочинение последнего и пользовался им при написании своих трактатов. В своей книге «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») Матуриди упоминает имя Мухаммада ибн Шабиба несколько раз, цитирует его всего лишь в одном отрывке. В пассажах, где Матуриди ссылается на Ибн Шабиба, основной темой является опровержение идей дахритов, скептиков, дуалистов (манихеи, даисаниты, маркиониты, зороастрийцы) и христианства. Отсюда некоторые исследователи творчества Матуриди, в том числе и Ульрих Рудольф и А.А.Шамолов делают вывод, что Ибн Шабиб «тоже мог быть доксографическим источником для этого отрывка. Таким образом, здесь также возникает впечатление, которое уже могло появиться в случае с Ибн ар-Раванди: снова целый отрывок «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») следует понимать преимущественно как полемику с определенным литературным произведением».²

Таких примеров в «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») очень много.

¹ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.174-175.

² Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.173

Идеи Мухаммада ибн Ахмада ан-Насафи, Наджара, Наззама и многих других Матуриди комментирует и перерабатывает их в своем духе.

Таким образом, исследование идейных источников Матуриди показывает, что его общефилософское и этическое мировоззрение формировалось и во многом было обусловлено воздействием предшествующих общественно-философских традиций: древнегреческой, политической, этической и юридической мысли; высокоразвитых древних, культурных традиций Ирана и Индии; этических и социально-политических принципов мусульманства и сложения социально-этических учений распространения калама вообще и Матрудизма в частности.¹

§ 3. Жизнь и научное наследие Матуриди

Выдающийся мыслитель эпохи средневековья, вошедший в историю как период «мусульманского Ренессанса», Абу Мансур Матуриди родился вблизи древнего города Самарканда. Почти все биографы, которые писали о Матуриди, единодушно признают, что он умер в 944 г., но ни один из них не сообщает, когда он родился. По некоторым предположениям, мыслитель родился около 853 г., т.е. в правление аббасидского халифа ал-Мутаввакила (847-861 гг.), борющегося с мутазилитской доктриной и поддерживавшего традиционную веру.²

Бассом Абдулвахид Джаби в книге «аль-Масаилу-л-хилафия байна-л-ашоирати ва-л-мотурудия» («Спорные вопросы между ашаритами и матрудитами») отмечает, что, по мнению большинства исследователей,

¹ Камолова Х. К. Проблемы политической этики в трудах таджикских мыслителей X-XI вв. дис. к.ф.н. – Душанбе, 2006. – С. 22.

² См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам.- Новосибирск, 2008. - С.21.

мыслитель родился в 852 г.¹

В процессе исследования мы также выяснили, что в произведениях мутакаллимов поздних веков, таких, как «Хилифату-л-ашаира маа-л-матуридия» («Разногласие ашаритов с матурудитами») Абдуллаха ибн Муса Махтута, «ар-Равзату-л-бахия фи мо байна-л-ашъарияти ва-л-мотуридия» Хасана ибн Абилхусайна (Абуазба), «Усулу-д-дин» Абулюсра Паздави, «Ишороту-л-маром мин иборати-л-имом» Ахмади Баязи и в других источниках, полное имя мыслителя передается как Матуриди Самарканди Абумансур Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд Матуриди ал-Ансори ал-Ханафи.²

Слово «самарканди» (дословно «самаркандец») говорит о месте его рождения.³ В.В.Бартольд пишет о местности «Матурид» - «Матурит», которая находилась в Рабазе на северо-западной территории Самарканда.⁴ Сегодня она называется Бебулак. Здесь живут местные самаркандцы.⁵

По мнению современного иранского исследователя Мирзониё Мансура, «Матурид» - это место рождения Матуриди, которое расположено вблизи Самарканда. Существует несколько вариантов написаний этого названия - «Мотурит», «Мотурбат» и «Мотардуд».⁶

Саид Муртаза в своем произведении «Разъяснение «Ихья улум ад-дин» М.Газали» утверждает, что родословная Абу Мансура аль-Матуриди

¹ См.: Бассом Абдулвахид Джаби. ал-Масоилу-л-хилофия байна-л-ашоирати ва-л-мотуридия, Бейрут, Дору Ибни Хазм, 1424 х./2003м. – С.19.

² См.: Раббани Гулпойгон Али. Матуридия // Абутохир Самарканди. Самария. – Тегеран, 1343. – С.33; Ибни Катлубиго. Таджу-т-гараджим дар баёни авсофи табии ва мазороти Самарканд. – Багдад, 1912. – С.59.

³ См.: Нуъмони Шибли. Таърихи илми калом. – С.71; Алиакбар Деххудо. Матурид. Лугатнома. – С.9.

⁴ См.: Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана.// Сочинения.- М., 1963.- Т.1. Ч.1. – С. 38.

⁵ Там же.

⁶ См.: Мирзониё Мансур. Осор ва афкори Абўмансури Мотуруді // Кайхони андеша. № 40. - С.70-85.

происходит от сподвижника Пророка Абуайюба Ансори Мадани, который был родом из города Медины.¹ Отец аль-Матуриди происходил из арабских племен города Медины (Ясриба), в Мавераннахре он в составе арабских войск, которые пришли завоевать это богатое Междуречье. Мать аль-Матуриди, по всей вероятности, была таджичкой, так как местные жители Самарканда в основном были представителями этого этноса.²

Отец Матуриди был связан с учеными кругами и с детских лет приобщил своего сына к науке и знаниям. Учителями Матуриди были Имам Абунаср ал-Ибад Самарканди, Факих Самарканди, Шейх Абубакр Ахмад ибн Исхак, Насир ибн Яхья Балхи, Макатил ар-Рази - известные последователи Абу Ханифы, основателя ханафитского толка.

Современный немецкий исследователь жизни и творческого наследия Матуриди Ульрих Рудольф утверждает, что аль-Матуриди, как выдающийся мыслитель, должен был иметь несколько учителей. При этом он отвергает сведения Баязи, Муртазо Забида, Насира ибн Яхё Балхи³ и других ученых о двух поколениях учителей Абунасра аль-Матуриди.

Рудольф Ульрих считает, что имена тех личностей, которые, по мнению вышеназванных исследователей, якобы были учителями аль-Матуриди, не жили в Самарканде.⁴

Тем не менее, по мнению всех исследователей, Матуриди, возможно, учился у двух учителей - Абу Бакра ал-Джузджани и Абу Насра ал-Иёзи. Судя по первоисточникам, Абу Бакр ал-Джузджани сыграл большую роль в развитии

¹ См.: Саид Муртазо. Шархи «Эхёу- улуму-д-дин»-и Газоли. – Каир, 1893. – С.195.

² См.: Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата.//Сочинения. – С. 18.

³См.: Воизи Балхи. Сафийю-л-миллати ва-д-дин Абубакр Абдуллох ибни Умар ибни Мухаммад ибни Довуд. Фазоили Балх/Гарджума ба форси аз Абдуллох Мухаммад Хусайни Балхи. Ба кушиши Абдулхай Хабиби. - Тегеран, 1350. – С.257; Ибни Абдулвафои Кураши. Ал-Джавохиру-л-музиа фи табақоти-л-ханафия: Т.2. – С.200.

⁴ Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адила. – Дамаск, 1990.-Т.1. – С.356.

ханафитской школы в Самарканде. Он учился у Абу Сулаймана ал-Джузджани, а потом перебрался в Мавверанахр, чтобы распространить там полученные им знания.¹

Точные даты жизни Абу Бакра Джузджани неизвестны. Скорее всего он жил в IX век. Авторы первоисточников сообщают, что он был очень разносторонним ученым, разбирался в различных областях науки, был компетентным как в принципах (*усул*), так и в ответвлениях (*фуру*),² что говорит о его высоком авторитете как юриста. Это нашло свое отражение в многочисленных его работах, к сожалению, до нас не дошедших. Известны только два названия его книг. «Книга распознавания и специфицирования» («*Китаб ал-Фарк ѓа-т-тамїїз*») и «Книга покаяния» («*Китаб-ат-Тауба*»). О последней сообщает Хаджджи Халифа, но, к сожалению, он ничего не пишет о ее содержании.³ Судя по названию, речь идет о сочинении поучительного характера, которое тоже хорошо вписывается в образ популярного, связанного с суфизмом ученого. Столетие спустя, схожее сочинение - «Книгу предостережения от небрежности» («*Китаб Танбіх ал-гафи*»), написал Абу л-Лаис ас-Самаркади.

Второй учитель Матуриды, Абу Наср ал-Иѐзи, был учеником Абу Бакра ал-Джузджа'ни, но как каламист имел свой «собственный профиль». Как мутакаллама, он не очень придерживался мусульманской традиции. Иѐзи была уготована смерть мученика. По сведениям историков, он последовател за Саманидом Насром Ибн Ахмадом на битву с турками, в ходе которой Иѐзи был взят в плен и принял смерть. Это навсегда сделало его героем веры. Его

¹ См.: Хатиб ал-Багдади. Таърихи Багдод. – С.36; Ибн Абу-л-Вафо. Джавохир. –С. 176; Лакнови. Фаваиз. – С.216 и др.

² См.: Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адила. – Дамаск, 1990.-Т.1. – С.216 и др.

³ См.: Хаджа Халифа. Кашф. –С.1406.

называли неустрашимым и несгибаемым, восхваляли за то, что он был не только борцом, но и ученым.¹ Чем больше времени отделяло биографов от периода жизни Иёзи, тем больше обстоятельств его образцового мученичества приводили они в своих трудах.

Весьма патетично высказывались они и о его учености. Так, они пишут о том, что он был морем недостижимой глубины и уже в возрасте двадцати лет намного опережал своих сверстников. Кроме того, Иёзи отличался не только пронизательностью ума, но и терпением и скрупулезным вниманием к религиозным обязанностям (*вара*). Если верить преданию Хакима ас-Самарканди, Абу Наср ал-Иёзи несколькими словами мог заставить замолчать любого спорщика, провоцирующего его сознательно извращенными стихами Корана.²

Иёзи, действительно, был авторитетным ученым, влияние которого на последующие поколения было весьма чувствительным. Источники сообщают, что он оставил после своей смерти сорок учеников.³ Известны имена четырех из них: Матуриди Хакима ас-Самарканди, и сыновья Иёзи - Абу Ахмада Наср ал-Иёзи и Абу Бакра Мухаммада ал-Иёзи.

Что же касается каламистские ориентаций Абу Насра ал-Иёзи, то здесь следует подробнее остановиться на трех важных моментах. Во-первых, можно допустить, что он сдержанно относился к традиционалистам и к их пониманию религии. Сообщается, что он не оставил ни одного предания и ни одного хадиса.⁴ К тому же он негативно высказывался о Мухаммаде аш-Шафи. Между

¹ См.: Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адила. Дамаск, 1990.-Т.1. – С.357.

² Там же. – С.102-103.

³ Там же. – С. 105.

⁴ См.: Абул Вафо. Джавохир. – С. 70.

тем традиционалисты Восточного Ирана приняли как раз его толкование принципов права.¹

При всем том Иёзи весьма почитал сподвижников пророка и защищал их от клеветы, свидетельством чему его сочинение ”Обнаженный меч против обидчиков товарищей пророка” (*ас-Саиф ал,-маслўл 'ала ман сабба асхаб ар-расўл*). Но в общем такая защита не диктовалась какими-либо особыми мотивами. Ведь ханафиты всегда придавали большое значение почитанию всех членов первой общины Мухаммада без исключений, а значит, ‘Усману и ‘Али также следовало оказывать неограниченное почтение.²

Еще одно сочинение Абу Насра было посвящено атрибутам Бога, причем автор ясно говорит, что он разбирал в нем представления му'тазилитов. Это означает, что Иёзи практиковал *калам*, что весьма примечательно для ханафийи Мавераннахра.

Учение Иёзи об атрибутах Бога - это ранний пример восточного ханафитского *калама*. Из этого можно заключить, что его пример был для Матуриди весьма показательным, и, возможно, даже оказал на него сильное влияние. Благодаря Иёзи он узнал, что недостаточно выстраивать свои религиозные представления только на основе традиции. У него он мог научиться пользоваться разумом в богословской дискуссии и в полемике.

Матуриди с детских лет изучал хадисы и фикх. Благодаря глубоким познаниям, благочестивому образу жизни и связям он постепенно приобрел большую известность. Расцвет его деятельности совпал со временем активизации борьбы традиционалистического богословия с мутазилизмом. По некоторым не подтвержденным сведениям, Матуриди в начале был

¹ См.: Макхул ан-Насафи. Радд. - С.122.

² См.: Хаджа Халифа. Кашф, -С.1018.; Абу Мукатил. Китаб-ал-алим и др.

приверженцем мутазила («обособившиеся», «отделившиеся»), но со временем отошел от них и предпринял попытку легализовать калам путем компромисса с догматиками.¹

Как мы уже писали, наиболее плодотворным периодом творческой деятельности Матуриди приходился на период правления персидской династии Саманидов. Саманиды покровительствовали науке и литературе собирала при дворе известных ученых Мавераннахра и Хорасана.

Мыслитель с раннего возраста получил хорошее образование по различным наукам своего времени. По утверждению М.Н.Вольфа Матуриди вырос в мирной академической атмосфере и получил образование последователей у выдающихся ученых своего времени Абу Ханифы ибн Нусаира ибн Йахья ал-Балхи (ум. 881), Шейха абу Бакра Ахмада ибн Исхака, Абу Насра Ахмада ибн Аббаса, знаменитого как ал-Факих ас- Самарканди и Мухаммад ибн Мукатил ал-Рази (862).²

В самаркандском медресе ал- Иёзи, где преподавали его учителя Абу Бакр аль-Джуджани и Наср аль-Балхи Матуриди в основном обучался фикху (право) ханафитского толка и каламу. За ученость и знание калама мыслителя прозвали «имамом мутакаллимов».³

В жизни Матуриди, считает Ульрих Рудольф, «если верить дошедшим до нас скудным сведениям, не было ничего особенно примечательного, что бы отличало ее от жизни его ученых современников из Самарканда. Ничто не указывает на то, что он занимал какую-либо общественную должность, или на то, что он пользовался популярностью, имел больше сторонников или даже

¹ История таджикской философии (с древ.времен до XVв.). -Душанбе, 2013.Т.3. – С. 605.

² Вольф М.Н. Средневековая арабская философия:ашаритский калам.- Новосибирск, 2008. - С.21.

³ Ульрих Рудольф. Ал- Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.96.

связи при дворе Саманидов в Бухаре. Нигде не сообщается и о внутренних переживаниях, которые бы могли привести к коренным изменениям, как это в драматической форме происходило с другими мыслителями, например, с Аш'ари. Напротив, тот, кто собирался рассказать о нем уже после того, как Матуриди стал известным, приходил в замешательство, не находя ни одного достойного упоминания события, и не мог рассказать ничего сенсационного. Поэтому сообщения о нем выглядят не как биографии, а скорее как списки работ, дополненные краткими сведениями об авторе и похвалой в его адрес».¹

Здесь невозможно не согласиться с немецким исследователем творчества мыслителя, так как в трудах его учеников Абул Му'ина Насафи (ум.1114 г.) «Табсирату-л-адила», Абул Юсра Паздави (ум.в 1100г.) «Усул ад-дин» в целом после краткого восхваления внимание уделяется в основном, достижениям Матуриди в различных науках эпохи. Все, что мы узнаем о нем из этих источников, относится к городу Самарканду. Там он родился, как свидетельствует его нисба - «Самарканди», и там же он умер. Кроме того, поиски каких-нибудь сведений о том, что Матуриди когда-либо покидал свой родной город, тоже не дали никаких результатов.

В источниках имеется достаточно много информации о его принадлежности к одной из школ (орденов) хорасанского суфизма, однако и здесь достоверных фактов нет. Существует предание, переданное его последователем Паздави, который ссылается на своего прадеда, ученика Матуриди, о том, что он был аскетом (захидом) и совершил множество благодатных чудес (каромот).²

¹ Ульрих Рудольф. Ал- Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.96.

² См.: Абул Юср Паздави. Усул-ад-дин.- С.2.

Ульрих Рудольф и другие европейские исследователи творческого наследия Матуриди считают, что это «чрезвычайно» важное сообщение, оно действительно связывает мыслителя с кругами благочествых (авлийа) и аскетов. Однако следует соблюдать осторожность в трактовке таких свидетельств, «и с самого начала помнить», «с какой целью обсуждается связь» Матуриди с суфиями. Ведь ни в трудах мыслителя не рассматриваются проблемы, связанные с суфизмом, ни одна из утраченных работ тоже не указывает, судя по названию, на интерес Матуриди к суфийской тематике.

Проявлял ли Матуриди интерес к суфийскому образу мыслей? Если бы проявлял, то в этом не было бы ничего удивительного, потому что в Мавераннахре в IV/X в. мистицизм был распространен достаточно широко. Например, как пишет Рудольф Ульрих ханафитское учение в «регионе не всегда можно четко отделить от мистических тенденций. Ибн Каррам соединил и то и другое, поставив особый акцент на аскетизме. Ал-Хаким ас-Самарханди, современник Матуриди, был известен как судья и как суфий. А когда несколько десятилетий спустя ал-Калабади (ум. в 380/990 г.) из Бухары написал свой справочник по суфийской теории и практике (*Китаб ат-Та' арруф би-мазхаб ахл ат-ниаууф*), то показал при этом блестящие знания теологических представлений».¹

Матуриди нельзя серьезно сравнивать с этими авторами. Его аргументация отличается от их аргументации, и он, в отличие от них, в совершенстве владел научной дисциплиной *калама*. Однако «это не исключает и того, что в среде, благодатной для суфизма, он тоже мог испытывать на себе веяния этого направления, и упомянутое ранее замечание Паздави учит нас учитывать это в дальнейших исследованиях».²

¹ Ульрих Рудольф. Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. – С.100.

² Там же.- С.100.

Наряду с выдающимися учителями у Матуриды была плеяда известных учеников. Они образовали своего рода внутренний круг Матуриды, среди которых Абулайс Самарканди, Хаким Самарканди, Абуахмад Наср ибн Ахмад ал-Иёзи, Абуисма Бухари, Абдулкарим Паздави, Абулхасан ар-Рустугфани и др. Многие исследователи считают, что Хаким ас-Самарканди, Абулайс Самарканди и Абуисма ал-Бухари не были непосредственными учениками Матуриды, но они восприняли от него очень много новых идей и большой точностью передали их по следующим поколениям.

К числу первых учеников мыслителя можно отнести Абу Ахмада Насра б. Ахмада ал-Иёзи. Он был старшим сыном вышеназванного Абу Насра, который тоже учился у Матуриды. Собственная слава Абу Ахмада также была значительной. Например, его современник Абу Хафс ал-Бухари говорил, что ханафитское учение должно быть верным уже лишь потому, что в него верил Абу Ахмад, так как его честность при всем желании не могла бы допустить ложного заключения.¹ По оценке Хакима ас-Самарканди, сын Иёзи был величайшим ученым во всем Хорасане и Мавераннахре за все прошедшее столетие, и даже если хорошенько подумать, то за все последнее время.² Его брат Абу Бакр сообщает, что он дискутировал с му'тазилитами по так называемым "Десяти спорным вопросам" (*ал-Маса'ил ал-сахр ал-ийдйя*).

