

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМ.С.АЙНИ**

НА ПРАВАХ РУКОПИСИ

ГИЁСОВ ФАРИДУН НУРИДДИНОВИЧ

**ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИЗМА В УЧЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКИХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ**

(историко-философский анализ)

Специальность 09.00.03 – История философии

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

**Научный руководитель:
Назариёв Рамазон Зибуджинович
– доктор философских наук**

Душанбе - 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-16
ГЛАВА 1. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ГУМАНИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	
§1. Исторические и социокультурные основания гуманизма в мусульманской философии.....	17-36
§2. Идеино-теоретические и методологические истоки гуманистических воззрений в мусульманской философии.....	36-55
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГУМАНИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	
§1. Философско-семантические и литературные особенности термина «гуманизм» в фокусе его антропоцентрических значений.....	56-71
§2. Онтологические и гносеологические основания гуманизма.....	71-88
ГЛАВА 3. ГУМАНИЗМ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И ПРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ	
§1. Гуманизм в диалектике социального идеала.....	89-108
§2. Этические аспекты гуманизма.....	108-128
Заключение.....	129-135
Список использованной литературы.....	136-149

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Обострение общемирового социального и духовного кризиса, связанного со сложившейся в мире ситуации, которая характеризуется как процесс глобализации с изменением социокультурного пространства и сменой мировоззренческих ориентацией, приводит к тому, чтобы в новом философском дискурсе общечеловеческие ценности обновляются за счет новых жизненных установок и развития сознания человечества.

В последние годы минувшего века и начала нового столетия с упадком влияния позитивистских, постмодернистских и религиозных течений, пытавших доказать крах гуманизма, и с зарождением философии науки, сопровождается рост реалистических тенденций. Эта наука открыла новый путь для философии и социальных наук, в числе которых входит также антропология и этика с гуманистической тенденцией. В дебатах о гуманизме на первый план снова выходит его ключевая проблема о свободе и счастье человека. Выдвигается простой тезис о том, что главная цель в человеческой жизни это работать ради счастья человека, обеспечить ему как материальное, так и духовное удовольствие, и наслаждение. Поэтому исследование проблемы гуманизма становится актуальным.

Наиболее радикальная форма современности не может избежать постоянного соприкосновения с прошлым, средневековой мысли, которая давно установила стандарты устойчивой гуманизации, что фактически не потерял свою актуальность. Гармоничное равновесие вечной красоты и духовное совершенство человека свидетельствуют о том, что средневековая концепция гуманизма по-прежнему понятна для нынешней философской рефлексии. Современная жизнь извлекает из этой концепции ценности, необходимые для

развития нового мышления, которое бы вела человечество по интеграционному пути в глобализационном процессе. Поэтому обращение к проблеме гуманизма в классической мусульманской философии с позиции развития этого мышления, основанной на переобразование системы человеческих ценностей, созидания общечеловеческого культурного пространства, как диалога различных духовных традиций, основы человеческих коммуникаций и согласия как никогда представляется актуальным.

Во многих современных западных популярных дискурсах вопрос о гуманизме и возрождения являются одними из наименее вероятных концепций, которые могут быть связаны с Исламом. Ислам часто представляется ими антигуманистическим по преимуществу, когда дискуссия идет о подчиненность воле Бога и юридическим постановлениям его шариата. При этом, значительная часть мусульман также попали в ловушку запутанной динамики политики идентичности, продолжая вести диалог в таком духе. Исследование того, что гуманистический дискурс является неотъемлемой частью учений мусульманских интеллектуальных кругов с самой ранней эпохи в истории Ислама, на фоне этой идеологической борьбы, определяет актуальность данной работы.

Актуальность темы исследования определяется и тем, что существующие работы по данному вопросу проводились в рамках освещения этических проблем в учениях мусульманских философов и, что эта тема в них имеет отрывочный характер, что свидетельствует об отсутствии большого числа специальных работ, посвященных проблеме гуманизма.

Для современного Таджикистана исследование гуманизма актуально тем, что оно призвано заполнить ту пустоту, которая образовалась в результате радикальных социокультурных изменений в сознании масс. И это несмотря на то, что классическая мусульманская философия, представителем которой в

основном были таджикско-персидские мыслители, разрабатывали эффективные интегративно-гуманистические механизмы формирования социальных ценностей для подъема науки, образования и просвещения. Это обстоятельство актуализирует критическое изучение гуманизма в учениях мусульманских мыслителей и преподнесение его ценностных значений, научной идентификации и оценки в интересах духовного обновления современного таджикского общества.

Степень разработанности проблемы. Вопросы гуманизма стали объектом трудов ряда известных ученых современности, которые на фоне решения глобальных проблем общей философии и этики стремились осмыслить важность человеколюбия и человечности в оценке социальных взаимоотношений людей мирового сообщества. В этом контексте заслуживает внимание те исследовательские работы, которые посвящены аналитике гуманизма в мусульманской философии.

В теоретической основе проблемы диссертационного исследования лежат идеи гуманистов европейского Ренессанса, среди которых заслуживают особое внимание философское сочинение Л. Валлы,¹ в котором, рассматривая вопрос о наслаждении, учёный мерилom нравственности считает личное благо человека. Были проанализированы также рассуждения Дж. П. делла Мирандолы² о достоинстве человека. По его мнению, христианская идея «человек создан по образу и подобию Бога» утратила свой смысл, потому что человек сам является свободным творцом самого себя. Д. Манетти,³ в полемике с теологами о достоинствах человека тоже утверждал, что он обладает большими

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли». (Памятники философской мысли) - М.: Наука, 1989.

² Мирандола делла Дж. П. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса / под ред. В.П. Шестакова. Т.1. М.: Искусство, 1981.

³ Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека // Итальянское возрождение. Гуманизм второй половины XIV в. – первой половины XV в.: Сборник источников / Сост. И пер. Н.В. Рявкина. - Новосибирск, 1975.

потенциальными возможностями, главенствующими из которых являются творческие возможности. Благодаря именно им развиваются наука, техника, культура.

Среди научных работ, которые существенно обогатили настоящее исследование с точки зрения теоретического осмысления проблемы гуманизма, выделяются работы Л.Е.Балашова,¹ Е.В.Брызгалиной,² А.В.Волобуева,³ В.А.Рыбина,⁴ А.Х.Горфункеля,⁵ О.Ф.Кудрявцева,⁶ А.К.Лэмбдтона,⁷ Н.В.Ревякина,⁸ И.Т.Фролова,⁹ И.Х.Черняка,¹⁰ В.Шубарта,¹¹ Х.Дж.Блэкхема,¹² Дж.Макдиси¹³, А.К.Мухаммада,¹⁴ Дж.Ролза¹⁵, Н.Уолтера,¹⁶ М.А.Фахри¹⁷, Ф.Хийорса,¹⁸ Дж.Хоурани¹⁹ и др.

Отдельные аспекты гуманизма, как составной части мусульманской этики, рассмотрены в работах российских востоковедов, таких как С.Н. Григорян,²⁰

¹ Балашов Л. Е. Гуманистический манифест. 2-е издание, с дополнениями и комментариями. - М., 2012.

² Брызгалина Е.В. Индивидуальность человека М.: Изд-во МГУ, 2000. - 334 с.

³ Волобуев А.В. Концепт человека в антропологии ислама. Дисс. на соиск. учен. степ. к.ф.н. М., 2012.

⁴ Рыбин В.А. Гуманизм как этическая категория. М.: Логос, 2004. - 272 с.

⁵ Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. - М., 1977.

⁶ Кудрявцев О.Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991

⁷ Lambton A.K.S. State and Government in Medieval Islam. Oxford: Univ.press, 1981.

⁸ Ревякина Н.В. Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV в.- первой половины XV в. М., 1977.

⁹ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М., 1989.

¹⁰ Черняк И.Х. Термин *humanitas* у Марсилио Фичино//Культура эпохи Возрождения / Под ред. Л.М.Брагиной и др. М.: Наука, 1986.

¹¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Эксмо,2003.

¹² Blackham H.J. Humanism. 2d rev. ed. New York, International Publications1. Service, 1976.

¹³ Makdisi G. Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine//Ethics in Islam.Malibu,California: Undena Publications, 1985.

¹⁴ Muhammad A.Q. The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam (Petaling Jaya, Selangor, Malaysia: privately published, 1975).

¹⁵ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, изд-во НГУ, 1995.

¹⁶ Walter N. Humanism. Finding Meaning in the Word. Amherst (N.Y.):1. Prometheus Books, 1997.

¹⁷ Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N.-Y: Columbia Univ. press,1970.

¹⁸ Hirth F. Introduction to Humanism. Pune, Indian Secular Society, 1996

¹⁹ Hourani, George. Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

²⁰ Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М.: Наука, 1966

А.А.Игнатенко,¹ А.В.Сагадеев,² М.Т.Степанянц,³ Е.А.Фролова,⁴ Г.Б. Шаймухамбетова,⁵ А.В.Смирнов,⁶ Р.Гайнутдин,⁷ а также таджикских философов М.Диноршоева,⁸ К.Олимова,⁹ Х.Додихудоева,¹⁰ А. Мухаммедходжаева,¹¹ М.Ҳазраткулова,¹² И.Идибекова¹³, М.К.Мирбобоева,¹⁴ М. Музаффари,¹⁵ А.А.Шамолова,¹⁶ М.Т.Мамаджановой,¹⁷ Х.М.Зиёева,¹⁸ З.М. Диноршоева,¹⁹ Н.Н.Садыковой,²⁰ Р.З.Назариева,²¹ И.Г.Зиёева²² Б.Дж.Самиева²³ и др.

Существует специальная литература, посвященная анализу проблемы гуманизма, к числу которых относятся работы Л.Гудмана²⁴, С.К.Сатыбековой²⁵, статья А.В.Сагадеева¹ и др.

1 Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М.: Мысль, 1989; Как жить и властвовать. - М.: Прогресс, 1994. 1994.

2 Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). - М.: Мысль, 1973; Ибн-Сина (Авиценна). - 2-е изд. - М.: Мысль, 1985; Восточный перипатетизм. N.-Y., The Edwin Mellen Press, 1999.

3 Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука, 1987; Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., Изд-во Восточная литература. 1997.

4 Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

5 Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М.: Наука, 1979.

6 Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993.

7 Гайнутдин Р. Ислам. Вера. Милосердие. Терпимость. – М., 1997. – 157 с.

8 Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012.

9 Олимов К. Мировоззрение Санои. – Душанбе, 1973.

10 Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014.

11 Мухаммедходжаев А. Мировоззрение Фаридуддина Аттора. Душанбе, 1974.

12 Хазраткулов М. Тасаввуф (Суфизм). - Душанбе: «Маориф», 1988. 124 с.