Другим учеником Матуриды был Абул Хасан 'Али б.Са'ид. ар-Рустугфани (ум.ок. 350/961г.). Самостоятельность Рустугфани начала проявляться в области права. Здесь было два общеизвестных спорных вопроса, по поводу которых всегда цитировали его личное мнение. Первый вопрос относился к практической деятельности, к повседневной жизни мусульманина. Он звучал так: будет ли считаться омовение ритуальным, если войти в небольшую емкость с

¹ См.: Абулму'ин Насафи. Табсирату-л-адила. Дамаск, 1990.-Т.1. – С.357.

² Там же.

водой с одной стороны и выйти из нее с другой? Второй вопрос относился к теологии. Он касался иджтихада и звучал так ошибается ли муджтахид в иджтихаде, если он допустил (логическую) ошибку при определении истинного положения вещей?

По мнению исследователей, на сегодняшний день все труды Рустугфани утрачены, тем не менее мы можем говорить по крайней мере о четырех его сочинениях. Одно называлось «Фатави ар-Рустугфани» («Сборник консультаций по праву»), второе - «Китаб ал-Хилаф» («Книга разногласий»).

Еще одна из его работ называлась «Китаб Иршад ал-мухтади» («Книга наставления») и посвящена она была каламу. Возможно, это было главное сочинение Рустугфани. Все позднейшие биографы ставят этот труд на первое место в ряду его произведений. Четвертая книга - «Китаб аз-Заиа 'ид уа-л-фау'ид» - не имеет отношения к теологии, но она могла бы быть еще интереснее в силу своей необычности, так как сразу в нескольких источниках о ней говорится как о труде, посвященном разделам науки (аснаф ал- ул'ум или ан'я' ал-'ул'ум).

Другим учеником Матуриды был Абу Мухаммад 'Абд ал-Карим ибн Муса ал-Паздави (ум.в 390/999 г.). Нам ничего неизвестно ни о учении, которое было бы связано с его именем, ни о том, написал ли он какой-либо труд. Его имя содержит ривайа Китаб ал-'Алим 'а-л-мута'аллим, текст, который он передал Мухаммаду ан-Насафи. Там даже написано, что он принял этот текст у Абу Мансура ал-Матуриды. К этому следует добавить и то, что биографы называют его не траденгом в общем смысле слова, а подчеркивают, что он - ученик Матуриды, из чего можно сделать вывод, что он мог передавать идеи своего учителя.

Матуриди оставил после себя большое количество сочинений. Из множество его книг до наших дней дошли всего лишь тринадцать. Абулхасан Надави отмечает, что «он был проникателен и остроумен почти во всех науках».¹ Но, к сожалению, не все произведения Матуриди на сегодняшний день изданы, между тем рукописи его сочинений встречаются в разных библиотеках мира.

В словаре «Лугатнаме» Али Акбара Деххудо перечисляются следующие произведения Матуриди:

1. Китобу-т-тавхид («Книга единобожия»).
2. Китобу-л-маколот («Книга изречений»).
3. Китобу радди ахли-л-джадал («Книга опровержения сторонников диалектики»).
4. Китобу баёни вахми-л-муътазила («Книга изложения догадок мутазилитов»).
5. Китобу таъвилоти-л-Куръон. («Книга истолкования Корана»)
6. Раду-л-имомати ли баъзи-р-равофиз («Опровержение имамата некоторых рафизитов»).
7. Китобу-р-радди ала-л-каромата («Книга опровержения караматов»).
8. Китобу маохизи-ш-шариа («Книга источников шариата»).
9. Китобу-л-джадал фи усули-л-фикх («Книга споров об основах фикха (права)»).
10. Шарху-л-фикхи-л-акбар Имама Абуханифа ан-Нуъмона («Комментарии «Высшего права» Имама Абуханифы ан-Нумана»).

Современный исследователь творческого наследия Матуриди из Республики Бангладеш Аюб Али в книге «История философии в исламе»

¹ Деххудо Алиакбар. Лугатнаме. – Тегеран, 1352. – С.9.

² Там же.

называет 13 произведений Матуриди:

1. Китобу таъвилоти-л-Куръон («Книга истолкования Корана»), или Таъвилоту ахлу-с-сунна («Книга истолкования суннитов»).

2. Китобу махози-ш-шариа («Книга источников шариата»).

3. Китобу-л-джадал («Книга о диалектике»).

4. Китобу-л-усул (Усулу-д-дин) («Книга основ (основы веры»).

5. Китобу-л-маколот («Книга изречений»).

6. Китобу-т-тавхид («Книга единобожия»).

7. Китобу баёни вахми-л-муътазила («Книга изложения догадок мутазилитов»).

8. Китобу радди авоили-л-адиллати ли-л-Каби («Книга опровержения начальных доводов Каъби»).

9. Китобу радди тахзиби-л-джадали-л-Каби («Книга опровержения «Тахзиб-ал-джадал» Каъби»).

10. Китобу радди Ваиди-л-Фуссок лил-л-Каби («Книга опровержения «Ваид ал-фуссок» Каъби»).

11. Радду-л-усули-л-хамса ли Абу Мухаммад ал-Бокили («Опровержение пяти основ Абумухаммада Бокили»).

12. Раду китоби-л-имомати ли баъзи-р-равофиз («Опровержение имамата некоторых рафизитов»).

13. Китобу-р-радди ала-л-каромата («Книга опровержения караматов»)¹

Арабский исследователь Басом Абдулвахид Джоби в книге «ал-Масоилу-л-хилофия байна-л-ашоирати ва-л-Матуридия» («Спорные вопросы между ашаритами и матуридитами») упоминает 17 произведений Матуриди:

1. Баёну вахми-л-муътазила («Изложение догадок мутазилитов»).

¹ Айюб Али. Матуридия//Таърихи фалсафа дар ислом. - Тегеран, 1372 г.х. – С. 35.

2. Таъвилот, или Таъвилоту ахли-с-сунна, или Тафсиру-л-Матуриди («Истолкование», или «Истолкование ахлу сунны» или «Комментарии Матуриди»).

3. Китобу-т-тавхид («Книга единобожия»).

4. Китобу-л-джадал («Книга о диалектике»).

5. ад-Дурару фи усули-д-дин («Жемчужины в основах веры»).

6. Радду усули-л-хамса ли Абимухаммад ал-Бокили («Опровержение пяти основ Абумухаммада Бокили»).

7. Радду-л-имоми баъзи-р-равофиз («Опровержение имамата некоторых рафизитов»).

8. Радду авоили-л-адилла («Опровержение начала доказательств»).

9. Радду тахзиби-л-джадал («Опровержение улучшения диалектики»).

10. ар-Радду ало [фуруи] ал-каромита («Опровержение последствий [утверждений] карматов»).

11. Радду ваиди-л-фуссок («Опровержение угрозы развратников»).

12. Рисолатун фимо ло яжузу-л-вакфу алайни фи-л-Куръон («Трактат о рекомендации остановок в Коране»).

13. Шарху-л-фикхи-л-акбар («Комментарии высшего познания»).

14. ал-Акидату-л-Матуридия («Воззрения аль-Матуриди»).

15. Маъхазу-ш-шароеъ («Источник шариата»).

16. Маколот («Изречение»).

17. Вasoё и Мунажат или Фавоид («Завещания, молитвы и польза»)¹

Басом Абдулвахид Джаби считает, что 10 из 17 перечисленных книг утеряны. Между тем возникает вопрос и о том, все ли вышеназванные произведения принадлежат Матуриди? На наш взгляд, наиболее достоверны

¹ Басом Абдулвахиди Джаби. ал-Масоилу-л-хилофия байна-л-ашоирати ва-л-Матуридия. - Бейрут, Дору Ибни Хазм, 1424 х./2003м. – С.22.

здесь сведения современного бангладешского исследователя Аюба Али, потому что он основывался на различных источниках из библиотек Запада и Востока. Иранские исследователи Джалоли Сайид Лутфуллох и Мирзониё Мансур тоже попытались определить число сочинений Матуриды. К перечисленным выше сочинениям они добавили только одно произведение - «Панднаме» («Книга назиданий»)¹.

Немецкий исследователь Рудольф Ульрих считает, что в источниках часто приводятся сведения, которые не соответствуют историческим реалиям. Так, он утверждает, что исследователи приписывают Матуриде трактаты «Шарху-л-фикхи-л-акбар» («Комментарии «Высшего права»), «Акидату Абумансур» («Воззрения Абумансура») и «Шарху ал-ибона» («Комментарии к Ибона»). В действительности же первая книга принадлежит Абу Ханифе, а две других – Ашари, основоположнику ашаритского калама.

Из выше перечисленных книг важнейшими трактатами Матуриды в области калама являются «Китаб та'вилат-ил-Куръан» («Книга истолкования Корана»), «Китаб-ул-макамат» («Книга степеней») и «Китаб-ат-тавхид» («Книга единобожия»). Его труд «Китаб таъвилат-ил-Куръан» (чаще его называют «Тавилат-ул-яхл-ас-суннат-ил-Куръан») напрямую связан с «илм ал-Куръан ва-т-тафсир» - «наукой о понимании и толковании Корана».

«Китобу таъвилоти-л-Куръон» («Книга истолкования Корана»), состоит из десяти томов. Это произведение занимает особое место в развитии исламской мысли, науке о коранистике и толковании священных текстов. Первый том этого произведения был опубликован в 1971 г. в Каире под редакцией Ибрагима Сайида Авзайна, а в 1981 г. - в Дакке под редакцией Мухаммеда Мустафиза

¹ См.: Джалоли Саидлутфулла. Пажухише дар боби Матурудия//Маърифат. - № 78. – С.97; Мирзаниё Мансур. Осор ва афкори Абумансури Матуриди // Кайхони андеша. - 1380, № 4. - С. 74.

Рахмана.¹ Интересную статью о толковании Корана Матуриди написал Мухаммед Ахмед Гали.² Заслуживает внимания также небольшая публикация на эту тему западного исследователя Манфреда Готза «Книга Матуриди о толковании Корана», изданная в 1965 г. на английском языке.³

Еще одним из основных произведений Матуриди является «Китаб-ут-тавхид» («Книга единобожия»). Этот трактат имел широкое распространение среди мусульман, особенно среди последователей ханафитского мазхаба. По мнению Бассома Абдулвахиды Джаби, «она является основной книгой ханафитов в каламе».⁴

В «Китабу-т-тавхид» («Книга единобожия») изложены основные аспекты философско-метафизической концепции Матуриди, в частности вопросы о творении, атрибутах бога, извечности и реальности его сущностных атрибутов, его могуществе, а также проблемы о судьбе, свободе воли, теории познания и т.д. В этой книге Матуриди, излагая свое учение по многим вопросам, дискутирует с представителями муътазилитской школы и других течений.

Большинство западных исследователей считает, что основной текст «Китоб-ут-тавхид» не дошел до наших дней полностью.⁵ Но Рудольф Ульрих настаивает на том, что текст, который исследовал Мухаммед Насафи, является полным текстом книги «Китоб-ут-тавхид». Текст же, который комментируется в книге «Табсират-ул-адила», не является полным, потому что в нем речь идет от третьего лица. Это является доказательством того, что текст написано

¹ См.: Rahman M.M. An introduction to AL-Maturiclis Ta'wilat AhL AL-Sunna.- Дакка, 1982.

² См.: Ahmad Mohmed Ahmad. Some Aspects of al-Maturidi's Commentary on the Qur'an//Islamic Studia. 1982. № 21. – P.3-24.

³ См.: Gotz Manfred. Maturidi und sein Kimab Ta'wilatal-Qur'an//Islam. – 1965, № 41. – P.27-70.

⁴ См.: Бассом Абдулвахид Джаби. ал-Масоилу-л-хилофиябайна-л-ашоиратива-л-Матуридия. – С.20.

⁵ Gimaret Daniel. Theories de l'acte humain en theologie musulmane. - Paris, 1980. - P.178.

учениками.¹

Наряду с сочинениями по каламу, метафизике Матуриди написал ряд произведений по фикху (юриспруденции). В «Китобу маохизи-ш-шароеъ» и «Китобу-л-джадал», по утверждению Котиба Чалаби, изложены основы права,² Матуриди в этих сочинениях вел диспуты с представителями различных философско-религиозных школ.

Аллоуддин Ханафи в «Мизону-л-усул» отмечает, что книги Матуриди, по праву (юриспруденции) делятся на две части:

1) книги, которые являются устойчивыми и совершенными, потому что включают в себя и основу, и ветвь права фикха. Безусловно, «Китобу маохизи-ш-шароеъ» и «Китобу-л-джадал» относятся к этой части;

2) книги, которые, с точки зрения проведенного исследования, изложенного в них смысла и упорядоченности, считаются лучшими.

Итак, анализ работ Матуриди и выводы, сделанные европейскими и отечественными последователями, говорят о том, что о Матуриди известно очень мало, и в итоге «вырисовывается до предела не полная картина». Его сочинения, как и труды многих других мыслителей эпохи раннего средневековья в странах Ближнего и Среднего Востока, большей частью утрачены. С учетом сказанного, точно определить дату рождения Матуриди невозможно, как трудно конкретизировать и имена его учителей и учеников, описать более подробно жизнь и деятельность мыслителя. Более того, исследовать наиболее полно творческое наследие Матуриди, исходя лишь из «Китабу-т-таухид» и «Та'вилат ахл ас-сунна», которые стали доступны

¹ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999. –С.147.

² См.: Котиби Чалапи [Хаджи Халифа]. Кашфу-з-зунунанасоми-л-кутубива-л-фунун, нухай хатті. Ёло Дори Саодат//Алі Абдулфаттох ал-Магриби. Имомуаъли-с-сунна ва-л-ъамоа Абъмансур аль-Мотуриді ва ороу ну-л-каломия. – Каир: Мактаба ту-Вахба, 2009. -С.23.

благодаря рукописям, также представляется невозможным, так как из одиннадцати сохранившихся произведений мыслителя нам практически неизвестно ни одного фрагмента. Мы знаем лишь названия сочинений Матуриды, так, как они были приведены в библиографической литературе. И все же два упомянутых выше сочинения мыслителя, использование методов герменевтики и диалектики, а также названий его утраченных книг позволяют нам сделать логический вывод о том, что его творчество имело философско-каламистский и нравственно-этический характер.

Ульрих Рудольф, в течение нескольких десятилетий изучавший сочинения Матуриды, приходит к окончательному выводу, что чаще всего бросается в глаза перманентная конфронтация его с му'тазилитами. «Большая часть сочинений Матуриды явно служила их критике, правда, при этом следует различать тематику и адресатов критики. Против му'тазилитама в целом, школы калама как таковой было направлено лишь сочинение «Китаб Байан уахм ал-му'тазила», о существовании которого сообщают средневековые источники.

В остальных же случаях Матуриды всегда высказывается против какого-то определенного представителя или сочинения, имевшего хождение в Самарканде.

Так, вероятно, появилось его произведение «Радд ал-Усул ал-хамса», опровергающее сочинение Абу 'Умара ал-Бахилі. Так же могла возникнуть и его обширная полемика с Ка'би. Одна из них, «Китаб Радд ауа'ил ал-адила ли-л-Ка'би», полемизировала с главным сочинением известного му'тазилита, а именно, с «Ауа'ил ал- адилла фи усул ад-дин», которое критиковалось также и во всей остальной арабской литературе. Две другие, напротив, были скорее посвящены отдельным проблемам: в «Радд Китаб ал-Ка'би уа ид ал-фуссак» Матуриды рассматривал старую муряжи'итскую тему расплаты за грехи, а в

«Китаб Радд тахзиб ал-джадал ли-л-Ка'би» он, как мы увидим далее, вступает в спор о юридических принципах».¹

Заметим, что му'тазилиты были не единственными из тех, кто вызывал возражения у Матуриды. Он также писал специальные полемические произведения и против других философско-религиозных школ, которых было более сотни.

Совершенно иначе дело обстоит с другим сочинением, название которого указывает на то, что оно было задумано как многоплановое. В данном случае речь идет о «Китаб ал-Макалат». Но «Китаб ал-Макалат» могло быть доксографией о различных мнениях в исламских, а возможно, и неисламских учениях. Она могло бы дать дополнительную информацию не только о религиозной среде Мавераннахра, но и о самооценке, исходящей от Матуриды. Кроме того, есть еще два повода предполагать, что именно этот текст мог быть особенно интересным: по-видимому, он получил исключительно высокую оценку у читателей так как в большинстве списков трудов он стоит непосредственно на втором месте после «Китабу-т-Таухид» («Книга единобожия»).

Хотя большая часть произведений Матуриды утрачена, тем не менее по сохранившимся сочинениям можно реконструировать не только его учение онтологического и гносеологического характера, но и его идеи о человеке, его нравственности и морали.

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал- Матуриды и суннитская теология в Самарканде. Алматы Казахстан, 1999.-С.136.

ГЛАВА II. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ АБУМАНСУРА МАТУРИДИ САМАРКАНДИ

§ 1. Место этики в системе учения Матуриди

В истории персидско-таджикской философско-этической мысли можно выделить системное учение, в котором органически были объединены институты духовной жизни, в котором бы этика, политика и право, как триединое начало, сливались с философско-метафизическими представлениями эпохи. Но именно такое учение и попытался обосновать Матуриди Самарканди. Заслугой мыслителя является то, что предложенное им проблем реализации норм нравственности в практической жизни - стало основой формирования общественных принципов периода Саманидов. Мыслитель сущность нравственности определяет как необходимое взаимодействие личности и общества, подразумевая различные области человеческого существования и ориентирующие все слои общества к соблюдению единых антропологических и метафизических норм.

Исходя из такой интерпретации места а также морали в обществе, необходимости нравственного совершенства личности и общества Матуриди стремился объяснить, объединение в единое целое право, политику. При этом этика и политика получали как бы правовое оформление. Такая оценка приводила к превращению общественно-нравственных установлений в регулирующие факторы социальной активности. При такой постановке вопроса

границы между правовой, политической и нравственной сферами отсутствуют. В эпоху средневековья это вытекало не только обособленностью философских и политических знаний, но и тем, что государство и политика были предметом самостоятельного анализа двух дисциплин: права (фикх) и этики (ахлак), в пределах которого сложились основные подходы к изучению государства и политики - нормативно-юридический и этико-философский.¹

Существенным моментом в этом смысле, оказалось, выделение в жизни общества морали, как особой отрасли знаний - этики. Мораль в идеологизированном и частично мифологизированном виде «вошла» в состав религии. В эпоху средневековья наметившиеся некоторые подходы к мировоззренческому освещению политики и права, привели к утверждению в обществе некоего общего знаменателя - религиозно-этического обоснования действующего права.