13 Идибеков И. Этика Н. Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987. 90 с

14 Мирбобоев М.К. Этика Джалолуддина Давони.-Душанбе, 1992.

15 Музаффари М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. -127 с.

16 Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хвамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе, 1994.

17 Мамаджанова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. Душанбе, 2001, - 175 с.

18 Зиёев Х. Суфийский орден мавлавия. – Душанбе, 2007 – 276 с.

19 Диноршоева З.М. Гражданская философия Абу Наср ал-Фараби. - Душанбе, 2006, - 321 с.

20 Садыкова Н.Н. Философская антропология Мирзо Абдулқодира Бедия. - Душанбе: Сурушан, 2003-248 с.

21 Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Душанбе, 2011, - 350 с.

22 Зиёев И.Г. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. – Душанбе, 1998. – 115 с.

23 Самиев Б.Дж. Социально-философский анализ взглядов таджикских просветителей о структуре социальных отношений конца XIX и начала XX в. Душанбе, 2007, - 270 с.

24 Goodman L.E. Islamic Humanism. Oxford: University Press, 2003, - 273 с.

25 Сатыбекова С.К. Гуманизм Абу Наср ал-Фараби. Алма-Ата: Наука, 1975.- 144 с.

Пожалуй, американский ученый Л.Гудман остается одним из немногих исследователей, который смело, раскрывает особенности гуманизма в мусульманской философии. При этом он попытается объяснить, каким образом, в условиях растущего религиозного авторитаризма в средневековой исламской цивилизации, основные мусульманские мыслители продолжали изучать по существу, гуманистические, рациональные и научные дискурсы в поисках знаний, смысла и ценности человека. Опираясь на широкий спектр исламских писаний, от поэзии любви к истории и философской теологии, Л. Гудман показывает, что средневековый Ислам был открыт для индивидуализма, изредка секуляризма, скептицизма и, даже либерализма.

К.С. Сатыбекова рассматривает проблему гуманизма в учении Абу Наср ал-Фараби, обращая внимание на основополагающие принципы этого учения, на гуманистическую миссию философии этого мыслителя в целом. В ней же определялось о место человека во Вселенной, а сам человек позиционировался как существо общественное. Основной акцент К.С. Сатыбекова делает на то, что в эпоху Абу Наср ал-Фараби большое распространение получили идеи рационализма, и усилилась борьба за секуляризацию общественной жизни. Абу Наср ал-Фараби внес свой вклад в ее решение: он разработал идею о добродетельном городе, жизнь в котором протекает на основе соблюдения гуманистических принципов.

В статье А.В. Сагадеева анализируются идейные и социальные корни формирования гуманизма в средневековом мусульманском мире и их ценностные ориентации на примере референтной группе - адибы – люди широких гуманитарных интересов, знаний и высокой нравственности, которые, воплощали идеалы гуманизма и одновременно были распространителями

¹ Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли //Историческая психология и социология истории. М, 2009. №1. - С.180–186

гуманистических идей. Автор отмечает и дух универсализма в ученых кружках и собраниях (маджалис), которые объединяли интеллектуальные интересы различных религий региона, а потом теоретически принципы универсализма вырабатывались в учениях калама, философов-рационалистов и мистиков-суфиев. Они заключались в человечности или человеческой природе, обеспечивающей преемственность и прогресс единого общечеловеческого разума.

Цель и задача исследования. Основной целью настоящего исследования является определение наиболее важных сторон проблемы гуманизма в учениях классических мусульманских мыслителей.

Данная цель исследования требует выполнения следующих задач:

- исследовать динамику развития представлений о гуманизме в мусульманской этике IX-XII вв.;
- реконструировать гуманистические взгляды мусульманских мыслителей-рационалистов по сравнению с религиозными кораническими установками о человеке и его значении;
- проанализировать и классифицировать гуманизм как феномен и добродетель с выявлением сущностных особенностей гуманизма в учениях мусульманских мыслителей;
- рассмотреть взгляды мусульманских мыслителей в контексте этической направленности концепции гуманизма европейской философской мысли;
- проанализировать соотношение гуманизма с нравственными ценностями счастья, справедливости, свободы, уважения и любви;
- показать значение взглядов указанных мыслителей для разработки общественного идеала с оценкой их социально-политических воззрений и концепции общественного блага.

Объектом исследования настоящей работе является нравственная философия средневековых мусульманских мыслителей.

Предмет исследования – гуманизм – как категория нравственного сознания и действия человека в мусульманской философии.

Теоретико-методологические основы диссертации. В основе методологии диссертационной работы заложены сочетание анализа и синтеза, унитарность исторического, логического и системного подходов. Метод сравнительного анализа способствовал выявить место гуманизма в системе нравственных ценностей мусульманской философии, выполнить его сравнение с другими общечеловеческими нравственными и этическими ценностями. В работе также использованы гипотетико-дедуктивный метод для идеализации, теоретического обобщения и систематизации взглядов мусульманских мыслителей по проблеме гуманизма. Для правильного истолкования классических текстов и священных книг, касающихся проблеме гуманизма, использован герменевтический, а для выявления значения гуманизма в системе социокультурных ценностей – аксиологический метод анализа темы.

Источники исследования. Основными источниками данного исследования являются фундаментальные труды мусульманских философов, посвященных проблематики гуманизма, как часть их нравственной философии. Среди них выделяются этические произведения, в которых проблема гуманизма занимает важное место. К ним относятся: «Китāб ат-танбии ‘ала сабил ас-са‘āда» («Указание пути к счастью») и «Китāб тахсил ас-са‘āда» («О достижении счастья») Абу Наср ал-Фараби, «Рисāла фи-л-ахлāk» («Трактат об этике») Ибн Сины, «Тахзиб ал-ахлāk ва тат-хир ал-а‘рāk» («Воспитание нрава и очищение корней») Ибн Якуб Мискавейха, «Ахлаки Насири» («Насирова этика») Насир ад-дина ат-Туси, «Ахлаки Джалали» («Джалалова этика») Джалал ад-Дина Давани и др. Не исключен из состава источниковой базы Коран и другие

священные тексты, на базе которых формируется концепция гуманизма мусульманских мыслителей. В сравнительном измерении используются труды европейских гуманистов эпохи Ренессанса, как Л.Валла, Дж.П. делла Мирандолы, Д.Манетти, а также этических взглядов И.Канта, Ф.Ницше и др.

Научная новизна исследования заключена, прежде всего, в том, что за исключением незначительного количества исследований западных ученых, пока нет специальных научных работ, посвященных проблеме гуманизма во взглядах мусульманских мыслителей. Кроме того, она заключается в следующем:

- в комплексном анализе и реконструкции проблемы гуманизма как нравственная ценность в мусульманской философии;
- в изучении гуманизма посредством герменевтического подхода и в фокусе его антропоцентрического дискурса;
- в определении места и значения гуманизма в философских культурах Ислама и Запада с выявлением востребованности этого идеала в современной общечеловеческой культуре;
- в выявлении основных этико-концептуальных характеристик данной концепции и определении ее значения в системе нравственных идеалов;
- в обосновании человеколюбия и человечности как добродетели, имеющие божественно-кораническое происхождение и значение социального идеала в мусульманской философии.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В процессе арабских завоеваний и противостояний им разных народов, особенно иранцев, арабы вынуждены были скорректировать и определить характер своих отношений в соответствии не только со своими, но и мировоззрением и убеждениями покоренных народов. В ходе их экспансии состоялись диалоги завоевателей с культурами этих народов. В истории Ислама важно и то, что культура эллинизма распространилась и на Персию, и

исламская культура получила решающую стимуляцию от этой культуре именно в Иране. Там и происходила исламизация эллинистического наследия. В стимуляции и адаптации гуманизма в мусульманской культуре огромную роль сыграли также ирано-мусульманские, христианские и иудейские ученые, писатели, переводчики и др.

2. Гуманизм в мусульманской философии имеет как мифологические, так религиозные и философские корни. В мифологии древних доисламских времен рассматривается вопрос о происхождении человека и его выделение из числа живых существ, о двойственном - земном и божественном начале человека. В Коране как идейный исток этики гуманизма, гуманизм представляется посредством понятий *хубб* (любовь), которое в художественной литературе синонимично с *ишк*, связывающееся с божественной любовью. Посредством этой любви рассматривается возвышение человека и его сущностное бытие до Бога и он совершенный человек, ибо несовершенное не может быть «обожествлено». Человек уподобляется Богу, что, несомненно, является признаком гуманизма, но он в своих действиях не является свободным и выполняет воли Бога. Вопрос о свободе воли человека стал одним из ключевых вопросов в диспутах для философского осмысления гуманизма в рациональных школах мусульманской философии, что было причиной отхода от теоцентризма к антропоцентризму.

3. В мусульманской философии термин «гуманизм» имеет два значения: первое, когда он был заимствован из европейских источников и переведен на фарси, фактически трансформировался с его исходными смыслами, как благотворительность или альтруизм. Но он недостаточно полно отражал смысл данного понятия на таджикско-персидском языке и поэтому, считалось, что, во-первых, эти переводы являются несовершенными, а во-вторых, само слово «гуманизм» был заменен другими арабскими или персидскими словами,

которые придали ему свои оттенки значения. Чтобы понять истинный смысл этого слова, его нужно было изучать с корнями через наследие представителей итальянского гуманизма в эпоху Возрождения. Был популяризирован герменевтический подход к изучению священных текстов, философских и литературных произведений. В качестве идентичного термина использовалось, прежде всего, такое более общесмысловое с «гуманизмом» понятие как *инсāнийя* («человечность», «быть хорошим, настоящим человеком») и «*āдамийя*» («человеколюбие» или «человечность»). Семантические особенности гуманизма выделяются в «*адаб*», который был основан для изучения литературы и лингвистических наук *адибами* («литераторы»), обладавшими широкими гуманитарными знаниями. «Адаб» охватывает и философско-религиозные идеи гуманизма.

4. Онтологическая и гносеологическая ориентация в учениях мусульманских мыслителей построена таким образом, что человека как высшее существо по сравнению с другими живыми организмами, следует оценить более достойно. В му‘тазиллизме этот тезис проводится через теорию о свободе человеческой воли, в мистике суфизма посредством концепций «*камāl*» («совершенство»), «*джамāl*» («красота») и «*шик*» («любовь»), а в исмаилизме – через концепции тождества макромира и микромира. Гуманизм в них заключается в том, что человек превращается в идеал и в предмете веры: идеал абстрактного истока человека или его бого-космоподобия, отчего зависит нравственность и практическая реализация этого замысла. Этот гуманистический подход был заложен в онтологической формуле бытия-становления, а в познавательном контексте, осмысление человеколюбия совершается через разум, благодаря которому человек постигает пользы высшей цели, содержащейся в его сущности. Разум это воплощение

божественного света или энергии, позволяющий раскрыть ценности души, с которой связывается вопрос о совершенствовании человека.