Согласно А.А.Гусейнову, «мусульманскую этику» следует отличать от "этики в мусульманском обществе". Эти понятия и этические фразы не исламского происхождения и не входили в состав мусульманской этики как органический элемент. С другой стороны в арабо-мусульманская культура как и в любой другой культуре при изимания и восприятия принципов и норм морали нет и небыло ксенофобии, и посторонние учения при их пиремлемости не отвергались, а скорее всего приспасабливались к нормом и принципом своей идалогии и сути учения.² Мусульманская этика да и мусульманская культура вообще, многие учения и теории не были собственно, ее основополагающими принципами.

¹ См.: Этика в арабо-мусульманской культуре//Классическая арабо-мусульманская этическая мысль/ Под. ред. А.А.Гусейнова. М.: Гардарика, 2003; Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама.

² Там же.: - С. 5.

Вращаясь по всему параметру общечеловеческие принципы этики и культуры свободно конкурировали и взаимодействовали с так называемой мусульманской. Отбрасывая идеологические особенности и нюансы путем взаимовлияния и взаимообогащения культура различных народов расширяясь поднималась на новые уровни. Ограничения такого содержания касались только отрицания единобожия (атеизм или откровенное многобожие), да и то не всегда и не везде последовательно.¹ Учения круга «этики в мусульманского обществах», но не в «мусульманской этике», представлены античными теориями, прежде всего аристотелевской и платоновской. К ним же можно отнести и древнеперсидское культурное наследие оказавшее сильное влияние на формирование этических представлений последующих периодов.

Следовательно, этика в системе Матуриди выступает как вполне органичное учение для обоснования права в регионах где доминирует ислам и официальная идеология. Именно в этике находила достаточное основание категория справедливости - соразмерность, мера, а также сама возможность побуждения людей к соблюдению единых правил и норм.

Политики и права во всех обществах обосновываются и исходят из нравственных норм и положений, которые имеют общечеловеческое значение, что так или иначе присуще всем мировоззренческим и политическим системам, в том числе и для Древней Греции. К примеру, Аристотель, Платон и другие древнегреческие мыслители связывали политику, этику и право. Платон, например, в «Законах» отмечал, что религия и мораль должны играть положительную роль не потому, что существуют боги, но потому, что многого требует именно политика, и это предписывает закон. Если есть возможность

¹ См.: Этика в арабо-мусульманской культуре//Классическая арабо-мусульманская этическая мысль/ Под. ред. А.А.Гусейнова. М.: Гардарики, 2003; См. также Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама.

убеждать, то законодатель может убедить членов общества в существовании богов. Но убеждение - это только паллиатив. Необходимо, если кто-либо выкажет себя непослушным законам, политике, «одного присудить к смертной казни, другого - к побоям и тюрьме, третьего - к лишению гражданских прав, прочих же наказать отобранием имущества в казну и изгнанием»¹.

Таким образом, «на заре существования человечества и в не меньшей степени в теократических и иных религиозных обществах средневековья этическая интерпретация политики и права нашла свое воплощение в религиозных представлениях, придавших такой интерпретации значение веры, святости, непогрешимости, порой непререкаемой догмы. Ряд политических и юридических систем традиционных восточных обществ, в том числе мусульманского права, традиционно-индусского, китайского права, в значительной мере вообще слились с религиозно-этическими верованиями, с господствующими религиозно-философскими представлениями, до и в целом оказались неотделимыми и внешне слабо отдифференцированными от институтов духовной жизни данной традиционной цивилизации».²

Этическое, религиозное обоснование политики и законов, структур правосудия совпало с потребностями элиты власти, эмиров, шахов, султанов, а также других политических структур в иерархии власти. Такое положение выражалось в системе идеологической надстройки насивший апологетический характер, которое безовсяких обоснований оправдывало и возвеличивало притягательность в угодие власти законодательное, административное, судебное решение, что давало основание для блокировки, корректировки,

¹ Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1. - М.: Мысль, 1990.-С. 38.

² См.: Редний П.Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. – СПб., 1989; Алексеев С.С. Философия права. История и современность. Проблемы. Тенденции. Перспективы. - М.: Норма, 1989.

уточнения, отмены во имя устоявшимся принципам. Поэтому инквизиционный процесс в Европе, средневековые политико-правовые и нравственные порядки в исламском мире, юридическая практика и реалии времени выступают как единая преемственность политических систем предшествующих культур и религиозно-этических принципов.

Нравственно-юридическая система Матуриды, нашедшая свое отражение в его трудах, особенно в его «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия»), является ярким примером вышеуказанных процессов. Развивая и совершенствуя эту линию, писатель питался посредством, этических категорий, оценить политико-правовое положение обосновывая структуру политического правления. Поэтому «на средневековом мусульманском Востоке сама философия политики выступала, в сущности, не как наука о политике в данном смысле, а как политическая утопия, набор нравоучительных положений об идеальной политике и идеальном государстве»¹.

Развитие нравственных, религиозных, правовых, политических мыслей и их исторические взаимодействия привели в эпоху Матуриды к тому, что они рассматривались как единые и священные. Именно эти обстоятельства облегчили регулирование социальных действий сделать нравственно-правовые нормы неотъемлемой частью жизни каждого члена общества. «Религия, как духовно-метафизическая матрица, оказывая существенное воздействие и непосредственное влияние на возникновение, формирование и функционирование политики, права и этики, стала непререкаемой догмой и единым институтом духовной жизни. Более того, традиционные этно-ментальные и религиозно-сакральные нормы служили источником политико-правовых и этических норм, политические и идеологические интересы в

¹ См.: Сюкияйнен Л.Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока//История политических и правовых учений. - М., 1998. - С.136.

религиозной оболочке приняли форму закона, а государство посредством права санкционировало применение нравственных, которые были одинаково обязательными для всех членов общества. Нравственность и система моральных ценностей почая у духовных ценностей и норм, вкладывается в жесткие идейные рамки, где практически невозможны вольнодумство и свободный поиск мировоззренческих ориентиров».¹

Центральной темой этики, как и темой всей философии средневековья, носящей теоцентрический характер, была проблема человека и Бога, и в итоге морально-этическое учение мыслителя сводится к тем сакральным ценностям, которые ведут к метафизическому царству. Этика средневековья учила, что человек открыт для безграничной самореализации, постоянного стремления к самоизменению, самосовершенству. Поскольку он не удовлетворен своим эмпирическим состоянием, то его важнейшим проявлением является тяга к предельному, трансцендентному. В этом, по мнению мыслителя, помогает человеку его вера, и именно она определяет отношение человека ко всему - к обществу, государству, идеологии, политике, праву и культуре.

Это происходит в рамках социума, где человек не отделивший себя от общины, свои воззрения на мир и структуру общества, систему правил поведения и т.д. почти в готовом виде.²

В нравственно - этической системе Матуриди проблема неразделенности политики, права, морали означала, что идеологическая надстройка или императивы едины и неотделимы. По Матуриди просто мораль была условием или скорее всего частью успеха в области политики. Следовательно, этика

¹ См.: Смирнов А.С. Справедливость (опыт контрастного понимания)//Сред-невековая арабская философия: Проблематика и решения. -М.: Вост. лит. РАН, 1998. - С.87

² См.: Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абухамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе. Дониш, 1994.-С.27.

Матуриди, сохраняя свою специфику, как размышления о «должном», в месте стем служила орудием жизненной стратегии каждого человека. Нравственные, моральные принципы как регулятор человеческих отношений, поведения и сознания, наряду естественным правом и как его часть различными формами воздействовала на поведение людей. Конечно, Матуриди, проживая в условиях господства религиозных мировоззрений не мог избежать его влияния. Этико-политическая и правовая действительность и реальная жизнь его общества, как объект непосредственного философско-этического и духовного исследования, по сути своей, имели религиозно- метафизический характер, присущий времени восточного средневековья. Поэтому и труды Матуриди «Книга единобожия» («Китабу-т-таухид»), «Книга опровержения сторонников диалектики» («Китабу ради ахли-л-джадал»), «Книга изложения догадок мутазилитов» («Китабу байёни вахми-л-мутазила»), «Книга споров об основах фикха (права)» («Китабу-л-джадал фи усули фикха»), «Комментарии «Высшего права» Абу Ханифы» («Шарху-л- фикхи-л- акбар» Имома Абу Ханифа ан- Нуманна») и др., вполне отвечали политическим и этическим требованиям своей эпохи и общества. Структура этих работ таково, что все они начинаются с разделов, посвященных вопросам единобожия, сотворения мира и места человека в нем, его сознания, разума, сложности и двойственности его природы, его внутренних и внешних эзотерических и (экзотерических нравственных) качеств и т.д. Кроме того, он рассматривал и вопросы мировоззренческого характера. Словом, духовные принципы общества выступали своего рода средством понимания тайн мира, различных явлений и их взаимодействий. Социально-политические, этико-правовые воззрения Матуриди формировались на базе и критериев общественной жизни, системы ценностей предшествующей и эпохи жизни мыслителя, несомненно являющиеся составными частями общечеловеческих

норм и правил поведения в обществе. Более того, многие философско-правовые понятия, как и нормативно-моральные - «справедливость», «храбрость», «мужество», «добро и зло» «добродетели», «самосовершенствование», «развитое общество», «несправедливость», «аффекты души» и др., использовались как правовые, и этические принципы.¹ На протяжении всей человеческой истории (имеется ввиду более менее развитые человеческие общества) этическая мысль оперировала в основном политическими и правовыми понятиями, а политико-правовая мысль – большей частью нравственными категориями, неотъемлемой от политической идеологии. Таким образом, главной целью, которую ставил перед собой Матуриди, были нравственное и правовое воспитание и совершенствование характера человека. При этом функция морали частично меняется, она становится неким условием для развития идеологии. Несомненно, предпосылкой успешной и эффективной политики было умение средневекового правителя управлять собой и посредством самовоспитания и улучшения своих нравственных качеств изменять нравственное поведение членов социума к лучшему. Это требование в трудах Матуриди, особенно в его «Панднаме» основывается принципом подражания подданными правителю, воспроизведении в своих поступках его положительные и даже отрицательные стороны поведения.

Матуриди разрабатывая свою этическую концепцию, которая была бы адекватна действительности и пригодна для использования на практике, доступна для понимания и практической реализации простым членом общества, тем самым посредством фикха (юриспруденции), создал некий барьер для защиты традиционных и нравственных основ, а также этнической и духовной идентичности народов, населяющих Мавераннахр и Хорасан.

¹ См.: Матуриди Самарканди. Панднаме.- С. 180.

Он попытался ввести в ткань этики общие принципы фикха (права) и на основе этого обосновать отличие дозволенного и недозволенного. Приведены некоторые принципы фикха, которые одновременно являются и выражением этических исламских ценностей, где дела и поступки оцениваются по преследуемым целям.

Суть действий определяется их целями и смыслом, а не употребляемыми в тексте словами и грамматическими формами, где достоверное не устраняется сомнениями. Исходным моментом считается сохранение в настоящем состоянии, которое было в прошлом, ибо установлено, что длительное осуществление чего - то в прошлом служит подтверждением его правомерности и подлежит сохранению в своем прежнем состоянии. Ущерб не может быть давним, поскольку само причинение ущерба (вреда) неправомерно. Исходным пунктом, моментом является необременение лица имущественными обязательствами. Установленным в качестве исходного момента остается, в правовом отношении, неизменным пока не доказывается обратное.

Исходным пунктом в этом положении является проявление события или совершения действия к ближайшему до его установления времени в прошлом, основой которого есть высказывания в буквальном значении. При этом косвенные свидетельства, указывающие на его смысл, не принимаются во внимание. «Не допускается иджтихад, пишет Л.Р. Сюкияйнен, если имеется норма, предусмотренная Кораном или Сунной, либо сформулированная муджтахидами единогласно. Установленное вопреки аналогии оно не может быть основой для аналогии по иным случаям. Принятое путем иджтихада решение по конкретному делу не может быть отменено другим решением по аналогичному случаю, также принятым путем иджтихада. Затруднение, препятствующее исполнению обязательства или соблюдению условия, влечет облегчение. Если обстоятельства

оказались затруднительными для точного следования норме, то проявляется снисхождение допускающее отход от установленного правила».¹

Эти положения не были разработаны Матуриди. Они вышли в правовую систему Османской империи. Между тем анализ его «Китабу-т-таухид» показывает, что многие из приведенных постулатов составляют основу идей мыслителя, и не исключено, что в ходе реформ, проводимых в XIX в. (1869-1876 гг.), они были взяты именно из его книги.

Содержание книг Матуриди полностью обращено к человеку. В них на первый план выдвинуты его нужды и стремления, рассматривается обыкновенная человеческая жизнь. Человек должен быть устремлен в мирских поступках и деяниях к искренности, правды и добра, установленных не путем насилия, а в результате обычных влечений человеческой воли. Все трактаты мыслителя проникнуты мягкой, благожелательной, отеческой заботой о том, чтобы привести человека к благополучному завершению его жизни.

Человеческое влечение к добру и искренности оправдывает то, что в этом направлении часто возникает несовместимое противоречие. Так, согласно Матуриди, моральным принципам свойственны аскетические начала, но она есть не цель, а только путь к добру, да и то не единственный. Здесь прослеживается некоторая схожесть с суфизмом и будизмом, в которых также провозглашается «срединный путь», не поощряющий чрезмерных отклонений. Это еще раз говорит о том, что во всех более развитых религиях, они несут зерно истины, надо только суметь его увидеть.

Конечно, взгляды постоянно эволюционировали: от отождествления нравственности с разумностью он «пришел» к признанию независимости первичных начал нравственности от положений религии. Понимание

¹ См.: Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама.- С.236.

мыслителем принципов нравственности фактически не совпадает с пониманием блага как предмета действительного желания, обусловленного внешними факторами. «Принцип самодостаточности высших благ, - пишет Матуриди, - лежащий в основе этого парадокса, имеет отрицательную и условную силу. Пока человек привязан к благам, освобождение от этой привязанности желательно для его внешнего сознания, ибо она оказывает влияние на содержание его деятельности. Но когда он возвысился над привязанностью к внешним благам, то тогда, - отмечает мыслитель, - принцип самодостаточности превращается в пустое самодовольство, то есть этот принцип не имеет в самом себе достаточной силы для своего осуществления».¹

Зависимость от низших благ, страстей это условие для приобретения высших благ, но не само благо. По мнению Матуриди объективная мораль заключается в сознательном и свободном служении общей цели человечества и вывод о самоценности человека.

На этой почве мыслитель рассматривает все сферы бытия как поле деятельности человека - существа нравственного, способного подчинить свои деяния мотивам чистого добра. Матуриди признает что для «совершенствования человека необходим нравственный закон, что по его мнению, важно не само по себе, а для моральных поступков. Утверждение высшей цели нравственной деятельности требует истинного знания. Чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину».²

Согласно утверждениям Матуриди, сущность жизни человека заключается в умении различать «добро» и «зло», а совершенное добро ведет человека к Абсолюту. Согласно этическому учению мыслителя добро само по себе ничем не обусловлено и человек в своем разуме есть безусловная

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.345.

² Там же.: - С. 345

внутренняя форма добра. Важнейшая задача человека по Матуриди есть служение добру, которое должно быть осознанным выбором человека. По своей сути человек несовершенен, но потенциально наделен возможностью совершенствования, которая реализуется, постепенно. Матуриди признавал идею индивидуального совершенствования человека диктуемой необходимостью достижения всеобщего блага. Но со временем мыслитель приходит к мысли, что одного этого недостаточно. Необходимо с индивидуальным совершенствованием нравственное совершенствование всего общества, и на этой почве изменение общественных порядков, в результате чего тем самым высказанные идеи мыслителя приобретали не только этико-философское, но и социально-философское звучание.¹

Решающим моментом процесса развития и совершенствования личности Матуриди считает духовное начало, имеющее преимущество перед материальным началом. Излагая принцип нравственного совершенствования, мыслитель обобщает нормы абсолютного добра и его существенных признаков. Человеческое сознание, как правило стоит над материальными интересами и осуществляет разумное подчинение людских страстей во имя блага общества. Духовное начало, по Матуриди, есть особое начало жизни, направленное на осуществление в бытии разумную идею добра, добро же, как идеальная форма, близка к моральному совершенству. Стремящейся к добру (в котором заключено благо и блаженство), в конечном счете добивается добра, которое есть благо. Всякое желание блага, подчеркивает Матуриди, если оно не мнимое, обязательно приводит к добру, ибо оно основано на безусловном исполнении нравственных требований.²

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С. 244.

² Там же.: – С.281.

Добро, есть процесс обогащения духовной культуры, где внешние требования становятся внутренними. Добро в своей сути, силе, всеобъемлющей полноте воспринимается как универсальное, способное и могущественное начало смысла жизни. В этом, смысле нравственность, его созидательная формула есть внутренняя форма добра, как безусловного содержания.¹

По Матуриди, общественная среда это объективное воплощение норм и принципов морали, людских отношений, на определенном уровне развития общества. Нравственная личность всегда стремится к добру, тем самым отбрасывая некоторые моменты сфер влияния форм поступка и способна перерасти ограниченную форму нравственности. Идея добра, по мнению мыслителя, не есть следствие социальных отношений, но осуществление этой идеи, возможно только в общественной среде, стремлением к познанию, превращая человека в познающий субъект. Человек есть деятельное начало, единица человеческого общества, занимающее особое положение в мироздании. Рассуждая о человеке, Матуриди Самаркади ставит вопрос о приоритетах и универсальности закона нравственного развития. Согласно Матуриди жизнь приобретает нравственный смысл только тогда, когда между ними устанавливается связь. Такое осмысление мыслителем абсолютности морали и ценностных ориентаций в творческой деятельности приобретают конструктивный характер.²

Рассматривая структуру и строение в плане общества в эсхатологическом Матуриди прибегает и к религиозной трактовке проблемы. Центр теологического учения мыслителя заключается в представлении о Боге, о мире и человеке. Особой заслугой Матуриди является предложенный им решение проблем реализации нравственных принципов на практике. Сущность

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.281.

² Там же. – С. 385.

нравственности в таком понимании определяет суть взаимодействия личности и общества, общества и природы (среды), подразумевая все области человеческого бытия.

Истинное благо, добро согласно мыслителю, возможно только в обществе, требующий от человека приобрести свою сущность, став нравственной личностью.¹

Основу процесса совершенствования составляет практический опыт человека, его нравственное самосознание изначально определяется собственным общественным бытием. Исходя из вышеизложенного, Матуриди ищет ключ к разгадкам жизни - как космической, так и божественной, для него все вопросы и все тайны мироздания сосредоточены в человеке. Он стремится логически и рационально описать жизнь человека в ее всеобщности и необходимости. Матуриди, излагая свое нравственное учение в антропологической парадигме философского мышления, опираясь на внутренний и внешний мир человека, характеризует его ценностное отношение к миру. Раскрывая идею целостности человека, мыслитель, в частности отмечает, что внутренний мир человека - это духовный центр личности, и человек, открывший в себе этот центр, достигнет единства своего внешнего и внутреннего существа должен достичь единства с окружающей реальностью, которая является проявлением высшей воли Бога. Он воссоединяет человека, его сознание с реальностью мирового бытия.

Все представления о мире и человеке, которые были высказаны Абу Ханифой,² получили обоснование у Матуриди посредством оригинальной онтологической концепции. Мыслитель обращает внимание на существенный момент – на тех онтологические начала, через которые философия объясняет

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С. 385.

² См.: Шамолов А.А. Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – С.89-194.

мир и человека. Матуриди констатирует, что в основе мира лежит абсолютно конкретное начало, которое синтезирующее в себе все многообразие, проявляющееся в природе и человеке. Абсолютное начало мира мыслится им как абсолютная истина. Главный принцип здесь - стремление к осознанию всей глубины сущности человека, его достоинства и значения в мире. Однако это вовсе не предполагало представления о простоте и непротиворечивости человеческой сущности и не сопровождалось радикальным отрицанием роли значения религии и религиозной веры в жизни человека и общества.¹

По мнению Матуриди, подлинное содержание религии связано с трактовкой реально существующего органического единства всех людей, единства, пронизанное духом Божиим, связанное с высшей божественной реальностью, через причастность к которой существует и действует человек. Он подчеркивает, что практические и духовные сущности человека только тогда соединяются с истиной, когда исходят из чувства духовного единства человека. Именно в этом смысле вера в Единого, не что-то внешнее, не навязанная человеку извне форма организации жизни и сознания, а сама суть его жизни.²

Признавая, что высшая свобода принадлежит Богу как единому и целому, мыслитель утверждает, что полная индивидуальная свобода человека происходит тогда, когда человек находится в единении с Богом. Единство с Богом должно быть свободным выбором человека, реализацией его индивидуальной свободы. Единение не подразумевает ликвидации личностной индивидуальности наоборот, только, через это единение индивидуальность и может получить свое подлинное основание.

В антропологическом учении Матуриди важным является утверждение о духовной целостности человека, что подразумевает неразделенное единство

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.448.

² Там же.: – С. 233.

человеческих способностей: разума, воли, чувства, веры. Причем основные принципы этого единства, а также, в которых наиболее полно реализуется человек, и есть веры.

Итак, главной целью Матуриди было осмысление сути человеческого бытия. Основной его учения стала своеобразная гносеология, предполагающая единность мира, предстающего человеку в познании. Наше познание порой проскальзывает по явлениям, не проникая в их суть, однако в другом – называемый Матуриди познанием Бога, человек «схватывает» истину о мире.¹ Здесь важным является то, что познание мира доступно человеку только через познание «мира тварей, созданных Богом», а познание себя, только через открытие в себе самом истинной духовной сущности, для характеристики которой Матуриди использует понятие.

Познание, как утверждает Матуриди, не идеальная деятельность рассудка, а дело всей жизни. Результатом должно быть знание, синтезирующее практическое, рациональное, этическое отношение человека к миру. В центре знания находится вера, именно поэтому подлинное знание есть богопознание, в основе чего лежит осознание действительного единства человека с абсолютным началом.

Иначе говоря, познание есть приобщение к бытию, постижение абсолютного начала в окружающем мире и в самом себе, что исключает отношение познающего и познаваемого как внешнее созерцание одного другим. Связь субъекта и объекта познания есть необходимое условие познавательного процесса фиксированный в трудах Матуриди. Человек приобщается к бытию, и объекту познания познание становится органической частью такого приобщения. В этом процессе человек постигает и самого

¹ См.: Матуриди. Китабу – т- таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.284.

себя, определяет свое предназначение. Проблема постижения чувственного мира, находящийся в подчиненном положении, анализируется в контексте постижения высших начал бытия.

Изложенная концепция познания вещей, внешнего мира с которыми взаимодействует человек, действительно есть внешнее по отношению к высшим способностям души. Поэтому такая форма познания есть относительное и субъективное познание вещей и знание других предметов есть знание релятивное. Относительное знание не объективен и есть знание предмета таким, каким он явился человеческому телу и его чувственному восприятию.

Познание, по Матуриди, посредством чувств не может знать природу вещи, ибо сущность бытия не приобретается посредством ощущения. Отсюда, ограничение роли чувственного познания в восприятии погружает теорию познания в чистый релятивизм. В познании внешнего мира, согласно мыслителю, более объективен место разума в этом процессе, реализуемый через рассудочные способности души. Но, необходимо сказать что присутствие рассудка в познании вещей лишь подчеркивает различие умопостигаемых миров. Соединяемые рассудком с ощущаемыми сущностями посредством которых выражается сущность вещей, нисходят другим путем, а не посредством чувственного восприятия. Они вытекают из разума, как результат способностей души, обращенные к началам бытия. Названные идеи, по мыслителю, выражают сущность вещей, но являясь чувственными, так же могут быть формой проявления умопостигаемости мира. Такая постановка проблемы мыслителем приводит к заключению, что бытие, сущее есть объективный мир некоторых конструкций, необходимых мировоззренческих задач. Отсюда вытекает, что только познание посредством разума может быть

основий постижения мыслимой реальности. Несомненно, субъектом познания материального мира есть человек, который конструирует картину бытия.

Это положение в развитии средневековой мысли имеет весьма существенное значение, ибо, согласно этому учению, человек в состоянии поступать исходя из своей сути. Таким образом, место науки этики и ее взаимосвязь с другими науками, а также анализ ее философско-мировоззренческих основ в трудах Матуриды с очевидностью показывают, что мораль, нравственность оказывается важнейшим элементом человеческого развития, проявления его духовных возможностей с целью его очеловечивания. Нравственность становится регулятором поведенческих, социально-экономических, правовых человеческих отношений. Она является неким притягивающим центром и ядром целой системы норм, принципов, ценностей и т.д., которыми члены социума должны руководствоваться в реальном социально-политическом и правовом поле поведения. Она носит оценочно-императивный характер, так как всегда оценивает их поступки и мысли, одобряет или порицает их, она превращается в не что иное, как образец, одобряющий в качестве блага и нормального поведения всех членов общества.

Иначе говоря нравственность в системе учения Матуриды, выступая в качестве конкретного регулятора сознания и поведения людей, тем самым очищает человеческие души и социум, соответственно своим закономерностям. Данная специфика этики, как основы улучшения и исправления поведения людей, должна быть усвоена и сделаться собственным достоянием души каждого человека, а через него и всей общины. Например, Матуриды, анализируя, проблемы власти в своем классическом учении наделяет правителя различными полномочиями. Часть из них - религиозные, например, забота о

«сохранении веры» и о соблюдении норм права всеми подданными; контроль за точным выполнением всеми нравственных задач, обеспечение правосудия и т.д.

Отсюда можно сделать вывод, что, по мнению мыслителя, правитель, исходя из своих основных функций (установление справедливости, строгое соблюдение и контролирование норм закона и т.д.), несет ответственность за все происходящее в государстве и обществе за порядок исполнения решений. Реализация указанных обязанностей и функций, административных и судебных вопросов, проблемы межгосударственных связей в интересах общества возлагают на правителя огромную ответственность.

Философско-этическую систему Матуриди, его взгляды на развитие общества и человека невозможно понять и воспринимать без связи с политикой, правом и философскими знаниями. Этическое учение мыслителя, как гармоническое единство различных идей и положений, раскрывая теоретические нюансы нравственного совершенства, выводит на практический путь его реализации. Выражение нравственного совершенства у мыслителя весьма многообразен, насыщен и поливариантен в его общечеловеческом содержании.¹

Обращение к истории развития персидско-таджикской, философско-этической мысли, в том числе и к наследию Матуриди, показывает, как в отечественном, национальном сознании накапливались предпосылки для становления базисных основ нравственных ценностей. Суть проблем, вставших перед человеком, заключалась в нем самом, его мировосприятии, совокупности его ценностных установок, предопределяющих поведение, способ самореализации, чувство ответственности не только за собственную но и за судьбы общества.

¹ См.: Матуриди А. Китобу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С. 200.

§ 2. Этические добродетели и аффекты души в этике Матуриди

Основополагающей, центральной тенденцией философской и религиозной мысли эпохи Матуриди Самарканди и, в частности, этики было возвеличивание достоинства человека как «короны» мироздания, как высшей цели, как того, кто выше всякой цены и оценки. В это время человеческое достоинство понимается в контексте разумного, ответственного осуществления творческой деятельности человека, причастного к Богу, и осознания индивидуальной социальной значимости индивидуума с его внутренним нравственным самоощущением. Значения слов «моральный», «этический», «нравственный», «добродетельный» и т.д., которые были унаследованы философией, особенно перипатетической, Матуриди связывает с рождением этики «божественного закона». Другими словами, «божественный закон», как основа нравственного воспитания и формирования духовной культуры человека, требует от него соответствия добродетелям. Если этого соответствия не было, то человек оценивался как испорченный вне морали, его внутреннее нравственное самоощущение было «пусто» и не только далеко от достоинства, но и ущербно. Только нравственность, к которой человечество, вполне способно, обладает достоинством.

Далее ученый продолжает «В традиционной исламской мысли сложился принцип: "Коран истолковывает сунну, а сунна истолковывает Коран". Он действует во всех случаях, когда авторитетные тексты исламской традиции служат основой для выработки норм, будь то этических или юридических. Этот принцип означает, что ни Коран, ни сунна в отрыве друг от друга не могут служить основой мусульманской этики. Толкование любого отрывка коранического текста требует, во-первых, владения довольно сложными

правилами коранической экзегезы (тафсир, тавиль), а во-вторых, хорошего знания сунны. То же относится к попыткам извлечь нормативное содержание из хадисов: для этого необходимо по меньшей мере знание статуса обсуждаемого хадиса и мнений хадисоведов по поводу его содержания, а также соотнесение этого содержания с кораническими тезисами».¹

Коран и сунна, таким образом, «составляют единый корпус авторитетных текстов, служащих основой для выработки нормативной мусульманской этики. В этом смысле мусульманская этика может быть названа «этикой Корана и сунны». Вместе с тем необходимо помнить, что «этика Корана и сунны» составляет только ядро мусульманской этики, ее центральную и в целом инвариантную часть. Над этим фундаментом надстраиваются и этические теории, и рассуждения наставительно-нравственного толка, принимающие основополагающие принципы мусульманской этики и потому входящие в ее состав. Примером первых служит известная полемика кадаритов (сторонников автономии человеческого действия) и джабаритов (приверженцев учения о его неавтономном характере). Вторые представлены прежде всего адабом - рассуждениями о «приличиях», очень распространенными и популярными в традиционной арабо-мусульманской культуре; достаточно сказать, что однокоренной термин «тадиб» (его можно передать как «привитие приличий») служит обозначением для процесса воспитания в духе мусульманской этики».² Об этом речь пойдет ниже.

В этическом учении Матуриди Самарканди концепция «этики божественного закона» есть вера в божественного законодателя. Такой законодатель своим авторитетом, подтверждает абсолютность и безусловность

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С. 8.

² См.: Этика в арабо-мусульманской культуре//Классическая арабо-мусульманская этическая мысль/ Под. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарика, 2003; А.В. Смирнов.- С. 7.

предъявляемых для исполнения требований божественного закона. Особенно если эти требования были определены рамками мусульманской этики указывающие на то, какие именно действия являются абсолютно и безусловно запретными (харом).¹ Принцип абсолютного и безусловного запрета применялся, не по причине противоречия каким-то моральным принципам, а исходя из фактического рода абсолютно и безусловно запретных действий. В «Китабу-т-таухид» запретными действиями считаются убийство невинного ради какой то цели, наказание за чужую вину, предательство, идолопоклонство и пр. Неприемлемость, этих действий не требует необходимости обращения к каким-либо принципам. Стремление проверять моральное качество этих действий или подвергать сомнению их безусловную неприемлемость свидетельствует, по Матуриди, о моральной неустойчивости личности. Именно против различных соблазнов искать моральное оправдание некоторым поступкам предостерегала этика божественного закона, особенность которой, с точки зрения Матуриди, состояла в представлении о моральных поступках. Этот принцип было производно от фактического описания действий, отношение к которым было задано божественным законом. Такой принцип был иной формой этики, где суждение о необходимом и сущем считался вполне обоснованным и правомерным.

Известно что христианство на протяжении многих столетий определяло развитие философской, европейской культуры. Тоно так же ислам оказал сильнейшее влияние на формирование и развитие культуры на Ближнем и Среднем Востоке. Культура, нравственную основу которой составляет этика божественного закона ее категории «мораль», «нравственность», «добродетель», «добро и зло», «справедливость», «храбрость», «долг»,

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.238.

«обязанность» и др. прочно укоренились в сознании и форме поведения народов указанного региона. Именно в этом кроется и причина того, что в эпоху Матуриды, в Самарканде и других городах Центральной Азии в процессе социально-культурной трансформации прочие религиозные верования утратили свою определяющую роль в культуре. Мусульманское же миропонимание и мироощущение укрепили свою значимость в духовной жизни и культуре народов этого региона. Иначе говоря, с утратой породившего и определявшего контекста этих верований оказалось утраченным и их содержание. Однако это не означает, что сакральные и ментальные ценности, связанные с другими верованиями (буддизм, христианство, зороастризм, митраизм, маздакизм, манихейство и т.д.), полностью утратили свои ценности. Наоборот, Матуриды и его последователи попытались посредством введения в юриспруденции в оборот категории «урф» сохранить множество культуuroобразующих и нравственно составляющих основ и ценностей прошлого и дать им новую окраску в рамках этики божественного закона.¹

Матуриды практически был единственным мыслителем эпохи который смог увидеть и выразить суть сложившейся ситуации в этике, где понятие «обязанность» устарело, а понятие «должное» было наделено особой силой. В своей аргументации он прибегает к логике, согласно которой моральные понятия наряду с этикой божественного закона выводятся из традиций, обычаев, законов, договоров, нуждающиеся в моральном обосновании. Мыслитель подчеркивал что мораль, нравственность должна оправдывать или опровергать их.

В представлении Матуриды, моральный закон и нормы этики исходят от сомого Бога и предназначены человеку для соблюдения в повседневной

¹ См.: Матуриды А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.332.

жизни. Исходя из этого, мыслитель, укрепляя позицию этики божественного закона и обращаясь к античному морально-философскому наследию и местным традициям, создает свое своеобразное учение по этике. Он, проводя в рамках своей антропологической мысли философско-психологическое и религиозно-этическое исследование понятий, касающихся сущности и природы человека, его намерений, действий, желаний, удовольствий и т.д., попытался, ввести в жизненное пространство человека требования и нормы этики божественного закона. Это не означает, что предметом собственно этического исследования Матуриди становятся добродетели в рамках той методологии, которая была представлена Аристотелем или его восточными последователями.

Матуриди не выстраивает собственной концепции этики добродетели в аристотелевском духе, он лишь указывает на возможность использования категориального аппарата этики добродетелей в ходе анализа поведения человека - от состояния намерения к состоянию действия (нийат – амал). Он стремился переориентировать этику добродетели на этику божественного закона, с целью возвращения в этику больше содержательности, конкретности, определенности. Такая этика оперирует не пустыми, а содержательными понятиями. Этика божественного закона, ориентирован на добродетели и согласно Матуриди она характеризует субъекта морали. Такая этическая концепция направлена на описание некоторых парадигмальных характеристик, которая позволяет установить абсолютно неприемлемое, отделив его от допустимого и возможно необходимого в определенных случаях.

Матуриди, как мы уже отметили, отождествляет понятие намерения («нийат», «пиндори нек» в зороастризме) с ожидаемым, или предвидимым следствием действия (амал, феъл, в зороастризме «рафтори нек»). Мыслитель круг моральная ответственности определяет как сферу намеренных (нийат)

действий, а намерение смешивает с предполагаемыми последствиями и именно такое отождествление понадобилось для разделения понятия «мотив» и «намерене». По Матуриди мотив связан с желанием и определенными последствиями действия, а намерение это предвидимые последствия действия, как неизбежные, так и возможные, и исходят они из самой сущности человека, его внутреннего нравственного самоощущения.¹

Правильная позиция, по мнению Матуриди, в вопросе человеческих действий – срединная. Так, джабариты полностью вывели действия из-под влияния человека и приписали их одному лишь Богу. Они целиком сконцентрировались на том аспекте, что Бог создал действия. Отсюда они недопустимым образом заключали, что Он – Единственный деятель и должен за все отвечать, в то время как человек прощается за происходящее.

Кадариты же совершили, считает Матуриди, противоположную ошибку. Они отрицали участие Бога в действиях и приписывали все составляющие поступка, т.е. волю, подготовку и осуществление, - человеку, тем самым обожествляя творение.²

Матуриди, считая правильным срединный путь между этими двумя концепциями, заимствовал из них, по его мнению, самое лучшее. Так он создал синергитическую модель. Согласно ей, Бог желает (маши'а), предопределяет (кадар), предустанавливает (казо) и создает (халк) все без исключения действия, но осуществляет (фе'л) их человек. При этом, если речь идет о добром деле, он может рассчитывать на поддержку (тауфик) Бога, а при совершении плохого деяния Бог покидает (хичлан) человека.³

¹ См.: Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С. 220.

² Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.224.

³ Там же. – 225.

При всей кажущейся гармонии данной модели, открытой оставалась одна важная проблема. Она касалась способности людей к действиям, т.е. «истита'а». Матуриди утверждал, что «истита'а» появляется только во время действия (ма'а-л-фе'л). Этим он подчеркивал, что весь процесс действия происходит под эгидой Творца. Бог, считал Матуриди, должен действия создавать (халк), а человек – их выполнять (фе'л).¹ Каждый поступок охватывает несколько аспектов (джихат), которые отчасти следует связывать (изафа) с Богом, а отчасти – с человеком.

Согласно Матуриди, человек наделен не одной, а двумя способностями к действиям (кудра). Первая - от природы. Она связана с невредимостью (салома) и здоровьем (сихха), т.е. с наличием тела и разума.² По Матуриди, первая способность является предпосылкой для всякого планомерного действия. Поэтому мыслитель называет ее «способностью к средствам и состояниям» (истита'ат ал-асбаб ва-л-ахвал). Она всегда должна быть в наличии у человека, причем здесь Матуриди избегает формулировки «до действия» (кабла-л-фе'л), но по сути имеет в виду именно это.

Вторая способность, 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. Эта способность может склонить к двум противоположным поступкам, например, к послушанию и ко греху.³

Таким образом, у человека есть возможность свободного выбора (ихтийар). Но он все-таки остается в зависимости от своего Создателя, так как

¹ Матуриди А. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.225-227.

² Там же. – С.265.

³ Там же. – С.263.

он не может ничего выбрать и не может воспользоваться ни одним своим органом, пока не получит эту вторую «истита'а» (способность).