5. Социальные утопико-идеальные представления в мусульманской философии находят свои корни в идее о противостоянии между добром и злом. В этих противостояниях человек человеку придется выбрать свой путь жизни в пользу добра и освободиться от злых деяний ради достижения счастья в этом и ином мирах. Переплетение нравственных и социальных потребностей в этой философии приводит к формулировке концепции «идеального города». Эта идея особенно достаточно широко развернута в трудах мусульманских мыслителей. В их учениях обоснование единства человеческого бытия утверждается как важная методологическая и мировоззренческая предпосылка исследования общественных процессов, где человек включаясь в совокупную деятельность, реализует свое бытие посредством взаимодействия с другими людьми в обществе. Идеальное взаимоотношение между людьми в этом городе возможно на основе четко продуманной политикой правителя и установление справедливых критерий взаимоотношения и законов города, в рамках которых они будут регулированы. В основе этой идеальной политики как искусство управления людьми лежит благоразумие, направленное на какую-ту цель, успех, выгоду, а в моральном отношении – справедливость и счастье.

6. Воплощение нравственного идеала в мусульманской философии демонстрируется с анализом вопроса о справедливости *'адл*, которая идентична аристотелевскому принципу «золотая середина между крайностями». Справедливость имеет два аспекта - божественный и человеческий. Первый акт божественной справедливости заключается в том, что Бог создал человека как достойное существо, по своему образу и подобию. Именно в Творце, и заложена принципиальная основа гуманизма в мусульманской философии. Этот акт затем переносится на самого человека, на его действия и поступки. Сопоставляя

метафизическую привязанность человека к Богу с идеей поиска свободы в его социальной жизни, определяется неудовлетворенность человека своим наличным бытием, что служит стимулятором свободы человека с пониманием нарушения равновесия между ним и Богом. Многие мусульманские мыслители истоки любых действий человека, в том числе добра и зла, видели в воле человека. Это значит, что совершить добро или зло зависит от воли человека, от его намерения действовать ради достижения своей цели, которая, как известно, является счастьем человека. Счастье в этом плане имеет двойкий смысл: тот, кто совершает зло, но достигает цель, чувствует себя счастливым. Таково и положение того, кто совершает доброе дело. Счастье абсолютный конец и конечная цель человека и она представляется как переходный процесс самореализации в экзистенциальном совершенстве до такого уровня, который не нуждается в каком-либо дополнения для своей consistency. Оно по всем параметрам связано с удовольствием и наслаждением.

Личный вклад диссертанта определяется следующими характеристиками:

- выявлением основных социокультурных и идейных предпосылок развития взглядов мусульманских мыслителей о гуманизме;
- определением места гуманизма в системе философско-нравственной философии мусульманских мыслителей;
- введением на основании трудов мусульманских мыслителей классификации этических терминов, определяющих сущность гуманизма в мусульманской философии;
- сравнительным анализом общности и различия в интерпретации гуманизма мусульманскими мыслителями и философов-гуманистов эпохи Возрождения.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы. Теоретическая значимость работы заключается в новой

постановке вопроса о гуманизме в мусульманской философии и характерных для него проблемах духовно-нравственного совершенствования человека. Результаты исследования могут способствовать правильному пониманию и объективной оценке проблемы гуманизма учениях мусульманских мыслителей. Они могут быть использованы для лекций и практических занятий по истории философии, этике, религиоведению, культурологии и социальной философии.

Апробация результатов работы. Основные результаты исследования изложены в 4 статьях, которые все опубликованы в изданиях, включенных в перечень ведущих рецензируемых научных журналов ВАК РФ. Они также были апробированы в докладах автора на ежегодных научно-практических конференциях, проходивших в ТГПУ им.С.Айни в 2014 и 2015 гг.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседаниях кафедры философии ТГПУ им. С.Айни (протокол № от 2016 г.) и отдела истории философии Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан (протокол № от 2016 г.).

Структура исследования. Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, включающих шести параграфов, заключения и список использованной литературы.

ГЛАВА 1. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ГУМАНИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

§1. Исторические и социокультурные основания гуманизма в мусульманской философии

С самого начала своей долгой и сложной истории Ислам столкнулся с различными религиозными общинами, как в области, в которой он возник, так и на огромных территориях, которые были впоследствии завоеваны мусульманскими воинами в ходе их феноменального расширения. К IX веку новая религия со своими законами и традициями арабов постепенно стала пронизываться в культуру и социальной среде иранских народов.

Наиболее отличительной особенностью встреч завоевателей Ислама с местными правителями было то, что они при этом сталкивались с другими верованиями, приверженцами которых была локальная правящая власть, и превращая их в своих вассалов, они чувствовали по отношению к остальными свою позицию безошибочного превосходства. Тем не менее, в процессе дальнейших завоеваний и противостояний других народов, особенно иранцев, мусульмане вынуждены были скорректировать и определить характер своих отношений с другими народами в соответствии не только со своим, но и мировоззрением и убеждениями других народов. Так, Ислам сформулировал особое отношение к каждой общине, которая оставалась в пределах его владений в соответствии с историческими обстоятельствами, в которых имело место столкновение различных культур, и в определенной степени под влиянием соответствующей немусульманской религиозной традиции. Эти отношения были тесно связаны с вопросом о религиозной терпимости или нетерпимости и межконфессиональных отношений между мусульманами и

другими народами. А.В. Сагадеев по этому поводу отмечает, что «превращение халифата в центр взаимовлияния и смешения различных этносов способствовало становлению еще одной черты гуманизма – универсализма, представления о единстве человеческого рода. В реальной жизни формированию этого представления способствовало то, что земли, обжитые мусульманами, простирались от Среднего Поволжья на севере до Мадагаскара на юге и от Атлантического побережья Африки на западе до Тихоокеанского побережья Азии на востоке».¹

К X-XI вв. в этих местах, несмотря на усилие арабов удержать социальное спокойствие, расширяется масштаб политической нестабильности, но, тем не менее, именно этот период рассматриваются наиболее важным в развитии исламской культуры. В течение этих двух веков в философии, теологии и мистицизме были разработаны их наиболее важные доктрины. Этот период известен такими именами, как Абу Наср Абу Наср ал-Фараби, Абу Дауд ал-Азди ас-Сиджистани, Ибн Адл, Абу Хайян ал-Тавхиди, Абу Али ибн Сина в философской дисциплине, и Абúл-Хáсан ал-Аш‘ари, Абу Бакр ал-Бакилани, Ал-Хатиб ал-Багдади, Абд ал-Джаббар ибн Ахмад аль-Асадабади в богословских исследованиях; мистика была хорошо разработана в трудах Абúль-Кáсим ал-Джунайда, Мансур ал-Халладжа, Абу Язида ал-Бистами, ал-Хариса ал-Мухасиб, Абд ал-Карим ал-Кушайри и Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Большинство важных греческих, индийских и персидских работ уже были переведены на арабский язык до начала X в., что уже в предыдущем веке обеспечивало возможность создания величественных трудов таких ученых, как Абу Юсуф Якуб ибн Исхá ал-Кинди, Ибрахим ал-Наззам, Абу ал-Хузайл ал-Аллаф, Сахл ат-Тустари и др.

¹ Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли // Историческая психология и социология истории. № 1, 2009. - С. 184.

В X-XI вв. прослеживается концентрация новых интеллектуалов и большой скачок культурного развития, которое в большей степени происходило из-за определенных политических и социальных событий времени.

События в данной исторической эпохе складывались с упадком халифата Аббасидов в конце IX в. Это случилось тогда, когда халиф ал-Му‘тасим (ум. 833 г.), брат халифа ал-Ма‘муна ум. 813 г.) и сын ал-Харуна ар-Рашида (ум. 809 г. н.э.), окружил себя огромным количеством турецких телохранителей, которые первоначально были приведены в армии для того, чтобы обеспечить равновесие с большим количеством персидских солдат из Хорасана. Растущая власть этих телохранителей, количество которых составило около 4000 человек, вызвало опасения в Багдаде. Это вынудило ал-Му‘тасима почувствовать необходимость и покинуть город. В новом месте он построил красивый город Самарра и сделал его резиденцией своего правительства. И ал-Му‘тасим, и его сын ал-Мутавакил (ум. 861) правили хилафат с этого города. Однако, после смерти ал-Мутавакиля мощь турецких офицеров увеличилась настолько, что халифы фактически потеряли свою власть. Авторитет лидеров армии, однако, по-прежнему продолжал расти и полномочия халифа постепенно сократился, пока он не контролировал, главным образом, только религиозные дела в рамках его роли как имам в государстве.¹ В связи с этим в 930 г. в государстве была основана новая должность – амир ал-умара («эмир эмиров», т.е. главный эмир), которым впервые стал Му’нис ал-Музаффар. Эта позиция перенесла к себе мощность власти халифа и была заметным признаком возобновления княжеской власти, которая от центрального аппарата разделялась по различным провинциям.²

На западе империи, первая провинция, которая отделилась от халифата, был Египет при правлении ибн Тулуна в 868 г., но разделение действительно

¹ Hitti P. The History of the Arabs, London: Macmillan Press, 1970, p. 467.

² Там же. – С. 469.

имело более серьезный характер, когда Фатимиды в 909 г. утверждали свой новый халифат в Северной Африке. За это объявление последовало Декларация о третьем халифате омейядским правителем Абд аль-Рахманом III в 929 г. н.э. в Испании. Кроме того, в 820 г. в восточной Персии Тахириды и Саффарида создали свои государства, независимые от центрального государственного управления, и, наконец, в 945-1055 гг. Буиды стали править западными персидскими провинциями.

Таким образом, наиболее важной политической особенностью в X-XI вв. является рост независимых царств, которые, как мы уже знаем, начались в западных районах и побудили аналогичные события на востоке исламской империи. Хотя это развитие положило конец династии Аббасидов, оно знаменует также начало мощной Исламской культуры, которая процветала под покровительством разных разделенных династий: в Испании Кордова стала одним из важнейших культурных центров под правлением омейядских халифов, в то время как Каир стал также известным центром науки и знания под Фатимидским управлением; на востоке, Хорасан, Рей и Шираз были известны своими превосходными библиотеками и медицинскими центрами при правлении Саманидов и Буидов; Нишапур также стал центром суннитов под сельджукскими султанами.

Именно в этом раннем периоде развития политических событий в Персии, т.е. эпохи саманидов, буидов и сельджукских султанов, в разных ее городах проходила жизнедеятельность трех известных ученых Абд ал-Джаббар ибн Ахмад аль-Асадабади, Абу Али ибн Сины и в более позднем периоде – Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Этот регион империи Аббасидов был передан Тахиру ибн ал-Хусейну халифом ал-Ма'муном, великим халифом Аббасидов и сыном Харун ал-Рашидом в качестве награды за его победы над армией ал-Амино, бывшего халифа и брата ал-Ма'муна (правивший с 809 до 813 гг.).