Именно мера, или золотая середина, как правильная позиция в вопросе выбора человека и его действий является основой возникновения его второй способности в форме добродетельности. Человеческую сущность Матуриди понимает как модус субстанции, который, в трактовке мыслителя, тождественен человеческому достоинству. Последнее же заключается в совершенствовании природы и духовности человека, что предопределено Богом, и к реализации его стремится каждый человек. Процесс нравственного совершенствования осуществляется посредством конкретных нравственных принципов или этических категорий, которые возникли и формировались в процессе длительного постижения человеческой сущности. Этические категории в персидско-таджикской философии и этики разрабатывались постепенно. На определенной ступени познавательного процесса была создана основа для обоснования «сети категорий» этики.¹ В итоге в рамках науки этики возникла потребность в классификации этих категорий, в установлении их сходства и различия. В процессе развития философии и ее практической части – этики, а также прогрессирующего духовного освоения мира философско-этические представления о категориях углублялись, усложнялись и совершенствовались понятийный этический аппарат. Соответственно этому формировались и различные философско-религиозные школы и мировоззренческие учения, в которых разрабатывались и систематизировались основные и наиболее общие этические понятия.

В истории развития этической мысли таджикского народа также наблюдаются процессы углубления, усложнения и совершенства ее

¹ См.: Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. – С.526; Матуриди Абумансур. Панднамэ.

понятийного аппарата, главным источником которого является этика божественного закона.

В философском, этическом учении Матуриди нашли свое освящение основные категории этики, отражающие суть человеческого нрава. Категории и понятия этики в интерпретации Матуриди каренным образом отличаются от категории и норм теоретической этики Ибн Мискавейха («Исправлении нрава» - «Тахзиб-ул-ахлок»), Насируддина Туси («Насирова этика» - «Ахлоки Носири»), Джалалуддина Давони («Джалилова этика» - «Ахлоки Джалоли») и многих других. В научном наследии этих мыслителей понятия целомудрие, храбрость, мудрость, добродетель равняли со справедливостью, которая соотносилась ими с двумя человеческими силами – чувственной и различающей. Справедливость сторонится пороков, потому что они противостоят добродетелью. Целомудрие же они относили к чувству, храбрость – к гневу, мудрость – к различающей силе. Справедливость представляет собой совокупность сил совершенства, добродетели которой являются ее видами, либо составными частями.¹

Учение же Матуриди о категориях более объемно шире, чем вопросы, рассматриваемые в категориальных аппаратах восточных аристотеликов. В нем категории этики объясняются не в связи с составными частями друг друга, или какого-либо принципа, ибо, названные понятие и категории внутреннее захватывают все остальные этические понятия. Это связано с тем, что категорология в учении Матуриди в основе своей прагматична. В ней нет философской и теоретической интерпретации всех категорий, как у

¹ См.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973; Абуали ибн Сина. Ар-Рисала фи-л-ахлак (Трактат об этике)//Абуали Ибн Сина. Соч. – Душанбе: Дониш, 2005. Т.2.– С.739-754; Ибн Мискавайх. Тахзибу-л-ахлак (Исправление нрава). – Душанбе: Дониш, 1993; Насириддин Туси. Ахлаки Насири (Носирова этика). – Душанбе: Дониш, 2003 и др.

перипатетиков. В содержание многих понятий Матуриди, исходя из этики божественного закона, вкладывал совершенно новые концептуальные ответвления, и каждая отдельная категория имела конкретное содержание и включала определенное знание.

Этические категории, понятия и нормы в «Панднаме» Матуриди представляют собой важнейшее средство постижения нравственных качеств, как основные моральные принципы, определенные этикой «божественного закона» приобретаемые человеком в течении всей жизни. В отличие от философов-машаитов Ибн Сины, аль-Фараби и других, Матуриди к добродетелям относил те положительные нравы и привычки, черты характера, которые способствовали достижению гармонии в обществе и счастья индивидов. Кроме того, вопреки учениям тех кто придерживался единой структуры добродетелей, Матуриди разделяли их на теоретические, мыслительные, этические и практические. Как и многие другие мыслители моралисты Среднего и Ближнего Востока, наш мыслитель объединял их в одну группу, соединяя интеллектуальные (дианоэтические) и этические добродетели. В «Панднаме» Матуриди добродетели до того переплетаются между собой и с разумом, что порой их разделение носит чисто формальный характер, и трудно бывает их даже различить. По всей вероятности, главным здесь должен быть вывод о том, что самая совершенная мыслительная способность бывает тогда, когда выявляет только полезное в достижении человеком конечной цели. Возможно это происходило от того что оно может быть действительным благом или злым, а может и мнимым. Если действия полезны в достижении цели, то они прекрасны и хороши, а если же конечная цель – зло, то выявляемые мыслительной способностью, так же злы, безобразны и дурны. В «Панднаме» Матуриди кроме этих категорий, как общепринятые нормы морали представлены основные

понятия средневековой этической мысли- справедливость, пронизательность, искренность, верность, любовь, жалость, стыдливость, щедрость, благородство, благоразумие, правдивость, доброта, скромность, милосердие, великодушие, воздержанность, рассудительность, терпеливость, открытость, умение прощать, хранить тайну, знание, ясность, осмотрительность, стыдливость, сострадание, усердие, верность слову и преданность, смелость, искренность, снисходительность, благочестие, намерение, старание и усилие, кротость, набожность, медлительность, предусмотрительность, дальновидность, благотворительность, покорность, твердость, стойкость, благодарность, доброе имя¹ и т.д.

Как мерило нравственной красоты, указанные принципы рассматриваются не только в «Панднаме», но и в других произведениях мыслителя. Все они входят в обобщенную характеристику положительных устойчивых моральных качеств человека. Исходя из установки этики божественного закона, данные принципы возникают из природы человека, ибо они представляют собой специфический мир человеческого бытия, составляя суть приобретенных состояний души. В противоположность простому знанию эти нормы подчеркивают деятельную форму принципов, где важное значение имеет их конкретное соотношение, оптимальное, когда разум и чувства созвучны друг с другом. Исходя из эмпирических оснований и придавая большое значение чувству и сознанию собственного достоинства, проявлению индивидуальных качеств человека, индивидуальной моральной ценности человека, которая направлена на собственное благо и благо общества, Матуриди выдвигает на первый план добродетель «знание». Этика достоинства человека, возвеличивая его место и роль в системе мироздания, отвергает трагическое

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.2.

одинокость человеческой личности и поддерживает взаимосвязь рациональной значимости индивида с его внутренним нравственным самоощущением. Матуриди, анализируя человеческое достоинство в контексте разумного ответственного осуществления человеком творческой деятельности, рассматривает его как причастного к абсолюту и осознающего свою индивидуальную значимость. Он призывает человека к активному освоению знаний. Он пишет: «Сделай науку своим оружием», «Возвеличивай знание».¹ Усматривая в человеке проявление двух противоречивых начал - высшей духовности или разумности и его бесконечного и неограниченного «я», т.е. соединяющим его со всем мирозданием, и его природное эго, утверждает, что с помощью науки, знания возможно решать многие проблемы, которые возникают в обществе в процессе его развития.

Знание, представление об этических принципах, добродетелях играет одну из основных ролей в нравоучениях Матуриди. Добродетели имели особое положение в моральном сознании его эпохи, и добродетельное поведение для мыслителя было олицетворением этики божественного закона посредством положительных нравственных деяний. В этот закон вкладывалось не только религиозное содержание, но и светское. Главная его цель – привить добродетельную нравственность всем членам социума. Знание же является краеугольным камнем в процессе формирования и развития добродетельного нрава.

В процессе познания добродетели человек обретает совершенство в нем открываются такие способности, как умение управлять делами семейной жизни, общества, государства, формировать условия для счастья человека.

Матуриди, разъясняя в «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») суть

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.2

знания, говорит о трех его видах - чувственном познании, информационном и рациональном познании.¹

В этой познавательной системе Матуриди прослеживается процесс познания как постижения Бога, направленный на преобразование человека. Мыслитель, утверждая единство субъекта и объекта познания, в своем труде «Китабу-т-таухид» выстраивает онтологические, гносоологические и антропологические модели, в которых представлено рациональное обоснование миропознания и мироощущения духовной жизни человека, мотивация и поведенческих стандартов, сложившихся в культурной жизни его эпохи.

Как мы писали, Матуриди считал основным источником познания разум и попытался показать «каким образом разум может постигать истинное бытие, которому он принадлежит, хотя принадлежит неполностью, ибо он обращен одновременно и в мир телесный. Вопрос о постижении истины адресован как к Богу, так и предметам и явлениям, которые созданы Богом. Поэтому процесс познания у Матуриди, т.е. процесс обращения разума человека к Абсолюту, имеет сугубо этическое значение».²

Матуриди в «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») делает оговорку, что разум не во всех случаях может отличить хорошее от плохого. Он знает лишь основные директивы и знает, например, что несправедливость и глупость уродливы (кабех), а справедливость и мудрость, напротив, прекрасны (хасан). Однако в некоторых единичных случаях хорошее и плохое выступают вместе. Здесь человеку зачастую бывает необходима подсказка Бога, для того чтобы сделать правильную оценку. Поэтому ему и нужен божественный закон, так как

¹ См.: Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.23.

² Якубов С.Х. Учение Абу Мансура Матуриди о бытии и познании: Автореф. дис... к.ф.н. – Душанбе, 2017. – С.22.

детальное определение невозможно вынести рациональным путем.¹ Итак, разум играет у Матуриди не ту же самую роль, что у му'тазилитов. Он распознает только этические нормы, насколько их открывает ему Бог. Другими словами, для му'тазилитов разум – судья (хаким) над хорошим и плохим; для Матуриди, напротив, разум – инструмент (ола), при помощи которого Бог позволяет человеку отделять хорошее от плохого.

Рациональное познание человека распространяется на различные области. Оно охватывает и этические нормы, и анализ мироздания, и доказательство существования Всемогущего и Всеведущего Творца. Тем самым оно закладывает фундамент его общей направленности, и поэтому не удивительно, что рациональные способности занимают центральное место в определении сущности человека.

Данное определение вытекает из двух предложений, сформулированных под совершенно разными углами зрения. Первое относится к теологической традиции и объявляет, что человек состоит из разума и натур.² Оно апеллирует к онтологической модели Матуриди, согласно которой тело образуется из таба'и (натур) и принимает разум как добавочную акциденцию. Второе определение, наоборот, гласит, что человек – «одаренное разумом смертное живое существо» (ст.43). Оно, конечно же, берет свое начало в аристотелевской традиции, которую знали в переводах с греческого.

Заметим, что, основываясь на концепции мудрости и раскрывая суть разума и натур, Матуриди попытался связывать свой образ Бога с описанием мира. Тем самым мудрость приобретает ключевую роль в его мышлении и позволяет из разрозненных единичных рассуждений составить общую системную картину. Это впечатление еще более усиливается, когда Матуриди

¹ См.: Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.217.

² Там же. – С.198.

дополняет ее высказываниями о человеке, так как именно человек воспринимает, исходя из хикма (мудрости), все знаки. Он – тот, кто отображает и понимает их указания и предназначение. Таким образом, деятельность человека также имеет отношение к божественной мудрости, потому что везде, где она проявляется, его рассудок выступает в роли распознавательной инстанции.

По мнению Матуриди, во-первых, Бог в абсолютном смысле всезнающ и мудр. «Основа (асл) этого (аргумент состоит в том, что Бог не создает ничего, в чем бы не проявлялись столь удивительная мудрость (хикма аджиба) и столь чудесный знак (далола бади'а), что учение не в состоянии постигнуть его (т.е. творения) суть (ма'йиа) 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 (хикма) его Создателя и Творца».¹

Во-вторых, следы мудрости Бога встречаются повсюду в мире. Бог не утаил своих решений, а сообщил их в доступной для всех людей форме. И это видно на самых различных уровнях: в гармоничном управлении (тадбир) мирозданием; в рациональности этических норм, даже в том, что Бог из определенных побуждений создал вредных существ и вредные субстанции (ал-хаййат ва-л-джавохир аз-зарра). Во всех этих случаях проявилась божественная мудрость. И она заявляет о себе так регулярно, что человек может понимать ее следы.²

Но тогда следует спросить, в чем все-таки состоит принцип божественной мудрости? Если она отражается во всех вещах, то повсюду должна быть характерная черта, которую можно было бы назвать мудрой. Матуриди

¹ Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.18.

² Там же. – С.108.

пытается обосновать и этот принцип. В этом состоит третья мысль.

Согласно его рассуждениям, божественная мудрость (хикма) проявляется двумя путями (тарикат). Первый – это путь доброты (фазл), а второй – путь справедливости (адл). Доброту Бога Матуриди считает неизмеримой. Она не знает границ (нихайа). Поэтому никак нельзя утверждать, что в божественном деянии нашел свое выражение максимум доброты (ал-фазл). Справедливость, напротив, руководствуется определенным правилом. Но оно состоит не в том, что Бог совершает что-то наибольшее, например, самое благотворное (ал-аслах). Бог справедлив, скорее всего потому, что обращается с каждой вещью так, как с ней подобает обращаться. Относительно мудрости у Матуриди есть две формулировки. Одна, более краткая, гласит, что быть мудрым – значит поступать правильно (ал-исаба). Другая используется почти как определение и сообщает, что Бог мудрый, потому что он «каждую вещь ставит на свое (специальное) место» (ваз'у кули шай'ин мавзиаху).¹

Так достигается наивысшая точка: Матуриди удается соединить оба желаемых полюса. Он описывает Бога как принцип, который указывает вещам их место (ваза'а) по своим правилам. Однако Он оставляет творениям их право, ибо они располагаются не произвольно, а являются частью порядка, в котором каждая вещь имеет «свое место» (мавзиуху). Это есть во всех действиях Бога, в каждом акте, связывающем его с его созданиями, ибо все они – мудры. А это означает для Матуриди, что они выбираются свободно и все же доступны рациональному пониманию.²

По мнению Матуриди, человек должен, опираясь на божественную мудрость (хикма) и человеческий рассудок, пойти по пути доброты (фазл) и справедливости. Доброта в форме этических норм, выступая «мерой меры»,

¹ Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.125.

² Там же. – С.110.

определяет основное направление деятельности человека и потому не может быть выражена количественно. Известно что оригинальные нравственные ценности не могут быть измерены «ценой», ибо они существенны своей качественной неповторимостью. Добродетели, накапливающиеся в поведении людей служат основой действия человека и неразложимы: «Наше незнание свидетельствует о знании Бога, наше многообразие – о его единственности, наша обусловленность временем – о его вечности. И то, что противоположные вещи в этом мире не властны сами над собой, еще сильнее показывает, что их Создатель Всемогущ».¹

«Ищи знание повсюду, даже если оно очень далеко»,² «знание есть доказательство выбора правильного пути»,³ «не ищи нестойкого знания»,⁴ «не будь удовлетворен своим знанием»,⁵ «остерегайся людей, которые свое знание считают превосходнее других».⁶ Эти высказывания Матуриди говорят сами за себя, и всякие комментарии здесь излишни.

Добродетели в учении Матуриди не охвачены сферой осознаного, и не измеримы, кроме как самими собой. Добродетели вытекают из души и направлены к человеку своей лицевой стороной, выступая как высшие цели личности. Этические принципы сохраняются как нечто объективное, самодовлеющее, существующее до и после нас. Они для совершенствующего человека устроены в будущее и выступают, как путеводная звезда жизненного пути человека либо приобретают конкретный облик. Так справедливость, как добродетель, выражает не определенную ценность, а общее взаимоотношение

¹ Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.29.

² Там же. – С.2.

³ Там же. – С.5.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С.2.

⁶ Там же.

многих, моральных ценностей, где отражен социально-этический идеал Матуриди - мечта о добродетельном и справедливом обществе. Мыслитель признает справедливость основой социальной и нравственной жизни людей, которые должны творить добрые дела и справедливость по отношению к другим. Человек всегда и во всем должен придерживаться справедливости, «ибо тот кто справедлив, тому и судья не нужна».¹ Мыслитель принцип справедливости к тем добродетелям, на которых держится вся социальная жизнь людей, но и устойчивость государства.

Он попытался рассмотреть данную категорию не только с позиции этики, но и философии. Ведь в эпоху Матуриди 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 человека это означало, что он мог при помощи своего разума узнавать хорошее и плохое. Он подчинялся моральному долгу уже только потому, что являлся разумным живым существом. Но и для Творца эта концепция не оставалась без последствий. Бог, чтобы быть мудрым и справедливым, тоже должен был придерживаться этих норм. Его действия должны рационально просчитываться и следовать необратимому масштабу.

Совершенно противоположное утверждали аш'ариты. Они отклоняли любую мысль об объективной норме или о рационально прослеживаемой шкале ценностей. Для них лишь сам Бог определял, что есть мудрость, а что – справедливость, и это определение происходит, таким образом, который не допускает никакого оправдания, ибо, как они утверждали, Бог может делать и допускать все, что хочет. Каждое его деяние мудро и справедливо уже только

¹ Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. Бейрут: Дору-с-содир, 2007. – С.8.

лишь потому, что оно исходит от Него. С таким же успехом Он мог бы совершить и противоположное. В том, что Он делает, а также и в том, что Он приказывает или запрещает, нет никакой постижимой структуры. Следовательно, человек тоже не может узнать свои обязанности рациональным путем. Он должен обращаться к откровению, чтобы узнать, что хорошо, а что плохо.

Матуриди, выбирая «золотую середину» между этими двумя крайностями, заявляет, что здесь нужно придерживаться умеренности. Другими словами, всякое отклонение от меры, для Матуриди, это несправедливость и нарушение совершенства. «Поэтому человек должен смотреть, с чем связана несправедливость: с превышением меры или недостатком. Характерным для этического учения Матуриди является утверждение, что человек может достичь гармонии, справедливости и совершенства только в обществе, в совместной жизни с другими людьми. Справедливость, по его мнению, тоже зависит от того, насколько человек хорошо знает общественную жизнь. Поскольку правитель является главой общины, он должен быть воплощением и гарантом справедливости для всех членов общества».¹

В целом, выдвигая идею справедливости, Матуриди рассматривал эту категорию как необходимость, с одной стороны, для совершенства, гармонии и счастья человека, индивида, а с другой – для нормального функционирования социальной жизни людей, так как эта добродетель охраняет интересы как отдельных индивидуумов, так и общества в целом. При этом примат принадлежит общественному интересу.

Другим принципом этики Матуриди является такая добродетель, как стыдливость. «Отсутствие стыда, пишет мыслитель, приводит к нарушению

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.7.

меры и чрезмерному наслаждению, который становится причиной распущенности».¹ Всякий, кто не сможет покорить свою телесность, не сможет покорить и других людей. Когда человек может обуздать свои телесные подробности может посредством добродетелей достичь «посюсторонный и потусторонний мир, ибо благо двух миров в добродетели, стыдливости».²

Мыслитель подразделяет стыд как добродетель, плод веры, милосердие, скупость, нужда и т.д.

Следующей категорией в учении Матуриды о добродетелях является знание. В своем трактате «Панднаме» он пишет: «Не признавай себя знанием лучше других»,³ «остерегайся людей которые свое знание считают превосходное других», «изучай и учи других»,⁴ «восхищайся искренно знанием больше, чем авторитетом и должностью»,⁵ «не доверяй невежественному отшельнику»,⁶ «беседовать с мудрым человеком считается полезным в двух мирах»,⁷ «познай удовольствие в полной жизни в беседе с добрыми людьми»,⁸ «не трать свое время напрасно на наставление невежественного человека»,⁹ «постарайся познавать то, что слова превосходнее всего в создании», «то, что не воспринимается знанием, то не достойно никакого звания»,¹⁰ «постарайся беседовать в кругу ученых».¹¹

Немаловажное место среди категорией этики в учение Матуриды занимает

¹ Матуриды Абумансур. Панднаме. – С.2.

² Там же. - С. 9

³ Там же. – С.2.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С.3.

⁶ Там же. – С.5.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С.6.

⁹ Там же. – С.7.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

правдивость. По Матуриди нужно, чтобы люди говорили правдивые речи, и стали известным правдивостью.¹ Принцип правдивости считает он, как моральное качество характеризует человека, установивший строгое правило говорить правду, не скрывать от других реальное положение дел, которое оберегает человека в обоих мирах. То, что не следует знать и говорить - это слова, в ущерб вере, а то что нужно знать и говорить - это слова, которые связаны с благом веры и мира.

Правдивость, отмечает мыслитель, исключает ложь и безрассудство, те кто несправедливо судят о вещах, принимают дурные решения, дурно обращаются с людьми, имеют ложное представление о том, что в жизни хорошо и что плохо. Только правдивый человек способен искоренить в себе отрицательные аффекты души и воспитать правильное представление об обществе, человеке и т.д.

Правдивость, как предполагает мыслитель, должна быть приоритетным добродетелем людей, люди не должны допускать ее искажения, что приводит к взаимной отчужденности в социуме. По Матуриди правдивость есть моральное качество, характеризующее человека, сделавшего для себя правилом говорить правду, вести правильный образ жизни, не скрывать от людей действительное положение дел.

В эпоху Матуриди, в силу разобщенности интересов и отчужденности людей нравственные принципы и взаимодоверия не всегда и не во всем соблюдались. Взаимная ложь и лицемерие были обычными явлениями общества. В обыденном сознании это стало обычной нормой поведения и сокрытия правды. Из всего этого Матуриди сделал для себя приемлемый вывод: в целях предотвращения деградации государственных структур и

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.12.

укрепления власти, а также приведении членов общества к единому согласию и следовании духу закона, правитель должен соблюдать честность во всех государственных делах, что отразителя в отношении членов общества.

Как было отмечено Матуриди, подчеркивал, что всем добродетелям присущи чрезмерность и недостаточность, связанные с нарушением золотой середины (учеренности - эътидол). Умеренность, как важный принцип этического учения, проявляется как условие добродетели, формирования доброго нрава. Смысл кроется в том, что установление умеренности (эътидол) имеет определенные пределы, а нарушение их приводит к порочности.

Отклонение от «золотой середины» бывает двояко в сторону излишнего (ифрот) или недостатка (тафрит). Поэтому, каждой добродетели присущи два порока.¹ Так, мужеству противостоят безрассудная отвага и трусость, справедливости - насилие и угнетенность, благочестию - вожделение и бесстрастность. Прав все же Ф.Энгельс когда писал, что «добро и зло, умеренность и крайность от одного времени к другому от одного народа к другому абсолютно противоположны». Для того чтобы не отклоняться от умеренности необходимо постоянно направлять свои действия по правильному руслу, вследствие чего Матуриди призывал к приодолению пороков человеческой души и средством избаления от них.

Он считал, что именно из-за отсутствия знания в области этических добродетелей люди переходят все границы и впадают в чрезмерность, которая приводит к различным аффектам души. Так, зависть присуще человеку, желающий неудачи другим, являясь самым неприемлемым проявлений человеческой природы, зарождающийся от сочетания скупости и алчности души. Завистливый человек, по Матуриди, является злодеем, так как его натура

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.10.

испытывает наслаждение от вреда, обрушивающегося на людей, и ненавидит то полезное, что они вершат сообща.

По мысли Матюрина, здравомыслящий человек посредством разума может обуздать животные прихоти и удержать ее от влечения ко всему мирскому кажушийся приятными и сладостными, но не приносящие действительной радости наслаждения. Зависть, например, есть чувство, которое не приносит удовольствия, она вредна и душе и телу, потому что вводит душу в заблуждение, отвлекая душу, лишает возможности разобраться в полезном и неприемлимом и телу и душе. Матюрин утверждает что эти особенности вредны потому, что при их воздействии душа подвергается различным отрицательным явлениям - бессонице, отвращение к еде, приводящие к ухудшению здоровья, дурным выражениям лица и внешним неприятностям, а также нарушению темперамента.

Разумный человек, считает Матюрин, способен благодаря своим способностям может обуздать страсть, зависть и другие отрицательные нравственные нормы, присущие людям.

Другое отрицательное качество, по мнению мыслителя, это скупость, как отрицательное свойство души, характеризующее отношение человека к мирским пристрастиям. Когда материальные, по Матюрину, приобретает значение сокровища, их накопление становится самоцелью, забывается их необходимое предназначение.

Кроме этих пороков нравственности, мыслитель рассматривает и другие аморальные качества - излишества, нарушение умеренности и т.д. Ложь, инертность, обжорство, гнев, вождление, распущенность, тщеславие, вероломство, трусость, упрямство, чванство, самодовольство также, по Матюрину, относятся к неприемлемым свойствам состояния души.

Матуриди рассматривая человека «как слабое (зу'ф)» и «бессильное (аджз)» существо, «как случайное создание», переходящее из одного состояния в другое (ат-тахуйл мин хал ила хал), ставит задачу говорить о свойствах добра не как об отвлеченных формах идеи и эмпирических фактах, а скорее о полноте нравственных норм для практических отношений в личной и общественной жизни.

В своих работах Матуриди пытался показать, что добродетель для «слабого человека» является основой самосовершенства и изменения его состояния в сторону лучшего, положительного. Реализуя поставленную перед собой задачу и воодушевляя людей на делание добра, в «Китабу-т-тахухид» наш мыслитель исследует философско-психологическую природу человека, его действий, намерений, желаний, удовольствий, воли и т.д. Предметом же собственно этического исследования добродетели становятся в его – «Панднаме», полный анализ соотношения действия и поступка.

Матуриди не имеет своего особого учения об этике добродетели, а лишь определяет ее построение, и опираясь на этические положения и жанр «поучений» (адаб), указывая на возможные преимущества такой концепции. По мнению мыслителя, этика, опирающаяся на принципах добродетели, способствует преодолению проблем, основанных на антиморальных норм противоречащих жизненному укладу индивида и общества.

§ 3. Проблемы наставления владыкам в этике Матуриди

При определении соотношения светской и духовной жизни общества, наряду с этикой «божественного закона» и «этики добродетели», Матуриди, использует и этику «прагматического рационализма», выражающейся в жанре

наставлений - «насихату-л-мулук». Именно этот жанр представлял возможность осуществить синтез религиозных, политических, правовых, этических знаний, способствующих познанию основных свойств и закономерностей развития общественных и политических явлений.

Иначе говоря, этика, представляющая собой одну из форм идеологии, решала вопросы взаимоотношений общих интересов социальных групп в рамках этики «божественного закона», в обществе постепенно формировалось социально-политическое и нравственно-правовое единство. Предписывая определенные обязанности обществу, этика наставлений выступала как неотъемлемая часть правовой, политической и нравственной идеологии. В большинстве случаев, опираясь на политику и мораль, идеология оказывала влияние на духовную жизнь общества и в итоге становилась не только орудием политики, но и саму политику облекала в определенные формальные рамки. Определяя различные формы политической активности, идеология служила как бы препятствием для распространения инокомыслия.

Такое определение этики позволило Матуриди и его последователям рассматривать нравственные принципы как составную часть официальной идеологии общества в целом и человека как носителя нравственности. Это означает, что этические нормы на известных этапах развития становятся предметом интереса политики, которая в итоге приводит к философско-этической медитации. Такое понимание этики было присуще не только Ближнему и Среднему Востоку, но и Европе.

Поведение правителей должно было стать неотъемлемой частью нормативно-правовой и нравственной идеологии общины, Матуриди акцентирует внимание прежде всего на конкретных качествах его характера. При этом во главу угла ставились на его справедливость, милосердие,

благоденствие, щедрость и т.д. К примеру, в своем «Панднаме» он пишет, наставляя «правителя»: «Джахон ба амал нигох дор» («Сохрани мир действия»); «Мулк ба вазири худотарс мазбут дор» («Доверяй управление делами страны богобоязненному везиру (мировому министру)»); «Давлатро ба твозуъ банда кун» («Подчиняй государство умеренности»); «Раияти бетоатро раият мадон» («Не считай непокорных подонков за таковых»); «Ободонии мулкро хоъи бар халк бибахшой» («Если желаешь благоустроенности страны, то будь снисходительным к народу»); «Афзуни ва низоми мулк хоъи хушнудии Холик ва халк талаб кун» («Если желаешь радости и порядка в стране, то ищи довольствие Творца и людей»); «Надими джахондида гузин» («Выбирай советника из числа умудренных жизнью и бывалых людей»); «Оламро ободон ба базлу адл дон» («Знай, что благоустроенность мира зависит от щедрости и справедливости»); «Аз хасм сипар маяфкан» («Не опускай щит перед врагом»)¹ и др.

В этике, в рамках которой были сформулированы основные нормы человеческого поведения, совместно с правом (фикхом), прямо говорилось о допустимости определенного контроля за действиями владык. Хотя, как показывает историческая действительность, такой контроль был явно формальным. Тем не менее можно предположить, что если правитель отступал от договоренностей с общиной, мог быть смещен, и община более не обязана была ему подчиняться. Очевидно, что это утопия, тем не менее в науке признается, что любой член общины вправе требовать от правителя строгого выполнения норм этики и «божественного закона». Ведь для членов общины «божественный закон» практически считается вечным, и рассматривается как абсолютное благо. Основная обязанность правителя, и всего его двора

¹ Матурудди Абумансур. Панднаме. – С.7-8.

(чиновники, визири и т.д.) заключалась в том, чтобы быть гарантом божественного закона и реализовывать его основные принципы. В противном случае, община может не повиноваться и не исполнять его приказания, чему подтверждение нормы права и этики. Но следует отметить, что хотя божественный закон, и существовал, но ни один правитель в истории Мавераннахра и Хорасана его не очень придерживался.

По Матуриди, тирания, гнет и деспотизм, несправедливость, идявлявшее невыполнении норм божественного закона, станут причинами деградации общества. Он написал «Знай, что мир может стать процветающим на основе справедливости и щедрости».¹

Другими словами, сила и мощь государства, его справедливый строй и упорядоченность в делах зависят, в первую очередь, от справедливого нрава правителя и исполнении им в жизнь основных требований божественного закона. «Его нрав - зеркало, а нрав общества – это отражение».² Исходя из этого, осуществление общественного блага, считал мыслитель, возможно только через изменение характера, образа действий того, кто определяет политику государства и состояние общества.

Исходя из взаимосвязи этики, политики и права можно определенно утверждать, что в политической деятельности владык этика должна была играть наиважнейшую роль. При этом она должна была обнаруживаться не только как повседневный, постоянный регулятор отношений царя с членами общины, но и как сила, исполняющая стратегическую и политическую роль в становлении владыки, укреплении государственной системы. Комплекс моральных представлений, усвоенных владыкой из различных источников мусульманского и немусульманского характера, укрепившись в его душе и сердце, должен был

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.8.

² Там же.: - С.8.

склонить владыку в целом к стремлению соблюдению добра или зла. Иными словами, постановка этических проблем, в какой-то мере соотносилась с кругом вопросов политики и власти. Гуманистическая этика подразумевала не только очеловечивание правителя, но и исправления политики в рамках нравственных отношений. Это был некий политический миф, идеал поведения правителя.

Анализ трудов таджикских мыслителей эпохи средневековья показывает, что такие вопросы поднимались не только в философско-прозаической литературе, но и в учении суфизма, калама, при анализе проблем философского характера, как лицемерие Бога, состояние души, сердца и т.д. В эпоху средневековья было достаточно много трактатов, в которых часто встречается понятие «зерцало», которое было наполнено большим смыслом – и философским, и богословским.

В Коране слово «зерцало» не употребляется в вышеуказанном смысле, но в сунне, существуют множество примеров, где зеркало метафорически применяется как отражение действий человека.

Во многих произведениях мыслителей средневекового Востока, особенно в трактатах моралистов, по отношению к самому пророку Мухаммаду применяется тезис о его зеркальном воспроизведении, как совершенного человека: «Совершенный человек - это ось (ал-кутб), на которой вращаются сферы бытия – от первой до последней. Он единствен с начала бытия и навечно. При этом у него разные одеяния, и он возникает в [разных] обличьях (канаис). И тогда он получает имя в соответствии с одеянием (либос) и [или] он получает имя в соответствии с другим одеянием. Его собственное первоначальное имя - Мухаммад, имя по сыну - Абу-ль-Касим. Его описательное [имя] - Абд аль-Лакх, его почетное прозвище - Шамс ад-Дин. Кроме того, у него [иные] имена в соответствии с другими одеяниями. И во всякое время у него имя, подходящее к

его одеянию в то время».¹

Такое мифологизированное, объяснение сути совершенного человека, связана с тезисом зеркальности и опосредованно служила оправданием процесса познания посредством наставника. Истина с большой буквы есть Бог, а наставник, который в идеале был совершенным человеком, являлся олицетворением пророка. Обращение к Истине означало обращение к наставнику. Если человек будет «подражать и следовать» пророку, позитивный результат его действий будет гарантирован: «Не считай невнимательного правителя своим наставником».²

Произведениями жанра «зерцал» называли обычно «поучения владыкам» («насихату-л-мулук»), а в более широком смысле, «жизненные правила» («адаб»). Аналогичный труд Матуриди называется «Панднаме». «Адабом» это дидактические произведения изучаемые человеком, благодаря чему он совершенствуется. «Поучения» при любой политической системе считались лучшими средствами смягчения нравов членов общества, в первую очередь правителей, обращаясь к которым мыслитель писал: «Не имей дело с неразумным», «будь терпеливым, щедрым и великодушным».³

«Панднаме» Матуриди по своему содержанию напоминает дидактические советы и поучения, охватывающие все стороны жизни и деятельности людей. Содержательный аспект жанра «поучений» очень широк, однако, в отличие от других представителей жанра, Матуриди рассматривает лишь вопросы нравственного и интеллектуального характера, и объектом нравоучений, для мыслителя был правитель. Именно правителю в первую

¹Цит. по.: Игнатенко А. Зеркало, как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской, мысли эпохи средневековья//Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Восточная литература РАН, 1998. – С.230.

² Матуриди Абумансур. Панднаме.- С.12.

³ Там же. – С.8.

очередь адресованы советы Матуриди. Нравоучительные, дидактические мысли Матуриди задевали проблемы политики и власти и этими мыслитель пытался объяснить суть государственной политики. В целом Матуриди носителей власти характеризовал отрицательно, он считал правителей весьма далекими от совершенства писал: «Если хочешь, чтобы все стали твоими врагами, будь высокомерным».¹

Обращая внимание на алчность высокомерие, зависть, жадность, богатство и другие отрицательные качества правителей, Матуриди считал, что они постоянно нуждаются в советах, которые способствовали бы их совершенствованию. Это помогло бы владыкам - управлять государством. Матуриди целенаправленно рекомендовал такие политические законы, которым должны были следовать все. Это не только политика в рамках религиозной идеологии, а политика, которая присуща всему человеческому обществу. Данная политика должна преследовать главную цель, которая заключается во всеобщей пользе: «Если хочешь быть правителем, брось дурные намерения».²

В связи с этим, в «Панднаме» достаточно слабо выражено религиозное начало, в ней в целом преобладают светские тенденции. Идея светскости власти и воспитания правителей в духе антидогматизма и активизма занимает ведущее место в его трактате. Мыслитель целенаправленно и настоятельно советовал правителям справедливо управлять государством, и это касается всей политической истории - как исламской, так и неисламской.

Как видим, такую общую установку, в центре своих «поучений» он поставил проблемы соотношения должного и сущности. Это означает, что Матуриди постоянно сравнивает поведение с ценностью и идеалом, с порядком и совершенным образцом, дабы действительность стала прекрасной

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.17.

² Там же. – С.7.

и гармоничной.

Такая установка Матуриди несколько выходит за рамки повседневной человеческой жизни. По мнению Матуриди, не все понятия и нормы морали (такие как справедливость, благородство, терпение, благочестие, великодушие, вежливость, кротость, милосердие, мудрость, верность, рассудительность, пронизательность) не присущи какому индивиду, а в обыденности они вообще очень редки. В поведении же правителей, владык они вряд ли имеют место, однако, по мнению Матуриди, они служат ориентирами поведения не только для правителей, но и для всех членов общества.

Как отмечали, «поучения» мыслителя ориентированы на сознание и действие правителей. Этические категории – это школа нравственного измерения внутреннего мира правителей, который часто оказывается в состоянии темноты и хаоса. Очевиден тот факт, что человеку присущи привычки, когда нравственные нормы соблюдаются естественным образом. Но этого автоматизма оказывается явно недостаточно, если человек не осознает, как ему лучше поступить. Здесь членам общества, а также владыкам на помощь приходят «поучения», которые являются конкретным регулятором индивидуального сознания и поведения. Спецификой «поучений» прежде всего есть то, что они должны повлиять на сознание владык: «Не совершай злые деяния», «будь добрым и безвредным».¹

Включая основные категории этики средневековья и общечеловеческие ценности, «Панднаме» Матуриди фокусирует моральные нормы в структуре «собственного достоинства души правителей», «Не радуйся чужому горю», «Сделай так, чтобы люди верили в тебе».²

Матуриди ясно осознавал, что наряду с внутренними регуляторами

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.13.

² Там же.- С.13

поведения владык есть ещё и другие общественные регуляторы, воздействующие на них извне. Данные регуляторы, в понимании мыслителя, воздействуют вне участия внутреннего мира, переживаний и рефлексии свободного выбора. Все это связано с традициями прошлого, которых человек воспринимает от предков и в итоге поступает по принципу «так делали все». Порой, люди предпочитая традиций, осуждают тех, кто отступает от прошлых привычек и традиций. Человек, в таком случае (напр., правитель), действует безлично, подражательно, не учитывая нравственные принципы. Поступок есть проявление самой личности, выражение внутренних установок, убеждений. Следовательно, нравственные принципы, если усвоены, то не нуждаются во внешнем контроле: «Бери уроки от жизни», «благородство человека заключается в его чести и достоинстве».¹

Главную цель своих поучений, Матуриди видел именно в регуляции нравственности, т.е. одобряемое нужно воплощать в жизни, а от порицаемого избавляться. То есть он стремился регулировать отношения владык и подданных, хорошо понимая, что у тех и других сформировались совершенно разные по содержанию ценности и нормативные представления.²

Для Матуриди этические нормы были конкретными предписаниями и правилами поведения, мышления и переживания. Говоря о моральных нормах, он подчеркивал, что нравственные нормы не сводятся к определению только внешней линии поведения, но и выполняют регулирующий принцип внутреннего мира правителей. В «Панднаме» он передписывает владыкам следовать определенному типу поведения, избегая того, что противоречит этим. Можно сказать, что этот мыслитель составил целостный моральный кодекс, который ориентировал владык в их поведении в нравственной реальности. При

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме. – С.21.