Тахир установил центр своей власти в Хорасане. Он утвердил границы своей независимой провинции, которая простиралась до границ Индии. В 892 г. саманидский правитель Исмаил ибн Ахмад положил начало новой династии в Хорасане. Исмаил был внуком Самана, зороастрийской знати из Балха. Эта династия саманидов сохранила свою власть на востоке Персии до 999 г.

В Багдаде, как уже упоминалось выше, центральное правительство фактически отказалось от халифатского правления и поэтому халифы потеряли свой авторитет, как политических лидеров и были признаны только в качестве главы уммы, т.е. религиозных общественных лидеров. И хотя Аббасидские халифы в начале их эпохи не практиковалось использование положения визиря, халифами второго поколения была установлена новая должность *амир ал-умара'* (главный эмир) для того, чтобы ослабить центральное правительство и одновременно избежать административного бремени, а в случае халифа ал-Рази (род. 934-40), вырваться из экономического кризиса.¹ Замены многих халифов со стороны главного эмира ускорили упадок халифата Аббасидов и представили возможности для Буидов закрепиться в Кирмане, а потом и в Багдаде. Буиды ратифицировали должность *амир ал-умара'* и фактически были признаны правителями Багдада. Династия Буидов оставалась в Багдаде около 110 лет.²

Буидские правители не проявили способность в управлении такого обширного региона с различными его областями и, следовательно, нуждались в консультации хороших и опытных визирей. Именно такие везиры рекомендовали им сохранить администрацию Аббасидского халифа, потому что, с одной стороны, это было большое религиозное значение для сохранения общественной стабильности и, с другой - как приверженцы шиитского толка, Буиды не могли править суннитов, которые составляли большинство населения

¹ Kraemer J.L. Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden: Brill, 1986, p. 34.

² Hitti P. The History of the Arabs, p. 471.

Багдада. Тем не менее, они ограничили полномочия халифа суннитов на уровне религиозных дел.¹

Дж. Л. Кремер делит историю правления Буидов на три части- раннего периода (945-77 н.э.); период империи (977-1012 н.э.); и период упадка (1012-55 н.э.). Империя была создана при господстве 'Адуда ал-Даула и его трех сыновей - Самсам ал-Даула (ум. 998), Шараф ал-Даула (ум. 990) и Баха ал-Даула (ум. 1012), но это долго не продолжалось. После относительно длительного господства Баха ал-Даула, буидские правители стали менее компетентными и постепенно потеряли свой авторитет. После этого периода Буиды на 110 лет потеряли свою власть сначала в персидских провинциях и, наконец, в Багдаде, откуда они были изгнаны сельджукским султаном Туграль-беком (ум. 1063). Тем временем, Буиды также потеряли большинство своих провинций в Турции под давлением газневидским султаном суннитом Султан Махмудом (970-1030), который постепенно двигаясь на Восток, завоевал большую часть территории Буидов.²

Газневиды были турецкими рабами в армии Саманидов; среди них был Алптегин, который впоследствии был произведен в должности старшего гвардии, а вскоре стал и губернатором Хорасана. После потери благосклонности со стороны Саманидов, он занимал Газну и вместе со своим зятем Сабуктегином заложили основу господства Газневидов в 962 г., которое просуществовало до 1186 г. Шестнадцать газневидских правителей были во главе власти, величайший из которых был Султан Махмуд. Газневеды были суннитами из чила тюркского народа, которые были готовы избавиться от шиитов-буидов. Султан Махмуд руководил многими кампаниями против

¹ Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden: Brill, 1986, pp. 38-39.

² Hitti P. The History of the Arabs, p. 464.

правителей Рея и Исфохана, за что был вознагражден Аббасидским халифом титулом Йамин ал-Даула («правая рука государства»).

Тем не менее, это были суннитско-сельджукские султаны, которые в конце концов привели к распаду династии Буидов; они боролись против Буидов и вошли в Багдад в 1055 г. Как было указано, сельджуки были выходцами из племен туркменских кочевников, которым было разрешено поселиться в Бухаре с их главным лидером Сельджуком (род. 956), где они также приняли суннитский толк Ислама. Внук Сельджука Тогруль, вместе со своим братом, смогли достичь, Хорасан в 1037 г. и занимать Мерв и Нишапур, откуда они вскоре перебрались в Рей и Исфхан. Аббасидские халифы приветствовали эти сельджукские кампании как способ избавления от шиитов-буидов и подготовили путь для них, чтобы войти в Багдад. Так, Тогруль стал править в Багдаде (1055-63 г. н.э.), чему следовал его племянник Альп Арслан (годы правления 1063-72 г.). Альп Арслан с его известным визирем Низам ал-Мульком, установил мир не только среди различных провинций, но и руководил военный поход против византийцев, которые также в свое время внесли свою лепту в разгроме Буидских правил управления государством. В 1071 г. он выиграл битву возле Манзикарта в Армении и взял в плен императора Романа Диогена, но освободил его после подписания мирного договора в пользу сельджуков.

Альп Арслан и его сын Маликшах (годы правления 1072-92 г.) не использовали Багдад в качестве резиденция правительства, а под руководством визира Низам ал-Мулька правили государством с Рея и Исфохана, а также из Нишапура в Хорасане. Другой сын Альп Арслана, Тутуш стал губернатором Сирии (в 1094-1117 гг.); он остановил продвижение крестоносцев в Алеппо, а

также стоял против Фатимидской власти в Сирии. Позднее сельджуки перевели свой административный центр в Багдад и оставались у власти до 1194 г.¹

Как стало известно, к X-XI вв. суннизм и шиизм приобрели свои четкие черты и в равной степени были важными в империи Аббасидов. Шиизм процветал наиболее успешно: в начале X в. в Северной Африке была создана империя исмаилитов-Фатимидов, которое имел сильных сторонников в большинстве провинций западной Персии и Бахрейне. Большинство мусульман в Багдаде были суннитами, а кроме того, в девятом веке проявляется му'тазилитизм. Более того, му'тазилитская теология, которая благосклонно отнеслась к шиизму, больше не была так популярна, как это было во времена ал-Ма'муна. Более поздние халифы, особенно ал-Мутавакил благоприятствовали ханбалитскому и ашаритскому богословию.² В то же время, в Хамадане, Рее и Исфахане благосклонно отнеслись к мутазилитским кругам во времена Буидов. Кроме того, последователи Абу Хашима ал-Джуба'и, который переехал из Басры в Багдад, послали ученого Абд ал-Джаббара ибн Ахмеда в Рей с целью установления филиала Му'тазилитизма. Верный ученик Абд ал-Джаббара, ал-Манкадим был зейдитом-шиитом, который составил свои лекции в виде книги, известной как «Шарх ал-усул ал-хамса», но против пожелания своего мастера написал учение об имамаате зейдитов в конце этой книги.

Му'тазилитизм как рациональное движение в Исламе, в своем учение достиг радикального вывода, составленного по отношению к вопросу о сотворенности или несотворенности Корана. Впервые они утверждали о сотворенности Корана во времени, и были сосредоточены больше и больше на аллегорическое толкование антропоморфных описаний Бога в нем и, таким образом, стремились к тому, чтобы избежать присвоения человеческих характеристик Богу. Тем

¹ Омар Ф. Ал-Хилафа фи 'Усуриха ал-мута'ахира. – С. 79-84.

² Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam, p. 65.

самым, они разработали герменевтику этой священной книги, которая сразу уже сталкивалась с проблемой - как толковать Коран, буквально или аллегорически? Это привело к осознанию возможного несоответствия между символами и языковых выражений, с одной стороны, и означаемого и смыслового - на другой. В религиозном контексте концепция трансцендентного Бога, языковое выражение темы стало проблемой и предметом постоянных рефлексий ученых с разных «гуманистических» положений¹. Ограничение старого арабского фатализма и коранического божественного предопределения положило основу для создания теории о свободной воли человека в мутазилизме, человек имеет свободную волю, хотя бы в том, чтобы руководствоваться добром или злом. Однако, его решения, хотя и основаны на его собственных решениях, следуют по законам природы, которые он не может избежать. Это исходило от переоценки человеческой воли, является продуктом осмысления полярности между божественной имманентности и определения трансцендентности бесконечного Бога.

В шиизме же кроме шиитов-двунадесятников и зейдитов, более популярная группа были исмаилитские шииты с разными уровнями умеренности. Однако, все они следуют двум формам восприятия учения Ислама – экзотерическая (ал-захир) и эзотерическая (ал-батин). Ал-захир является внешним толкованием послания Ислама, направленным к массам, чтобы общаться им по прямым простым и доступным убеждениям, в то время как ал-батин считается эзотерическим, внутренним толкованием священного текста, которое ведет к пониманию истины, но оно доступно только отдельным имамам.

¹ Carter, M. G. „Humanism and the Language Sciences in Medieval Islam“, in: Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff, ed. by Asma Afsaruddin and A.H. Mathias Zahniser, Indiana: University Press, 1997, pp. 27-38.

Исмаилизм был распространен в Куфе при правлении Хамдана Кармата в 877 г., но исмаилитское карматское государство была образована в Бахрейне. Самая большая группа исмаилитов, однако, была фатимидской, которая распространялась по Северу Африки и установила свой халифат в Каире в 920 г., а потом в Дайламе упрочилась исмаилитская группа Хасана ибн Саббаха. Хасан организовал тайные группы, которые прятались в отдаленных замках, откуда совершили нападения на своих противников и таких захватчиков, как монголы и сельджуки.

В своем же философском учении, исмаилиты в целом опирались на возвышение человека и на рациональный подход к изучению вопросов, связанных с ним. По этому поводу Х. Додихудоев, утверждая, что один из двух источников морали является разум, «господствующий над всем поведением и чувствами человека и которому должны быть подчинены все действия и поступки»¹. Поэтому подобно мутазилитам, их учение воплощало в себе дух универсальности, которая представляла идею о единстве человечности и рода человека, утверждение свободы человеческой воли, мысль о том, что наука и знания общи для всех народов.² Человеческая свобода же проявляется в стремлении человека к свободе от воли Бога, несмотря на то, что исмаилиты признают первичное божественное предназначение, но в своем желании человек свободен и он разрешает свои житейские дела, неся за его результат ответственность; база человеческой свободы является человеческая мудрость и талант от его природы и поэтому человек свободен, потому что он имеет мудрость и волю в отличие от животных, которые не имеют этого. Таким образом, он получает духовное измерение, с одной стороны, и социальное

¹ Додихудоев Х. Филоофский крестьянского бунта (О роле средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке). Душанбе, 1987. - С. 371.

² Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины. Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. - М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2004. – С. 101.

измерение, с другой, что в итоге рассматривается как возвышение статуса человека среди других сущих и отсюда, построение гуманистических идей в исмаилитской философии.¹

Тем не менее, крупным течением Ислама является суннизм, четыре течения которого известны под общим названием *ахл ал-джама'а ва-л-сунна*. Эта группа делает большой упор на важность Корана и хадисы как исключительные источники вероучения Ислама. Они отвергли, любые толкования священного текста и осудил концепцию временной сущности или природы Корана, которую в то время проповедовал халиф ал-Ма'мун. Аб'ул-Хасан ал-Аш'ари (ум. 950 г.) распространял свои основные теории, но с большими изменениями и введением более интеллектуальной, рациональной системы, которая позже стала известна как аш'аризм. Пожалуй, главной особенностью суннизма в Багдаде в X в. стало увеличение количества сторонников ханбализма в частности за счет ученых и студентов, которые в состоянии были преобразовать большое количество необразованных граждан Багдада. К тому времени, с вторжением Буидов, ханбалиты составляли большинство группы и угрозу, как шиитам Багдада, так и другим группам, как суннитским аш'аритам.² Буиды в некоторой степени были обязаны проявлять терпимость, чтобы обеспечить мир в Багдаде. Для этого, они по рекомендации своих визирей, провели политику обеспечения свободы действия религиозным организациям для формирования и исповедования своей религии. Тем не менее, при правлении Баха ал-Даула сына 'Адуд ал-Даула, халиф аль-Кадир (991-1031) встал на поддержку ханбализма и принял серьезные меры против имамитского шиизма в Багдаде.³ На востоке, в отличие от Багдада, суннизм под властью

¹ Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Душанбе, 2011. – С. 96.

² Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam, p. 60-63.

³ Там же. – С. 62.

Саманидов был более умеренным и относительно терпимым к шиитским меньшинствам. Это может быть видно на примере назначения отца Абу Али ибн Сины, как исмаилита, на должность правителя Афшаны, недалеко деревни от Бухары и разрешения полученным философом посетить королевскую библиотеку и стать врачом принца Нуха ибн Мансура ал-Самани в 997 г.¹ Однако, ситуация радикально изменилась, когда к власти пришли газневиды и сельджуки в начале XI в. Они систематически атаковали все государства, где проживали шииты и создавали школы для противодействия шиитским учениям на всех уровнях. Сельджуки в основном были шафеитами и поэтому строили свои школы ан-Низамийа в Нишапуре и в Багдаде для того, чтобы подавить фанатизм ханбалитов и шиитов.²

В X-XI вв. Аббасидский халифат и его политическая система были популярны за проявление усилия по поддержке развития всех видов таких научных дисциплин, как астрономия, естественные науки, философия и теология калама, поэзия и лингвистических наук. Халифы и их визиры поддерживали многих известных мыслителей и были главными покровителями всех культурных мероприятий, проводившихся в пределах империи. Багдад как столица халифа, превращался в главный культурный центр, где проходило большинство интеллектуальная деятельность. Халифы сами были культурные люди, которые славились освоением таких литературных дисциплин, как поэзия. Визеры всегда играли важную роль в культурной жизни: Йахья Бармакид или визиры Харуна ар-Рашида, из семейство бармакидов например, были известны проведением особых интеллектуальных мероприятий - *маджлис*. Одним из важных заседаний этого маджлиса считался знаменитый диспут на теме «любовь», при которой часто обращались к пролемическим

¹ Nasr S. H., An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Great Britain: Thames and Hudson, 1978, p. 178.

² Hitti P. The History of the Arabs, p. 477-78.

произведениям известных представителей му‘тазилитизма ал-Хузайл ал-Аллафа (ум. 880 г.)¹ и шиита-имамита Хишама ибн ал-Хакама (ум. 814 г.)². Дискуссия на эту тему во многом был связан с образованием группы литераторов-«адибов», которые наравне с философами распространяли идеалы гуманизма: «О характере же ценностных ориентаций средневекового мусульманского бюргерства можно судить по той референтной группе, на которую оно равнялось как на воплощение черт, обязательных для просвещенной и воспитанной личности. Такую референтную группу образовывали адибы — люди широких гуманитарных интересов, знаний и высокой нравственности. Адаб (совокупность качеств, свойственных адибу), подразумевавший идеалы городского, утонченного, куртуазного поведения, изысканность и остроумие, по своему социальному, интеллектуальному и нравственному призванию был синонимом греческого *paideia* и латинского *humanitas*».³

В период Буидов, как было отмечено, роль визирей в культурной жизни общества стала очень важной, а первые Буидские правители - три брата сами были склонны к развитию культуры и поэтому полностью зависели от их визирей. Сам Му‘изз ал-Даула был неискушенным в этом деле и знал немного по-арабски, однако его сыновья были активными в проведении культурной деятельности и были квалифицированы в знании арабского языка и поэзии. Бахтийяр же был знаменитым поэтом и меценатом арабской литературы, а его брат ал-Хабаша, мэр Басры, был человеком высокой культуры, который собрал библиотеку с 50000 книг и интересовался му‘тазилитской теологией.⁴ Кроме того, два принца - Шамс ал-Даула, сын Фахра ал-Даула, который правил в Хамадане, а также принц ‘Ала ал-Даула – правитель Исфохана были из числа

¹ Kraemer J. L. *Humanism in the Renaissance of Islam*, p. 53.

² Прозоров С.М. Абу-ль-Хузайл аль-Аллаф // *Ислам: энциклопедический словарь / ответственный редактор С.М. Прозоров*. - М. : Наука, 1991. - С. 12

³ Сагадеев А.В. *Гуманизм в классической мусульманской мысли*. - С. 171.

⁴ Kraemer J. L. *Humanism in the Renaissance of Islam*, p. 54.

ученых людей и сторонников образования и философии. Двое из них были покровителями Ибн Сины. А.В. Сагадеев в связи с этим отмечает, что «сосредоточение в городах громадных поступлений от торговли и налогового обложения обуславливало возникновение многочисленной прослойки средневековой интеллигенции, активизацию духовной жизни, расцвет науки, литературы и искусства, в центре внимания которых был Человек — и как родовое существо, и как уникальная личность».¹

Визирь Буидов были не только активными покровителями многих мыслителей того времени, но и сами являлись важными учеными. Абу Мухаммад ал-Мухаллаби - визирь Му'изза ал-Даула известен как активным деятелем в развитие культуры, который управлял важную группу интеллигентов, в которой входили многие известные богословы, грамматик, поэты, судьи и другие, на примере популярного поэта Ибн ал-Хаджаджа или Абу ал-Фараджа ал-Исфахани, автора весьма популярной книги «Китаб ал-агани», содержащей данные об арабских поэтов и их произведений, а более важно – идеи человеколюбия и восхваления человека как «любимое создание Бога». Другой Буидский визирь в Персии был Абу ал-Фадл ал-'Амид, который также известен как покровитель многих членов дискуссионных школ или круг, как важный философ и покровитель многих философов в Рее и Хорасане.

Покровительство схоластическому обучению со стороны визирей остался значимой особенностью конца эпохи Аббасидов, что также было принято султанами сельджуков от Буидов. Несмотря на то, что сельджукские визирь и король продолжали быть покровителями наук, такие визирь как Низам ал-Мулк и подобные ему в сельджукской империи были ревностными сторонниками в распространении суннизма и отмены шиитских институтов. Известный Дар ал-'илм – шиитская академия со ста тысячь рукописями, был разрушен

¹ Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли. - С. 170.

Тогрульбеком, когда он вошел в Багдад. Напротив, к примеру, Низам ал-Мулк покровительствовал таким суннитским ученым, как Абу Хамид Мухаммад ал-Газали.¹ Таким образом, культурная деятельность султанов и их визирей в X-XI вв. была решающим фактором в развитии арабской и мусульманской цивилизация этого периода.

Несмотря на суннитско-шиитский конфликт этого периода, отдельные группы и интеллектуальные круги проявили активность и продуктивность в развитии науки и культуры в целом. Академические и интеллектуальные круги, как правило, связывались с определенными учеными, которые создали свою собственную свиту для регулярных встреч.

Молодые ищущие знания этого времени путешествовали, чтобы присоединиться к кругам этих знаменитых ученых, которые также блуждали от одного королевского дворца к другому в поиске покровительствующих султанов и визиров. Так как в эпохе Буидов не существовали такие школы в местах, где бы была система обучения и различные преподаватели, у которых бы они обучались по определенному учебному плану. С другой стороны, обучение было ограничено в пределах определенного круга, который бы мог славиться только одним или более известным мастером. Такие круги полностью были зависимы от финансовой поддержки важных и богатых должностных лиц. Это означало, что большинство ученых вынуждены были принимать некоторые политические позиции своих патронажей и пойти на компромисс с ними в ущерб своим убеждениям. Поэтому, посвящение научных работ султанам и визирям было распространенной формой публикации; иногда ограниченные их количества были выполнены для остальных.² Существовало много места для обучения: религиозные науки, как правило, преподавались в мечетях, другие дисциплины - естествознание, философия и

¹ Bowen H, "Nizam al-Mulk," Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden: Brill, 1995, Vol. 8, pp. 69-72.

² Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam, p. 69-72.

теология - в домах учителей, либо на базаре или в общественных парках отдыха.¹ Первые организованные школы, *мадраса*, скорее всего, датируются сельджукским периодом под влиянием групп медресе «ан-Низамийа» в Багдаде.² Важной чертой этих школ заключалась в том, что эти школы как сам халифат превращались в места обмена и взаимовлияния культурными ценностями различных этносов, религиозных, философских, литературных и других интеллектуальных групп: «Дух универсализма, в частности, царил в ученых кружках или на собраниях (*маджалис*), которые сводили вместе разделявших общие интеллектуальные интересы мусульман, христиан, иудеев и атеистов со всех концов мусульманского мира. Их часто объединяла та «идеология дружбы», которая скрепила философские школы античности (стоиков, эпикурейцев, неоплатоников) и итальянского Возрождения (кружок Марсилио Фичино). В теоретическом плане принципы универсализма вырабатывались уже в русле калама, а затем стали основой мирозерцания, как философов-рационалистов, так и мистиков-суфиев».³

Синкретизм, ставший впоследствии одной из черт мусульманской философии, в том числе учениях о гуманизме, стала приобретать свои особенности. В этой связи Н.С. Кирабаев справедливо отмечает, что в своей истории мусульманская культура «показывала и показывает как свое «западное лицо», поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма, так и «восточное» — когда отходит от сущности этих составляющих. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер мусульманской культуры, связанный с попыткой сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его величия».⁴

¹ Там же. – С. 56.