² Там же. – С.18.

невыполнении этих предписаний, подчеркивает Матуриди может ожидать, власть будет несправедливой, государство деградируется, а правителя ожидает позор и проклятия и т.д.: «Не обижай людей своими словами», «считай имущество ниже своего достоинства».¹

В «Панднаме» этические нормы указывают владыкам, чего нельзя делать и что осуществимо в необходимых обстоятельствах. Обижать подданных, лишая их жизни, здоровья, работы, имущества, любви, надежды, причинять боль и унижать их непоправимым злом, приводят ее власть к разложению. Все это предписано Богом. Таким образом, нравственность, принуждает воздержаться от нанесения вреда другому человеку: «Не совершай злые деяния», «не воюй с обманом».²

Дабы не вредить другим правитель, должен ограничивать себя в некоторых вещах, соблюдать определенные запреты.

Матуриди в сжатом виде формулирует некоторые запреты, пытался сделать их нормой поведения, для владык, если они хотят чтобы они были источником нравственного подражания для других членов общины.

Нормы человеческие поведения определяют границы, за которыми поведение перестает быть нравственным и становится аморальным. Однако, как мы уже отмечали, Матуриди не формулирует точных и ясных повелений, как это принято в теоретической этике, а излагает их в форме конкретного морального императива: «быть благоразумным», «быть справедливым» и т.д. В своем трактате «Панднаме» Матуриди излагает многие, говоря современным языком, правила хорошего тона.

Человек должен отказаться от дурных привычек, хотя, быть может, и не проявляет особой активности в достижении добра. Позитивные нормы

¹ Матуриди Абумансур. Панднаме – С.15. Там же. – С.11.

² Там же. – С.11.

повелений, по Матуриди, во-первых, активность правителя - действующего индивида, а, во-вторых, творческое толкование «быть щедрым». Эта задумка Матуриди возможно заставит правителей задуматься над человеческими проблемами, проблемами общества.

С этой целью трудно переоценить значимость «Панднамэ» Матуриди не только в средневековой, но и во всей истории персидско-таджикской культуры. Как мы писали ранее, жанр этот, встречается еще в литературе VIII в., в творчестве Ибн Мукаффы, постепенно трансформировался в философско-литературный принцип этических мотивов. Как исходит из сущности и общих установок Матуриди, в центре его внимания стоят проблемы власти, улучшение формы правления, воспитание правителя, совершенствование его нравственного характера. Видно что, именно владыкам адресовал он свой труд «Панднаме», чтобы способствовать нравственному совершенствованию не только правителей, но и других членов общины, которые подражают своему владыке.

По Матуриди, нравственность настолько сильный мотив, что человечество при необходимости может обуздать свои животные страсти, низменные инстинкты и колоссальный эгоизм. Нравственность предполагает наличие многих достоинств, которые и привлекают членов общины к личности правителя. Подражая ему, они тоже будут стремиться к очищению своих душ от пороков. Так, считал Матуриди, создается общественная гармония.

Матуриди, решая проблемы нравственности, придерживается «золотой середины». Признавая ответственность правителя за свои поступки перед обществом, он призывает его к соблюдению меры, т.е. «меры» человечности действия. Матуриди утверждает, что, степень разумности человеческого действия определяет бытийность, а следовательно, моральность сути человеческих действий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ социально-этических воззрений Матуриды Самарканди показал, что они имеют глубокие национальные корни. Это и предопределило особенности его учения об этических ценностях. Как выяснилось в процессе нашего изучения этического учения аль-Матуриды, во главу угла в нем поставлен разум, и философ дает четкое и аргументированное объяснение своей позиции. При этом особо подчеркнем, что этические размышления и выводы Матуриды Самарканди вполне «укладываются» в систему его общего мировоззрения. Оно же сводится к следующему:

1. Абу Мансур аль-Матуриды был известен как «Имам аль-мутакаллимин» («Предводитель каламистов»). Его этическое учение оказало непосредственное влияние на переосмысление некоторых канонов ислама и становление светского мировоззрения Мавераннахра и Хорасана. Многие ученые факихи, будучи солидарны с Матуриды, способствовали распространению учения Абу Ханифы и противостояли взглядам мутазилитов, хариджитов, кадаритов и других еретических течений региона. При жизни Матуриды его учение именовалось «ханафитским», но после его смерти (XI-XII вв.), соответственно заслугам этого философа, его последователь, ханафитский ученый Абул Муин Насафи ввел в исламский мир понятие «матуридия». Произошло это после появления комментария Насафи «Табсират ал-адилла фи усул-ад-дин» на книгу Абу Мансура Матуриды «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия»).

2. По Матуриды, без этических достоинств и высоких нравственных качеств духовно-нравственное совершенствование человека невозможно. Доказательству этого он посвятил свои религиозно-правовые трактаты, в которых его этическая доктрина занимает далеко не последнее место.

3. В своих произведениях Матуриди Самарканди рассмотрел и аморальное поведение человека, которое обуславливается наличием в нем отрицательных качеств. Философ, пропагандируя благородные, положительные человеческие наклонности, в то же время учит тому, как уничтожить в себе всё низкое и пагубное для души и тела. Эти его нравственные идеи до сегодняшнего дня не потеряли своей актуальности и имеют важное значение для воспитания современной молодёжи.

4. Матуриди Самарканди считает, что общество не может существовать и развиваться без прочной духовно-нравственной основы. Моральные установки и этические нормы, сложившиеся в обществе, самым прямым образом влияют на межличностные и межгрупповые социальные отношения, они или способствуют, или, наоборот, препятствуют укреплению социальной справедливости. Такая постановка вопроса интересна и с позиций современного развития общества, его морального состояния и воспитанности.

5. Находясь под заметным влиянием Абу Ханифы, аль-Матуриди утверждал, что основные принципы религии могут быть усвоены путем рассуждений и поисков. Именно поэтому они не могут быть признаны утратившими силу, поскольку исходят от разума. При этом религиозный закон, который содержит различные ритуалы и правила, привнесенные разными пророками в разных социальных и исторических контекстах, вполне может быть изменен.

6. Анализируя отрицательные черты людей, мыслитель предупреждал, что плохие моральные качества могут привести к негативным последствиям. Чтобы этого не произошло, человек должен обратиться к своему разуму. Аль-Матуриди был убежден, что разум является источником знаний человека, и с его помощью он может защитить себя и окружающих от несчастных случаев.

При этом философ обращается к Корану, сунне, именно на их основе он формирует свои доводы и доказательства.

7. Анализ, сравнение и изучение социальных, политических, исторических, культурных условий и предпосылок формирования мировоззрения мыслителя показывают, что аль-Матуриди Самарканди в своей научной деятельности использовал все источники своей эпохи.

Несмотря на то, что мыслитель критикует многие религиозные догмы, он тем не менее активно использовал социальные и идеологические источники религиозной направленности.

8. В своей «Панднаме» Матуриди стремился раскрыть те нравственные достоинства, которые могут изменить жизнь личности и помочь человеку найти свое место в обществе. Он был уверен в том, что нравственность, хорошее поведение порождают здоровые отношения между правителями и подданными и содействуют миру и согласию в обществе.

9. Сегодня уровень нравственности в обществе резко снизился. Многие этические нормы отошли на задний план. В современных государствах имеют место субъективные и объективные факторы, обуславливающие увеличение количества безнравственных поступков. Что касается Таджикистана, то здесь многие негативные явления объясняются трудностями затянувшегося переходного периода. Людям трудно приспособиться к новым реалиям. В данном случае обращение к опыту прошлого, в частности к этическим наставлениям аль-Матуриди, может помочь в решении многих нравственных проблем.

10. Выбор между добром и злом, учение о нравственном совершенстве человека, его способности к активному творчеству составляют фундаментальную основу этики Матуриди.

11. Мыслитель объявил человека «высшей ценностью», «наивысшим творением» и трактовал его как разумное, деятельное, свободное и автономное существо. Его этика пронизана искренней любовью к человеку. Именно этим он дал ощутимый толчок развитию этической мысли последующих эпох и оказала значительное влияние на формирование взглядов народов Ближнего и Среднего Востока.

12. В разработке важнейших проблем науки этики он вышел за рамки официальной религии и стремился создать такую этику, которая ориентировалась бы на практическую жизнь людей, руководствующиеся разумом, откровением. Он отдавал должное принципам добра, справедливости, истины, разума и другим человеческим ценностям, как ценностям реальной, земной жизни.

I. СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулкадир Кураши. Ад-джавохиру-л-музия фи табакати-л-ханафия. Рукопись. - Каир. б\с.-251с.
2. Ал-Матуриди Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд. Китаб ат-тавхид. – Бейрут: Дар ас-садир, 2007. – 538 с.
3. Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. - Душанбе: Ирфон, 1990.- 156с.
4. Абулфайзи Байхаки Тасхеги Али Акбар Гиёс. - Тегеран, 1358.-Ч.И.- 964с.
5. Абу-ль-Хасан аль-Маварди. Облегчение рассмотрения и ускорение три-умфа//Этическая мысль: Науч.- публицист, чтения. 1991//Общ. ред. А.А. Гусейнова. - М.: Республика, 1992. - 245 с.
6. Авеста в русских переводах (1861-1996)/Сост., общ. ред., прим., справ. разд. И.В.Рака. - СПб., Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. – 480с.
7. Авеста: Избранные гимны/Пер. с авест. и коммент. проф. И.М.Стеблин-Каменского; пред. проф. В.А.Лившица. - Душанбе: "Адиб", 1990.
8. Абутохир Ходжа Самарканди. Самария дар баёни авсофи табии ва мазороти Самарканд. («Рассказ о восхваление природы и памятников Самарканд»). - Тегеран: Изд-во. «Интишороти фарханги Эронзамин». 1343. – С.78. (на.перс.яз.)
9. Абдушариф Бокизода. Фикхи исломи бар асоси мазхаби ханафи. («Исламский фикх на основе ханафитского правового школы»). - Лохур: Lahoria Book Banding in company. - 2011. – 798 с. (на тадж. яз.).
10. Акидаи Абкханифа ва ёронаш (Акидаи Тахови) («Акида (убеждение) Абу Ханифы и его друзей») [Матн]: Ба истикболи Соли

бузургдошти Имоми Аъзам/ Тахиягар Г.Мирзозода; Г.Акобир. - Душанбе: Паёми ошно, 2009. – 96 с. (на тадж. яз.).

11. Амад Мамуди Дониш. Меъёру-т-тадайюн. («Меры вероисповедание») Под ред. Девонакулова А. и Зокирова Н. - Душанбе: ЭР-граф-2010. –305 с.

12. Афкор ва рузгори Имоми Аъзам аз нигоњи мухаккикон. («Наследия и жизнь Имама Аъзама с точки зрения исследователей»). Ба кушиш ва тахияи Джаъфар Ранджбар. – Душанбе: ЭР-граф, 2009. – 460с. (на тадж. яз.).

13. Айдын Али-заде. Матуридизм в ортодоксальном исламском мировоззрении. www.tataroved.ru.

14. Айюб Али. Матуридия//История философии в исламе. - Тегеран, 1362. Т.2. - 368с.

15. Ал- Матуруди. Китабу- т- тавхид (Книга о единобожии). - Бейрут: ал катулуийа, 1970. - 411с.

16. Аликулов Х. Прогрессивная и общественно-философская мысль Средней Азии в 14-15 вв. и ее роль в формировании социально-этических взглядов Давани: Автореф. канд. дисс. -Ташкент, 1971. - 27с.

17. Аль-Джахиз. Книга о скупых. Пер. и предис. Х.К.Баранова, под ред. И.М.Фильштинского. - М.,1968. 112 с.

18. Аль-Фараби А.М. Историко-философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1985. - 624с.

19. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата: Наука,1973.-399 с.

20. Аль-Фараби. Филосфские трактаты. - Алма-Ата: Наука,1970-430 с.

21. Аль-Фахури Хана. История арабской литературы. - М.1959-1961. Т.1-2. -794 с.

22. Аристотель. Сочинения: в 4т. -М.: Мысль, 1975-1983. Т.1.1976.-550 с, Т.2.1978.-687 с, Т.3.1981.- 613с.
23. Аристотель. Этика: Пер. с греч. Э.Радлов. - Спб., 1884.-209 с.
Ю.Аристотель. Сочинения: В 4-х т. -М.: Мысль, 1976-1983. 1976, 550с., Т2, 1978, 678с, Т3, 1981, 613с, Т.4, 1983, 830 с.11. Ахд Ардашир. - Бейрут, 1967.
24. Афганов С. Учение Газали о политике и государстве.-Автореф. канд. дисс, -Душанбе, 2002. - 23 с.
25. Ахмади Дониш. Наводир-ул-вакоеъ. - Душанбе: Дониш, 1988. К.1.- 268 с.
26. Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава.-Душанбе, 1965. 113с.
27. Ашуров Гаффар. Философия эпохи Саманидов. - Душанбе: Ирфон, 2006. – 220 с.
28. Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах. - М.: Наука, 1984.
29. Баздави Абулюср ибни Мухаммад. Китобу усули-д-дин. - Каир, 1383 (1963).
30. Бартольд В. В. Сочинения, 1963. Том 2, ч. 1. – 292с.
31. Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. Сочинения. - М.: Наука, Т.4. 1966.
32. Бартольд В.В. Сочинения. Т.IV. Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. – 784 с.
33. Бассом Абдулвахид Джоби. ал-Масоилу-л-хилофия байна-л-ашоирати ва-л-мотуридия, Бейрут, Дору Ибни Хазм, 1424х./2003м.
34. Баязи Камолиддин. Ишороту-л-маром мин ибороти-л-имом. - Истамбул. 1975.
35. Бекбоев А.А. Концепция необходимости и случайности в учении античных и восточных мыслителей. - Фрунзе: Илим, 1989. – 168 с.

36. Беков К. Мухаммад Шахристани историк философии. - Душанбе: Дониш, 1967. – 116 с.
37. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Т.1. История персидско-таджикской литературы.- М.: Изд. вост. лит., 1960. Т.1, 556 с, Т3 – 524 с.
38. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. - М.: изд-во вост. лит. 1960. – 556 с.
39. Беруни А. Китаб-ут-тафхим ли авои ли саноат-ит-танзим.-Душанбе: Дониш, 1973. – 285 с.
40. Блаватская Т.В. Греция в период формирования раннеклассового общества (XXX-XII вв. до н.э.)//История Европы. Древняя Европа. - М.: "Наука", Т.1. 1988.
41. Бобоев К. Социально-политические и этические взгляды Низамулмулька. - Автореф. канд. дисс. - Душанбе, 1996. - 24 с.
42. Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе: Таджикгосиздат, 2011. 334 с.
43. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи/Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. - 3-е издание, полностью переработанное. - СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1994. – 288 с.
44. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. - Душанбе: Ирфон, 1965. – 174 с.
45. Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы. -Избранные работы -М.: Наука, 1972-527 с.
46. Брентьес Б., Брентьес С. Ибн Сина (Авиценна)/Пер. с нем. - Киев: Изд-во Киевского гос. ун-та Вища школа, 1984.-229 с.

47. Бурабаев М.С., Сагадаев А.В. Особенности: развития этической и эстетической мысли народов средневекового Востока//Социальные, этические и эстетические взгляды Аль-Фараби. - Алма-Ата: Наука, 1984.-57с.
48. Бокизода А. Имоми Аъзам (р.х.) бузургмарди таърихи башарият. («Имам Аъзам – благородный человек истории человечество» – Душанбе: Эр-граф, 2009. – 320 с.
49. Бокизода А. Пандномаи Имоми Аъзам. («Наставление Имама Аъзама»). - Душанбе: Ирфон. 2008. – 72 с. (на тадж. яз.).
50. Бурухим Муссо. Тахаввулоти фикри дар Эрон аз мабоди то асри хозир. («Идейная эволюция в Иране от начале до настоящее времени») Тегеран, 1334. – 39 с.
51. Вагабов М.В. Ислам и семья. - Махачкала: Даг.кн.изд-во, 1973.-47 с.
52. Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилонии и Греции. [Пифагорейское учение о гармонии]. - Пер. с голл. Н.Н.Веселовского. - М.: «Физматгиз», 1959 г. - 459с.
53. Вольтер. Философские повести. М.: ЭКСМО, 2002. –220 с.
54. Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам. -Новосибирск. 2008. – 152 с.
55. Восифи З. Удивительные события/Пер.с тадж. Ховари С.-Душанбе, 1984. – 113 с.
56. Волфсон Х.А. Фалсафаи илми калом. (The philosophy of the kalam). («Философия калама»). Пер. Ахмада Ором. Первый выпуск.- Тегеран, Ал-худо. -1368. (на.перс.яз.).
57. Воиз Кошифи. Ар-рисалат ул-улайя фи ахадис-ин-набавийа. («Трактат охадисах Пророка»). Под ред. Сайд Джалолидини Мухандис. - Тегеран, 1344 г.х. -176 с.

58. Воиз Кошифи. Футувватномаи султони. («Книга благородства султанов»). Под ред. Мухаммад Джа'фари Ма'джуб. Изд-во: «Бунёди фарханги Эрон». - Тегеран, 1350 г.х. – 149 с.
59. Выводы описания природы и кладбищ Самарканда. Тегеран. 1343. – 78 с.
60. Гафуров Б. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. - М.: Наука, 1989. – Кн. 1. - 382 с.; Кн. 2. – 480 с.
61. Гафуров Б., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры. - М.: Наука, 1975. – 176 с.
62. Гафуров Б.Г. Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история/ Б.Г.Гафуров. Книга 1. - Душанбе: Ирфон, 1989. – С.480.
63. Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане. - Баку: Гянджлик, 1968. 564 с.
64. Геюшева З. Этические взгляды восточных мыслителей (перипатетиков). - Баку: Б.и., 1982. – 180 с.
65. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М.: Наука, 1966. - 352 с.
66. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VIII-XII вв.). М.: Изд-во АН СССР, 1960. - 328 с.
67. Гусейнов А.А. Введение в этику. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. - 241с.
68. Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. – 64 с.
69. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М.: Гардарики, 2000. – 470 с.
70. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. - М.: Мысль, 1987. - 587с.