² Bowen H, "Nizam al-Mulk," Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden: Brill, 1995, Vol. 8, p. 72.

³ Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли. - С. 171.

⁴ Кирабаев Н.С. О философских основаниях мусульманской культуры // Серия «Мыслители» Homo philosophans. Выпуск 12 / Сборник к 60-летию проф. К.А. Сергеева. Санкт-Петербург. Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 319.

Так, ищущие знания со всех концов халифатской империи потягивались в интеллектуальные школы в Багдаде и других ее больших городах. Среди них был и Абу Наср ал-Фараби (870-950 гг.) - философ, ученый-энциклопедист, один из главных представителей восточного аристотелизма, переплетающегося с неоплатонизмом, который родился в Фарабе на Сырдарье. Отправляясь в Багдад, некоторое время остановился там и получил там образование у учителей-сирийцев-христиан, которые являлись хорошими знатоками греческой науки и философии.

В своем учении Абу Наср ал-Фараби, рассматривая вопрос о добре, относит его к объекту действия человеческой воли, его *ирада*. Она основывается на выбор (*ихтияр*) человека. «Воля» и «выбор» являются полномочиями человеческой души и поддерживаются божественным активным интеллектом. Рефлексия, воля и этическое поведение в процессе приближения к Богу появились в качестве инструментов поведения человека в обществе, которые, считает Абу Наср ал-Фараби, - должны быть соединены с атрибутом *инсанийя*, «человечность», проводимой через границы между народами и нациями. «Человечество» или «человечность» становится основой для мирного сосуществования народов и нации.¹ Это звучит как принцип солидарности, который более 400 лет после жизни Абу Наср ал-Фараби стал центральной темой в «Введение» (ал-Мукаддима) Ибн Халдуна, в котором этот принцип солидарности представляется как *'асабийя*, чувство общности, солидарности и пассионарности; это является необходимым условием для общественного союза. Это верно не только для мусульман, но и для всего человечества.

Так, подъем Ислама в основном происходил с его диалогом с культурами различных народов, возникших в ходе его экспансии. З.М. Диноршоева со

¹ Daiber, H. „Al-Fārābī on the Role of Philosophy in Society“, in: Philosophia Islamica. The Journal of the International Society for Islamic Philosophy, 2010, 1/1: 71–77

ссылкой на казахского ученого А.Н. Насынбаева, исследовавшего взгляды Абу Насра аль-Фараби, по этому поводу отмечает, что «конструктивный диалог различных культур приводил к возникновению новых философских систем, плодотворно реализовавших общечеловеческие идеи гуманизма и справедливости».¹

Но нельзя не упоминать тот факт, что Аравийский полуостров до возникновения Ислама был яблоком раздора между Римом и Персией. В этой истории важно то, что с походом Александра Македонского в IV в. до н.э., культура эллинизма распространилась и на Персию, и исламская культура получила решающую стимуляцию от этой культуре именно в Иране, не теряя своей идентичности. Это привело к исламизацию эллинистического наследия. В стимуляции и адаптации гуманизма этой культуры в Исламе, начиная с VIII в. огромную роль сыграли мусульманские ученые, писатели, переводчики и др. Например, писатель иранского происхождения Ибн ал-Мукаффа‘ (его персидское имя – Рузбех Дада) (721-760) перевел греческое издание «Органона» Аристотеля, основанное на пехлевидской версии, а также индийский сборник басен. Он также является автором «Китаб ал-адаб ал-кабир», которая была написана под влиянием аристотелевской «Никомахова этика», где особое внимание уделяет ценности человеческой дружбы и сотрудничества и выдает новую оценку личности на основе анализа соотношения между правителем и его подданными.²

Формирующееся осознание человечества, как нечто, включающее в себя все народы и нации, становится питательной средой, не только для вышеупомянутой концепции Абу Наср ал-Фараби о «человечестве» или «человечности» в качестве основы для мирного сосуществования этих народов и наций, но также создало основу для формирования воззрения последующих мыслителей по проблеме

¹ Диноршоева З.М. Гражданская философия Абу Наср ал-Фараби. Душанбе, 2005. - С. 28.

² Daiber H, „Wissen und Handeln in der philosophischen Ethik des Islam. Griechische Wurzeln und islamische Transformation“, in: FIDEM. Textes et Études du Moyen Âge. Turnhout: Brepols, 2013, pp.35-61.

гуманизма, на примере Яхья ибн ‘Ади - иракского христианина (ум. 363/974 г.). Этот ученик Абу Наср ал-Фараби пытался доказать, что за каждое устное заявление скрывается универсальная истина, поскольку оно основано на логике и разум.¹ Логика и рассуждения подключают человечество и обязывают каждого индивида к совершенству (*камал*), дружбе (*махабба*), привязанности (*таваддуд*), сострадание (*таханнун*), дружелюбие (*ра‘фа*), и милосердие (*рахма*), которые разделяют рациональную душу, и которые поклоняются божественной силе. Такое «человечество» (инсанийа) соединяет все существа в одно и то же племя (кабил), которое принадлежит к той же семье.²

Здесь имеется сходство с воззрением представителя итальянского гуманизма Джованни Пико делла Мирандола, который в 1486, в возрасте 24 лет написал свою «Речь о достоинстве человека», в которой он подчеркивает важность этического и философского мышления как путь к саморазвитию людей и в качестве универсальной связи человечества. Пико делла Мирандола в своем труде многократно обращался для дополнения своих мыслей к греческим, латинским и христианским источникам, также как и к арабским и ивритским текстам. Он начинает свою книгу с цитатой из произведения неизвестного мусульманского ученого Абдаллах³ в соответствии, с которым, ничто не является более достойным восхищению, чем человек.

В космополитическом представлении человека, Яхья ибн ‘Ади, кажется, более подробен, чем пико делла Мирандола. Он предлагает описание и обоснование связи между людьми, которая направлена на уважительное отношение к индивиду и его отношение к другим. Соглашаясь с тем, что общество состоит из «добродетелей» (*фудала*) и «несовершенных» (*нукаса*)

¹ Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam, p. 113-115.

² Там же. – С. 115.

³ Makdisi, G., The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh: University Press, 1990, p.307.

людей, он добавляет значительное изменение на отношения между правителями и подданными, которые должны быть в рамках ранее упомянутых характеристик и которые не должны потерять признак благосостояния (*масалих*) людей. Здесь очевидно чувствуется влияние его учителя Фараби.

Таким образом, в сложнейших исторических и социокультурных ситуациях средневекового мусульманского общества, где наравне с политическими интригами и идеологическими разногласиями различных национальных и религиозных групп, наблюдаются попытки подъема культурных аспектов социальной жизни народов, гуманизм, как в теоретическом плане, так и на практике становится актуальным вопросом. Гуманизм был востребован и агитировался на уровне правителей для создания более приятных условий сосуществования различных слоев общества, народов и наций на территории халифата. Интеллектуалы же под идеей гуманизма создавали новые теоретические базы идеала человека, человеколюбия и его возвышения, которые закреплялись в философско-этических учениях.

§2. Идеино-теоретические и методологические истоки гуманистических воззрений в мусульманской философии

Гуманизм представляется в качестве этической категории, под которой подразумевается «человечность», и в нем выделяется ценность личности, имеющей право определить свою свободу и счастье путем проявления своих жизнеопределяющих способностей. Гуманизм как система убеждений, имеет древнейшие корни, а как философская система она была образована с появлением греческой философии в шестом веке до нашей эры. Основа современного гуманизма была заложена интеллектуалами эпохи Возрождения, которые попытались объяснить все явления и события с точки зрения разума,

логики и научных методов. В принципе же, в основе концепции гуманизма все времена лежал вопрос о том, как люди ведут себя. Оно включает в себя законы, социальное поведение человека, моральные и этические нормы.

Гуманизм в мусульманской философии имеет как мифологические, так религиозные и философские корни. В мифологии древних доисламских времен рассматривается вопрос о происхождении человека и его выделение из числа подобных ему существ, о его двойственной природе рассматривавшейся в земном и божественном начале человека и другие вопросы были трансформированы в кораническом их варианте. При этом, в мифологическо-религиозных представлениях иранских народов, значение корня человека, как и самого мира постепенно от простых природных вещей, возвышается до космического и божественного начала. В этом смысле, Е.М. Мелетинский заключает, что «имеется апокрифическая версия (возникшая, возможно, под индийским влиянием) о творении мира из космического антропоморфного тела. Имеется и манихейский миф о создании неба из шкур, погибших демонов, гор - из их костей, земли - из их мяса. Общим фоном космогонического и «исторического» процессов является борьба Анграманью против Ахурамазды и его созданий. В эту борьбу втянуты и люди. В роли первого человека, или первого слышавшего и внявшего Ахурамазде в «Авесте», выступает Гайа-Мартан. Согласно другим источникам, из семени Ахурамазды выросло дерево, из ветвей которого возникла первая человеческая пара».¹

Возвышение человека происходит в его борьбе против и природных, и с неестественных, небесных сил, в сопротивлении и преодолении страха и боязни перед ними, часто выходящего из этих противостояний победителем. В подобных мифах и их фантастических образах человек постепенно стал

¹ Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. – С. 88.

отождествлять себя в роли главного устроителя телесного мира и его организации, а также исторического мышления. Но до гуманизма в его современном значении, было еще далеко. Дело в том, что гуманизм является прогрессивной философией жизни, который отрицая вмешательства сверхъестественного, указывает на ответственность человека в том, чтобы привести в актуальность свою способность и обеспечить возможность самореализации, которая нацеливается на благо человечества. Жестокость и насилие, с одной стороны, и стремление человека к освобождению от них по пути поиска счастья, с другой, стали отражаться в мифологической идее добра и зла, которая затем трансформировалась в религиозных учениях разных народов мира, в частности в зороастризме. В целом, эту идею таджикский философ М. Хазраткулов разъясняет, что «в зороастризме человек свободен и в своих действиях он самостоятелен. В мире у зорооастризма существует этический порядок, в котором общественные индивиды поступают добровольно».¹

В кораническом тексте также на фоне проблемы добра и зла представляется гуманизм в смысле любви к человеку, к его сущностному происхождению, совершавшегося от Бога. Это в свою очередь, находит свое отражение в этических вопросах о человеколюбии или человечности мусульманских мыслителей. В Коране, как идейный исток этики гуманизма в мусульманской философии, гуманизм представляется посредством понятий *хубб* (любовь), которое в художественной литературе синонимичен с *шик*. Эта любовь связывается с божественной любовью, о котором в Коране имеется довольно много указаний в аятах. Здесь отметим, что в Коране дихотомия любви и ненависти упоминается от имени Бога более шестидесяти раз, а само понятие «любовь» - 76 раз.² В Коране человек описывается как существо,

¹ Хазраткулов М. Ориёхо ва тамадуни ориёи. Душанбе, 2006. С. - 459

² دهخدا، علي اكبر. فرهنگ دهخدا، تهران ۱۳۵۳ ص. ۳۵.

состоящееся из двух основ – духовное и телесное,¹ в последнем из которых не имеет существенного различия с животным. «Божественность» человека заключена в духовном его основе, где лежит и то самое «Я» и с этим человек получает свое превозношение, выше которого стоит сам Бог. Так, истоком высших свойств деятельности человека, в том числе «любовь» является Бог.

Рядом с Кораном Сунны и хадисы (предания о словах и действиях пророка) также относятся к источникам формирования гуманистической идеи в его теологической интерпретации. В них также рассматриваются возвышение человека и его сущностное бытие посредством любви к Богу. Эта - любовь Бога, как, например, в хадисе «Я был скрытым сокровищем, Я был возлюблен и поэтому сотворил сущих, что бы был познан».² В общем, зарождается мистический подход к человеколюбию и человечности, которая в учениях мистиков-суфиев занимает одним из ключевых мест. Между прочим, этот хадис потом становится вдохновляющей идеей таких известных суфиев, как Мухаммад ибн ал-Араби, Джалал ад-Дин Руми, ал-Ансари, Фарид-ад-дин Мухммед ибн Аттар, Имадеддин Насими и др. Например, Мухаммад ибн ал-Араби комментируя значение этого хадиса, утверждает, что «в сунне сообщается то, что подкрепляет данное [утверждение], это Его слова: «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомился с ними, и они узнали Меня». Он (то есть Бог — Ф.Г.) сообщил, что любовь была причиной создания мира. Он привел [тогда] в соответствие божественные имена. Если бы душа не испытывала томления по телу, то она не испытывала бы боли при расставании с ним, несмотря на то, что она является противоположностью ему. А потому Он соединил величины и состояния для бытия отношений и форм. Отношение —

¹ Коран: (15: 28-29).

² مطهري، مرتضی. تعلیم و تربیت در اسلام. تهران ۱۳۶۲ ص. ۲۱۳.

основа (*асл*) в бытии родственных уз».¹ Но в истечении божественного света и духа в теле человека Мухаммад ибн ал-Араби важным считает его «обожествление» через любовь к Истине: «Значит, эта истина, [что струится в каждой воплощенности возможного], предоставляет [возможность] этому сотворенному быть местоявлением Истины-Бога (ал-хакика), а не явным [Бога]. И если кто полюбит человека этой божественной любовью, то ровно в такой степени будет его любовь к нему, а потому не будет он связан ни с воображением, ни с какой-либо красотой, ибо все это есть у него, а любовь не имеет связи с этим».²

Поэтому речь далее пойдет о совершенном человеке, ибо несовершенное существо не может быть «обожествлено» или уподобляться Ему. Этот человек в представлении Мухаммад ибн ал-Араби должен быть наместником Бога, ибо он создан по совершенному образу, а этот образ отображается в «человечности» человека, т.е. в человеколюбии. Он подчеркивает «ввиду того, что совершенный человек создан по совершенному [Божественному] образу, он по праву обладает «представительством» [Аллаха] в этом мире и [Его] «заместительством»³. Здесь мы дадим разъяснение относительно истинной сущности строения этого наместника, его положения и его образа. Под человеком мы отнюдь не подразумеваем человека-животного, мы имеем в виду человека как такового и как [божьего] наместника, ибо лишь благодаря его «человечности» и «наместничеству» он получил совершенный образ»⁴.

¹ Ибн 'Араби. О знании числа [божественных] тайн, что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив Бога. Фрагменты из «Мекканских откровений» (ал-Футухат ал-маккийя). Предисловие, перевод с арабского и комментарии И.Р. Насырова // Ишрак : ежегодник исламской философии. - М. : Восточная литература: 2012. № 3. – С. 92.

² Там же. – С. 96.

³ Ибн ал Араби. «Мекканских откровений» (ал-Футухат ал-маккийя), - Пер. с араб., введ., прим и библиогр. А.Д. Кныша – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995 – с 96

⁴ Там же. – С. 96.

Как видно, в Коране, Суннах и хадисах, несмотря на то, что человек уподобляется Богу, вопрос о свободе воли человека стал одним из ключевых вопросов в диспутах и дискуссиях, которые были развернуты в Исламе. Характерно, что именно на основе этих диспутов возникают новые религиозные, правовые и политические течения, что отразило суть плюрализма в Исламе, и это, как нами было упомянуто в предыдущей части работы, результатом социально-экономическим кризисом и подъема науки в арабском халифате. Так, в Исламе можно выделить три группы этих дискутировавших мыслителей и философов: первая была группа, которая следовала теологическому толкованию возникших вопросов; другая выбрала путь мистицизма; и третья интерпретировала их рациональными и логическими доводами. Последняя сыграла особую роль в гуманизации коранических положений о божественном предопределении и судьбы человека. Но были другие мыслители, которые развивали доктрину фатализма: к ним примкнулись не только мусульманское богословие, но и отдельные теологи-философы: «Мусульманское богословие с самого начала заняло позицию фатализма, т.е. учения о полной зависимости и предопределенности человеческих деяний от Бога (Аллаха). В конце XI в. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали придавал этим взглядам философскую оформленность в своей главной, масштабной работе «Воскрешение наук о вере».¹ Он относился к представителям аш‘аритского калама.

Калам (спекулятивная теология) же была развернута в результате расчленения различных религиозных и идеологических течений в Исламе. Сам калам тоже имел несколько направлений (му‘тазилиты и аш‘ариты, джабариты, кадариты) представители которых вступили в полемику вокруг проблемы воли Бога и человека, природы и характера человека. Дело в том, что «для того,

¹ Аблеев С.Р. История мировой философии : учебник. - М.: АСТ: Астрель, 2005 - С. 110.

чтобы понять божественную справедливость, мутазилиты рассуждали о человеческой свободе и ответственности (уже было отмечено их согласие с шиитами в этом вопросе). Для них свобода и ответственность человека вытекала из принципа Божественной справедливости. Без этого идея кары или наказания теряет свой смысл, а идея Божественной справедливости лишается своей основы».¹ Однако, здесь происходит некоторая противоречивость в понимании божественной и человеческой свободы воли, которая зависит от первой. На это мутазилиты имеют свой ответ: «...Божественная *маши'а* (этот термин можно перевести как «фундаментальная Божественная воля»), объемлющая все вещи, не является ни актом изволения (*ирада*), ни актом приказа (*амр*). Она является вечным намерением и творческим гением Бога (что составляет два аспекта Его неограниченного знания). А утверждение о том, что «всякая вещь записана на Небесной скрижали», служит метафизическим выражением самого божественного знания. Оно не противоречит идее человеческой свободы, ибо его объектом является бытие, а не действие, как это бывает, когда мы имеем дело с изволением или приказанием. Более того, утверждая, что человек обладает свободой, мутазилиты заявляли, что этот принцип не только вытекает из идеи Божественной справедливости, но, прежде всего, находится в полном согласии с Кораном, ибо последний говорит о том, что всякая душа несет ответственность за то, чего она достигает».²

Такой подход заложил основу для философского осмысления концепции гуманизма в школах с рациональной ориентацией, которая была воспринята в мусульманской философии под влиянием античных моделей этой концепции. Впервые сделаны попытки отхода от теоцентризма в сторону антропоцентризма создания если не чисто светской, то смешанной с религиозной культуре

¹ Корбен А. История исламской философии. Перевод с франц. – М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2013. - С. 117.

² Там же. - С. 118; Ссылка на Коран (41:46 и 45:16).

отодвигая последнюю на более задний план. Примером этому мы рассмотрели ранее, когда халифы Багдада передали светскую власть султанам, а те оставили им только религиозно-духовное управление обществом. Философы, в рамках своих учениях о соотношении философии и религии и другие связанные с ними вопросы, сформулировали антропоцентрические концепции. Они, обращаясь к проблеме бессмертия души человека, вознесения его человечности, к пониманию его «Я», с одной стороны, и включение человека в природу, а затем и в общество в поиске установления идеального варианта, часто переходили в утопию. Трехединая концепция бессмертия души в религиозной трактовке, совершенства человека по-суфийски, и понимание счастья и свободы в утопическом обществе составляли истоки мировоззрения таких философов, как Абу Наср ал-Фараби, который считал, что «счастье в числе благ является наибольшим благом и является самой совершенной целью, к которой стремится человек».¹

Следует отметить, что Абу Наср ал-Фараби, как и Абу Юсуф Якуб ибн Исхак ал-Кинди, Ибн Сина, Ибн Баджи и Ибн Туфайл был представителем восточных перипатетиков. Социально-утопическая теория Абу Наср ал-Фараби о добродетельных и недобродетельных государствах в принципе исходит из этико-гуманистических идей, в которых нравственные качества человека играют главную роль в улучшении взаимоотношений людей в обществе и в достижении счастья и совершенства как самоцели.

Абу Наср ал-Фараби развивая рационализм, служивший как идейно-методологический источник для формирования гуманистических идей, обращает внимание на созданные им социально-политические идеалы, на основе которых можно обустроить добродетельное государство, что зависело бы от человека, его способности и стремления к счастью и от правителей, которые должны

¹ Диноршоева З.М. Гражданская философия ал-Фараби Душанбе 2006. С. 190 -191.

обладать самые хорошие нравственные свойства. Абу Наср ал-Фараби подчеркивает, что «невероятно и невозможно, что бы существовал человек с врожденным предрасположением к определенным действиям, который не был бы способен совершать действия, противоположные этим»,¹ и что «нельзя отрицать [возможность] существования человека, обладающего способностью находить середину в действиях и нравственности по отношению только к себе одному. Нельзя отрицать также [возможность] того, что человек может обладать способностью, находить середину и умеренность в пище, которую принимает один только он. Это его [последнее] действие является врачебным действием, и он способен в какой-то части искусства врачевания. Тот, кто находит умеренность в нравственности и действиях по отношению только к себе одному, делает так, потому что он способен в какой-то части искусства государственного управления». ² Во главе этого государственного управления, Абу Наср ал-Фараби желает видеть того утопического правителя, который бы обладал наилучшими нравственными признаками, и который бы служил образцом для остальных. Он описывает своего идеала - истинного правителя следующим образом: «Он является первым главой и именно в нем сочетаются шесть условий: мудрость, совершенная рассудительность, [способность] отлично убеждать, [способность] отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну и то, что его тело не имеет ничего, мешающего ему заниматься делами, связанными со священной войной. Тот, кто в себе все это сочетает, является образцом, тем, кому следует подражать во всех поступках и действиях, к чьим словам и советам следует прислушиваться. Такой человек может управлять так, как он считает правильным и как желает». ³ Философ понимает, что такого человека

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата, 1978. – С. 185.