71. Гусейнов А.А., Р.Г.Апресян. Этика. Мораль в жизни человека. - М., 2000. – 470с.
72. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. - М.: Молодая гвардия, 1988. – 269 с.
73. Деххудо Алиакбар. Лугатнома. - Тегеран. 1352.
74. Джами Абдурахман. Избранные произведения. В 4-х т. - Душанбе: Ирфон, 1972-1981. - Т.1-4. Т1, 1972. - 431, Т2, 1973. – 334 с., Т.3, 1973-225, Т4, 1981.- 351 с.
75. Джафарли Т.М. Вопросы истории и общей теории этических категорий: Автореф. докт. дисс. - Тбилиси, 1972. -39 с.
76. Джафарли Т.М. Из истории домарксистской этической мысли.- Тбилиси: Ганатлеба, 1970. – 178 с.
77. Джахид М.Р. Абу Наср аль-Фараби о государстве. - Душанбе: Дониш, 1966. – 240 с.
78. Джумабаев Ю.Д. Этические воззрения Абуали ибн Сино//Торжество разума. - Душанбе: Дониш, 1988 .- 791 с.
79. Джумабаев Ю.Д., Мамедов Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX-XV вв. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974. - 37с.
80. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе: Дониш, 1985. – 256 с.
81. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе:Дониш,1968.- С.157.
82. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. - Душанбе: Ирфон, 1987. – 243 с.

83. Джалоли Саидлутфуллох. Пажухише дар боби Матурудия («Исследование о Матуридизме»)// Маърифат. № 78. - Тегеран. – С.97. (на.перс.яз.)
84. Драч Г.В. Проблема человека в раннегреческой философии. - Ростов-на-Дону: Изд-во Рост.ун-та, 1987. – 174 с.
85. Дробницкий О.Г. Понятие морали. - М.: Наука,1974. – 388 с.
86. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности.-М.: Наука, 1977. 333 с.
87. Ержан К.С.//Научный прогресс на рубеже тысячелетий (27 мая 2013 г - 05 июня 2013 г., Чехия) http://www.rusnauka.com/16_NPRT_2013/Philosophia.htm.
88. Закариё Рози. Тибби рухони.// («Духовная медицина»). Избранное произведения. - Душанбе, 1989. - 87 с.
89. Ибн Катлубиг Абуабдул Зайниддин Косим. Тоджу-т-тароджим. – Багдад. 1962. – 65 с.
90. Иванов История этики средних веков. -Л.: Изд-во ЛГУ,1984. – 279 с.
91. Иванов В.Г. История этики древнего мира. -Л.: Изд-во ЛГУ, 1980.- 224 с.
92. Игнатенко А.А. В поисках счастья (Общественно-политические воззрения арабо-исламской философии средневековья). -М.: Мысль,1989.–255 с.
93. Игнатенко А.А. Как жить и властвовать: Секреты успеха, добытые в средневековых арабских назиданиях правителям. - М., 1994. - 241 с.
94. Игнатенко А.А. Обман в контексте арабо-исламской культуры средневековья (по материалам «княжьих зеркал»). - Одиссей. 1993.-184 с.
95. Игнатенко А.А. Человек в истории. Образ «другого» в культуре.- М., 1994. – 299 с.
96. Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе: Дониш, 1987. – 92 с.

97. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. - М.: Соцэргиз. 1961. – 629 с.
98. Исаев М. Этическое учение Мискавейха и его роль в развитии этической мысли средневековья.- Автореф.канд.дисс.-Душанбе. 1993.-22с.
99. История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. - М. 1986. – 342 с.
100. Кайковус У. Кобуснома. - Душанбе: Адиб. 1999. – 89 с.
101. Крачковского И.Ю. Калила и Димна. Пер. и И.П.Кузьмина, предисл. Кант И. Соч. в 6 томах. - М., 1965. Т. 4(1). - С.231.
102. Касим ибн Катлубиго. Тадж-ут-тарожим. - Лейпциг. 1862. – С.44.
103. Воиз Кашифи. Бадаи ал-афкар фи санаи ал-аш'ар. Изд. текста, предис, прим и указ Р.Мусульманкулова. - М.: Наука, 1977. - 310 с.
104. Кечекаян С. Учение Аристотеля о государстве, о праве. - М.; Л.: Акад. Наук СССР, 1947. – 276 с.
105. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского средневековья. Автореф.дисс.док.филос.наук. 1988. № 4. – 37 с.
106. Климович Л.И. Ислам. - М.: Наука. 1965. – 139 с.
107. Конкин М.И. Проблема формирования и развития философских категорий. - М., Высшая школа, 1980. – 245 с.
108. Кулматов Н. Философия Фахриддина Рази.– Душанбе, 1981. – 66 с.
109. Кулматов Н.А. Этические взгляды Саади. - Душанбе, 1969. – 129 с.
110. Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма. - Душанбе: Дониш, 1987. – 163 с.
111. Лей Г. Очерки средневекового материализма. - М.: Изд. иностр. лит., 1962. – 367 с.
112. Лосев А.Ф. Дерзание духа. - М.: Полит издат. 1988. - 364 с.

113. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. - М.: Мысль, 1989. – 393 с.
114. Лутфуллоев М. Имоми Аъзам ва равиши донишандузи. («Имам Аъзам и методы исследования»). - Душанбе: «Маориф ва фарханг», 2009. - 24 с.
115. Мамедов Ш.Ф. Развитие философской мысли в Азербайджане. - М.: Изд-во Моск.ун-та, 1965 . – 174 с.
116. Марск К. и Энгельс Ф. Сочинения, 2-ое изд. Т.3, 42. – М.: Политиздат, 1955, 1974.
117. Махмадҷонова М. Этические взгляды Джалолуддина Руми. - Автореф.канд.дисс. - Душанбе, 1995.-30 с.
118. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. - М.: Наука, 1987. – 263 с.
119. Мец А. Мусульманский Ренессанс (Пер.с нем., предисл., библиография и указатели Д.Б.Бертеса), М.: Изд. «ВиМ», 1996.- 200 с.
120. Момджян К.Х. Введение в социальную философию. - М.: Высш.шк., КД «Университет», 1997. – 349 с.
121. Мустафаев Дж.В. Философские и этические воззрения Низами.- Баку: Изд-во Акад. наук. АзССР, 1962. – 189 с.
122. Мухаммад Газзоли. Насихат- ул- мулук. -Душанбе: Ирфон, 2011. – 175 с.
123. Мухаммадходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе: Дониш, 1990. -113 с.
124. Мухаммадходжаев А., Шарифов А. Баррасихо аз таърихи фалсафаи толику форс. («Исследования об истории таджикской философии»). - Душанбе, Матбуот - 2002. – 618 с. (на тадж. яз.).

125. Макоми инсон дар силсилаи маротиби хасти// («Место человека в цепи степени существования»). Persian Heritage (Мероси Эрон), № 58, Нью-верси, ИМА, 2010.
126. Мухторов А. Сомониён: замон ва макон. (Саманиды: время и место) Душанбе: Сурушан- 1999. – 293 с. (на тадж. яз.).
127. Мухаммад Газзали. Кимиёи саодат. («Эликсир счастье»).- Душанбе: Эр-граф – Т.1.2. 2008. – С.670.(на перс. яз.)
128. Мухаммад Икбол. («Реконструкция религиозной мысли в исламе»). - Душанбе: Эр-граф – 2010. – 268 с.
129. Мухаммадрахим Исоев. Хикмати амалии Мискавайх. «Практическая мудрость Мискавейха». – Душанбе, 2013. – 176 с. (на тадж. яз.).
130. Мухаммадшариф Химматзода. Акидаи Имом Абуханифа. («Убеждение Имам Абуханифы»). – Душанбе: Мотуридиён, 2008. – 236 с.
131. Мухаммадризо Ноджи. Фарханг ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён. («Культура и исламская цивилизация в период Саманидов». Под ред. Бойматова Л., Муллоджонова С. Душанбе: Эр-граф- 2011. –1295 с. (на тадж. яз.).
132. Мирзониё Мансур. Осор ва афкори Абумансури Матуруди («Наследия и творчества Абумансура Матуруди //«Кайхони андеша». № 4. - Тегеран, 1380. – 74 с. (на тадж. яз.).
133. Насафи Абулмуъин ибни Мухаммад. Табсирату-л-адилла. - Дамаск. 1990-1993. - Ч. 1-2. – 358 с.
134. Насируддин Туси. Насирова этика. -Душанбе: Андалеб Р, 2011. – 404 с.
135. Низам ал-Мульк. Книга об управлении государством. - Душанбе: Шарки озод. 1988. - 200 с.

136. Низам Ал-Мульк. Сиясат-наме. - М.; Л.: Изд. АН СССР, 1949.-194 с.
137. Николаичев Б.О. Моральный выбор и нравственная свобода//Вестник Моск.ун-та. Сер.7 Философия, 1988. № 4. - С.27-32.
138. Носири Хусрав. Куллиёт. - Душанбе: Ирфон, 1991.-4.1. – 638 с.
139. Хазраткулов М. Ислам и Абуханифа. – Душанбе, 2009. – 338 с.
140. Олимов К. Джахонбинии Абдуллохи Ансори. - Душанбе: Дониш, 1988.-133 с.
141. Олимов К. Мироззрение Санои. – Душанбе: Дониш, 1973.– 136 с.
142. Олимов К. Мироззрение Ансори. – Душанбе: Дониш, 1988.– 137 с.
143. Олимов К. Хорасанский суфизм. (Опыт историко-философского анализа). – Душанбе: Дониш, 1993. – 285 с.
144. Олимов К. Мероси Имоми Аъзам ва фарханги ислом («Наследия Имама Аъзама и исламская культура»)//ба муносибати соли бузургдошти Имои Аъзам. - Душанбе: Дониш, 2009. – 74 с.
145. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию.-М.:Наука,1988.-234 с.
146. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв.-Л.: Изд-во Ленигр. ун-та, 1966. – 400 с.
147. Пиотровский М.Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти//Социально-политические представления в исламе. История и современность. -М., 1987. - С.20.
148. Платон. Сочинения. В 3-х т.-М.:Мысль, 1968-1972.Т1, 1968,-623с. Т.3. ч.1, 1971-687с., Т.3. ч.2, 1972. – 67 с.
149. Раджабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в.- Душанбе: Ирфон, 1968. – 318 с.

150. Раджабов М.Р. Философские и социально-этические взгляды Амира Хусрава Дехлави. - Душанбе: Ирфон, 1982. – 229 с.
151. Раджабов М.Р. Фирдоуси и современность (Анализ мировоззрения). - Душанбе: Ирфон, 1976. – 136 с.
152. Равшани Х., Наккош И. Киссахо аз рузгори Имоми Аъзам. («Легенды о жизни Имама Аъзама»). – Душанбе, 2008. – 140 с.
153. Ризо Исфакони. Ахлоқ барои хама. («Этика для всех») - Душанбе: Деваштич, Т.3. 2007. – С.202.
154. Ризозода Шафак. Таърихи адабиёти форс. («История персидской литературы»). - Тегеран, 1337. - 294 с.
155. Садиков А. Роль и предназначение человека в этических взглядах Ибн Сино//Торжество разума. - Душанбе: Дониш,1988. - С.49-53.
156. Саид Муртазо. Шархи «Эхё улум-ад-дин»-и Газзоли.Дж.И. - Тегеран, 1358. - Ч.И. – 964 с.
157. Сатыбекова С.К. Гуманизм Аль-Фараби. - Алма-Ата: Наука,1975. - 143 с.
158. Саъдии Шерози. Гулистон. - Душанбе: Дониш,1988. – 149 с.
159. Семенов А.А. Абуали ибн Сина. - Сталинабад: Таджикгосиздат, 1953. - 174 с.
160. Сиддик Исо. Таърихи фарханги Эрон. - Тегеран. 1338. - 293 с.
161. Соколов В.В. Средневековая философия. - М.:Высш.шк.,1979.–58 с.
162. Социально-утопические идеи в Средней Азии. - Ташкент: Фан, 1983. -139с.152.153.154.155,156,157,158,159,160161,162163164165166,167.
163. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. - М.:Наука, 1987.- 190с.

164. Сайид Бурханиддини Бузургмеҳр. Ахвол ва осори хазрати Имоми Аъзам Абӯханифа (р). («Жизнь и деятельность Имама Аъзама АбуХанифы – Душанбе: «Мавлави», 2008. – 400 с.
165. Сирати ахлокии Абубакри Розии// («Этические характеры Абубакра Рази»). –Душанбе: Садои Шарк. № 11, 1988.
166. Султонов У. Ақидаҳои фалсафи, илтимои ва ахлокии Абӯали ибни Сино. («Философско-социальные и этические взгляды») – Душанбе, 1975. – С.169.
167. Тауфик И., Сагадеев А.В. Ал-Матуриди//Ислам: Энциклопедический словарь. - М. 1991. – 161 с.
168. Тафтазани Саъуддин Масъуд ибн Умар. Шарху-л-ақоиди-насафия. Дамаск, 1974.
169. Таърихи фалсафаи исломи (Histoire de le philosophia islamique). Пер. Асадуллох Митарӣ. Чопи дуввум. – Тегеран, 1358.– 164 с.
170. Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде.- Алматы Казахстан, 1999 – 142 с.
171. Умаров И. Философские и этические взгляды Айнулкузота. - Душанбе: Ирфон, 1984. – 62 с.
172. Учение Матуриди и его место в культуре народов Востока. Сборник материалов Международной конференции. Ташкент, 19-20 ноября 1999 г.
173. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. VII-IX в.- М.: Наука, 1978. – 384 с.
174. Фирдоуси А. Шахнаме. В. 6 т. Т.VI.-М.,1963. – 270 с.
175. Философская энциклопедия.-М.:Сов. энциклопедия,1964,Т.3.– 400 с.
176. Фридрих Паульсена. Этика Паульсена. – 440 с.

177. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. - М.: Политиздат, 1989. – 558 с.
178. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. - Ташкент: Фан, 1967. – 356 с.
179. Хазраткулов М. Ориёхо ва тамаддуни ориёи. («Арийцы и арийская цивилизация»). – Душанбе, 2006. – 577 с.
180. Хотам Асозода. Мир Сайид Алии Хамадони: таълифоти илми, ирфони ва адаби («Мир Сайид Алии Хамадони: научные, мистические и литературные произведения»). - Душанбе: Ирфон. 2015. – 320 с.
181. Хушкадамов Д. Этическое учение Хусайна Воиза Кошифи. - Автореф.канд.дисс. - Душанбе, 2004. - 25 с.
182. Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. - М.: Наука, 1979. – 213 с.
183. Чагина Б.А. Очерки истории этики/под ред.-М.:Мысль,1969.– 430 с.
184. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). -М.: Наука,1979. – 152 с.
185. Шамолов А.А. Хикмати назми ниёгон. «Поэтическая мудрость предков». – Душанбе, 1999. – 94 с.
186. Шамолов А.А. Хуччатулисом Газзоли: Андешаҳои иҷтимоӣ ва сиёсӣ, («Худжат-ул-ислом Газзали: социальные и этические мысли»). - Душанбе: Дониш 1996. – 330 с.
187. Шамолов А.А. Мансубияти миллии Имоми Аъзам Абӯханифа («Национальная принадлежность Имама Аъзама»). – Душанбе. Газ. «Минбари халк». - 2009. - 24 .09.
188. Шамолов А. Мутафаккири шаҳир ва нобиғай нотакрор («Известный мыслитель и неповторимый гений». – Душанбе. Газ. «Джумхурият», 2009.
189. Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. – Душанбе, 2013. – 756 с.

190. Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – Душанбе: Дониш, 2002. – 362 с.
191. Шамолов А.А. Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – Душанбе: Дониш, 2009. – 317 с.
192. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Мухаммад Газзали и Насириддина Туси. - Душанбе: Дониш, 1994. - 210 с.
193. Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газзали. - Душанбе: Дониш, 2002. – 384 с.
194. Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. - Ташкент: Узбекистан. 1972. – 299 с.
195. Шихабуддин Ахмад ибни Хаджар Макки. Манокиби Имоми Аъзам. («Манакиб (добласти) Имама Аъзама») Перевод Суннатуллах Яъкуба. – Душанбе: «Мотуридиён», 2009. – С.248. (на тадж. яз.).
196. Шиблии Нуъмони. Таърихи илми калом (Чилди аввал ва дуввум). Тарчумаи Саид Мухаммад Таки Фахрдоии Гилони. Чопи аввал. - Тегеран, 1386. – 672 с.
197. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы VI-XII вв.). - М. 1974. – 321 с.
198. Шишкин А.Ф. Из истории этических учений. - М.: Госполитиздат, 1959. – 344 с.
199. Якуб Одинаев. Таълимоти фалсафи ахлоки ва эстетикии Сухраварди. («Философско-этические и эстетическое учение Сухраварди. - Душанбе: Маориф. 1992. – 156 с. (на тадж. яз.).
200. Этикет у народов Средней Азии. - М.: Наука, 1988. – 343 с.
201. Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. - М.: Политиздат, 1988. - 249 с.

ЛИТЕРАТУРА НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

1. عبدالرحمن خمیس. عقیده ی ماتریدی. مترجم. حامد فیروزی. www.Alnajie.co
2. سبحانی، جعفر. عنوان مقاله: ملل و نحل 2: عقائد و آراء ماتریدی (9 صفحه) درسهایی از مکتب اسلام « شماره 374 (صفحه 21)
3. منظر قنبری. بررسی آراء و اندیشه های کلامی ابو منصور ماتریدی
4. ناطقی، ح. عنوان مقاله: اسماء الاهی از منظر امامیان و ماتریدیان (با تأکید بر دیدگاههای دو اندیشمند: علامه طباطبایی و امام ابو منصور ماتریدی) (28 صفحه)
5. ربانی گلپایگانی، علی. ماتریدیہ (۱۷ صفحه) ۳۳۳ ه. ق. کیهان اندیشه – شماره ۵۳ (صفحه ۱۰۴)
6. میرزا نیا، منصور. آثار و افکار ابو منصور ماتریدی (13 صفحه). کیهان اندیشه « شماره 40 (صفحه 70)
7. جلالی، سیدلطف الله: پژوهشی در باب ماتریدیہ (15 صفحه). معرفت « شماره 78 (صفحه 96)
8. ایرج افشار. پندنامه ماتریدی. فرهنگ ایران زمین. ج ۹.
9. جلالی، سید لطف الله: تفتازانی؛ اشعری یا ماتریدی (14 صفحه). چکیده :
10. حماد ابن محمد الانصاری. ابو الحسن الاشعری. <http://www.shamela.ws>
11. بلقاسم الغالی. ابو منصور الماتریدی . حیاتہ و آراؤة العقیدة. دار الترقی لنشر. تونس، ۱۹۸۹. WWW. Al-mostafa.com
12. حامد بن عبد الله العلي: أم البراهين .. في الرد التفصيلي على مذهب الأشعرية والماتردية المؤلف. <http://www.shamela.ws>

ЛИТЕРАТУРА НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

13. Matiridi EP ||475 b; Coldziher, Ignaz Vorselugen uber den Islam; 2 Aufl, hg von Franz Babinger, Heidelberg, 1925.-P. 117
14. Spitta Wilhelm. Zur Geschichte Abu`L Hasan al-As`ari`s.-leipzig, 1876.-P.112.
15. Horten Max. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Originalquellen dargestellt, Bonn, 1912.-P.531.
16. Gortz Manfred. Maturidi und sein kein kitab Ta'wilat al-Qur'an//Der islam, 1965. № 41. - P.27-70.