² Там же. – С. 193-194.

³ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата, 1978. – С. 218.

невозможно найти, и поэтому предлагает другие варианты. В этих фрагментах важны две ориентиры: первое, реализм, когда для достижения собственной цели, человека направляет не в сторону небес, к Богу, а в реальной социальной жизни; второе – гуманизм, который определяется с описанием идеального, совершенного человека в этических категориях и принципах.

Можно ли утопию Абу Наср ал-Фараби, которая положила начало формированию этой идеи в мусульманской философии, отнести к гуманизму? Во-первых, в этой идее с самого начала заложено противостояния добра и зла и желание увидеть торжество добра. Иными словами, она отражает высокое аксиологическое значение и идеал человека, разработанный в течение долгого исторического времени мыслителями разных народов. Во-вторых, эта утопия в качестве истоки гуманизма рассматривается в контурах этических добродетелей, переплетенные с идеей о совершенства человека. Кроме того, эта идеальная утопия не представляет собой пассивное и иллюзорное, а динамичное отражение эмпирической действительности, в которой человек «планирует» свою будущую цель жизни. Этот идеал, несмотря на то, что трансцендентен, но служит в качестве идеального принципа для регулирования отношений и поведения человека, в конце превращается в цель. Г.В. Флоровский, рассуждая о метафизических предпосылках утопии, подчеркивает, что «эта вера включает в себя допущение, что во времени, возможно, полное исчезновение противоположности «должного» и «действительного», и тем самым преодоление и устранение категории задания. Иными словами, это — утверждение возможности «идеала», как части эмпирической действительности, как объективно-данной среды, как состояния и явления естественного, исторического мира. Это можно назвать этическим натурализмом, это — принципиальное приравнение ценности и факта. Идеал есть здесь «будущий факт», пока угадываемый и предвосхищаемый воображением, но

противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной природе», а лишь - нынешнему, «существующему порядку вещей», и лежащий с ним в одной и той же плоскости исторической эмпирии. И постольку хронология становится в некотором смысле оценочным мерилom: то лучше, что впереди...».¹

Так, утопический идеал как один из важных истоков гуманизма, проявляющегося как в трансцендентом мире, под которым также подразумевается его изначальное небесное происхождение, к которому путь совершенства, так и в реальной жизни человека не была новой в философии, и ее гуманистические аспекты трактовались по-разному. Рационалистическая тенденция к пониманию и разъяснению гуманистических идей в мусульманской философии, точнее основных ее рационалистических школ – калам, му‘тазилизм, суфизм, восточный перипатетизм и исмаилизм актуализировалась благодаря влиянию эллинистической философии. Но прежде чем рассматривать рационализм гуманизма древнегреческих философов как один из истоков формирования этой концепции в мусульманской философии, дадим общую характеристику указанного понятия в его секулярном значении, разработанного в более позднее время, в эпоху Просвещения. К примеру, с точки зрения Декарта человек в своих поступках обязан опираться на разум, освобождаясь от аффектов и порывов; нравственные нормы по своим происхождением человеческие, а не божественные; исключение сенсительного ведет человека к свободе; разумная душа человека служит в качестве определителя судьбу человека-властелина природы; природа принадлежит познанию и определению, что в ней всюду есть порядок; разум человека прогрессирует, который основан на любовь к нему, которая способствует свободу, которая в свою очередь обеспечивает возможность для совершенствования и т.д.²

¹Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма//Вопр. философии. М., 1990. № 10. - С. 92.

²Декарт Р. Соч.: в 2 т./Р.Декарт; пер. с лат. и фр.; под ред. В.В.Соколова. М., 1989. Т.1.С.286- 290.

Гуманизм в мусульманской философии, который в его кораническом представлении имел божественное и мистическое значение, особенно развивался и получил светский акцент под воздействием гностицизма эллинических философов, герметизма и неоплатонизма. Рассуждая об этом влиянии на воззрение Абу Юсуф Якуб ибн Исхâ ал-Кинди, известный востоковед А.Корбен отмечает, что «ал-Кинди подвергся как со стороны «Теологии» Псевдо-Аристотеля, таки Александра Афродисийского, комментарий которого к книге «О душе» побудил его в его собственном трактате «О разуме» (*Фй ал-'акл*) разделить интеллект на четыре вида. Впоследствии это деление произведет существенный эффект, заставит поставить многие проблемы и выработать различные решения, как в мусульманской, так и христианской философии».¹ Поиски и изучение гуманистических идей древнегреческих философов были сконцентрированы вокруг темы «совершенный человек», о чем свидетельствуют взгляды таких известных мыслителей суфизма, как Мухаммад ибн ал-Араби, Абдул Карим ал-Джили, Мансур ал-Халладжа и Шихабуддин ас-Сухраварди. Рассматривая гуманизм, везде можно было наблюдать, что его трактовка в трудах мусульманских мыслителей этого времени, проводилась с выделением на передовое место человеческого разума, причем не только в Коране, но и даже в хадисах. Например, в одном из них указывается на то, что «всякий познающий Бога, познает и себя» или «первая вещь, сотворенная Богом, - разум», что свидетельствует о возвышении роли разума в познании мира. Влияние наследия древних греков и рационализм в творчестве отдельных философов, на примере Мухаммеда ибн Закария ар-Рази, в итоге привело к тому, что они если не отвергали, то по-иному интерпретировали некоторые положения коранического отношения к человеку и утверждали свободу и автономность человеческого

¹ Корбен А. История исламской философии. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2013. - С. 158.

разума. А.Д. Кныш рассматривая суждения Мухаммеда ибн Закария ар-Рази о разуме человека, подчеркивает, что «ар-Рази был твёрдо убежден в огромных возможностях человеческого разума. По его утверждению, люди вполне в состоянии понять истинное положение вещей в этом мире, если они смогут использовать дарованные им Богом способности к рациональному осознанию окружающей реальности. Эти способности следует неустанно развивать и укреплять посредством изучения философии. Поскольку Бог даровал роду человеческому способность к рациональному мышлению, людям не следует уповать на то, что Бог будет руководить каждым их шагом».¹

Далее, этот исследователь обращает внимания на то, что Мухаммед ибн Закария ар-Рази поддерживает идею о том, что люди независимо от их роста или возраста могут самостоятельно думать над своими вопросами и их решения, и поэтому «не нуждаются в указаниях одержимых людей, утверждающих, что они действуют от имени Бога. По мнению Мухаммеда ибн Закария ар-Рази, доказательства человеческой гениальности очевидны: она проявляется в ремёслах, научных знаниях и открытиях, которые свойственны исключительно роду человеческому. Этого нельзя сказать о пророчестве. Когда Мухаммеда ибн Закария ар-Рази спрашивали, должен ли философ следовать той или иной пророческой религии, он отвечал следующим образом: «Как может человек рассуждать философски, оставаясь при этом приверженцем бабушкиных сказок, которые не основаны ни на чем, кроме противоречий, упрямом невежестве и бездумном упрямстве».²

Затрагивая вопрос о первоначальном, верховном истоке разума, Мухаммед ибн Закария ар-Рази использует платоновско-аристотелевскую

¹ Кныш А.Д.. Борьба идей в средневековом Исламе: теология и философия. Фальсафа как рациональный способ познания мира // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. Гл. ред. Я. Эшотс. – М.: «Восточная литература», 2011. – С. 470

² Там же. – С. 471.

категорию мирового разума, который в свою очередь, происходит из божественной сущности. Этим Мухаммед ибн Закария ар-Рази производит уже известный нам философский ход обожествления человека, с одной стороны, и его способность к рациональному мышлению. При этом подчеркивается происхождения каждого отдельного человеческого разума, которому предназначен не фатальный исход, а вечного существования через воссоединения со своим источником изначального происхождения: «Воссоединение преходящего разума и бытия с вечным бытием и разумом, по мнению «доктора из Рея», и есть то, что пророки именуют «спасением». В какой-то момент все человеческие души покинут свои бранные оболочки и также воссоединятся с Мировой душой, а значит и с самой Божественной сущностью. Тогда-то мир, каким мы его знаем, закончит свое существование и наступит новая эра духовного благоденствия и просветлённости».¹ Мировая иеррхия существ неоплатоников, представленная через теории эманации, заимствована в трудах исмаилитских авторов, как Хамид ад-Дин ал-Кирмани, Наджмуддин ан-Насафи, Насир Хусрав, Абу Дауд ал-Азди ас-Сиджистани и др., но влияние вопросов гуманистического характера преобладает в суфизме с его мистицизмом и с философией.

Если коротко охарактеризовать схему мироздания по суфизму, то вырисовывается такая картина: мир является лишь проявлением Бога, и она независимо от Него не существует. Иными словами, считать Вселенную и Бога как отдельные существа неверно, ибо в таком случае нарушается «единство Бога» и предлагается двойственность между Богом и миром. Поэтому Бог и мир един и проявление Бога есть проявление мира. Как видно, эманация неоплатонизма осуществлена здесь в ином варианте, нежели в исмаилизме.

¹ Кныш А.Д.. Борьба идей в средневековом Исламе: теология и философия. Фальсафа как рациональный способ познания мира. – С. 472.

Вместе с тем, суфизм предполагает, что существует союз Бог, Вселенной и человека, и что человеческое существо также является проявлением Бога; но появление Бога в форме человека не может рассматриваться, скажем, в реальной, телесной его жизни. Тем не менее, существует между ними единство, если брать человека в качестве говорящего, мыслящего о Боге и стремящегося к Нему, к Его красоте своим действием. Эта идея особенно четко выражена в суфийских стихах, например Джалалиддин Руми. В одном из них он пишет:

Вы - свидетельство о Боге, цель и замысел Творца,
Вы - священного Корана воплощение и оплот!...
В вас - поток бессмертной жизни, ваши души не умрут,
Вы - престол Живого Бога посреди земных красот!
Вы Творца найти хотите, а ведь Он - у вас в душе,
Мысль высокую Аллаха - облик ваш передает!
Чтобы в сердце, как в зеркале, отразился Божий Лик,
С сердца ржавчину сотрите мелких, низменных забот!¹

Это стихотворение выражает идею единства Бога, мира и человека. В трилогии Бог-мир-человек, Бог имеет наивысшую степень, на третьем стоит человек. Но даже если люди занимают в этой трилогии последнее место, они очень близки к Богу, и почти идентичны с Ним, потому что они обладают душой. Суфизм и неоплатонизм имеют одни и те же представления о душе. По неоплатонизму, душа имеет божественную сущность, и она субстанция, источник всего сущего. Душа человека это-эффект, изображение, или копия чистой мысли, а именно Бога. Она как Он бессмертна, бесконечна, и отделяется от тела. Тело клетка, где душа в ловушке, и он может быть освобожден, когда тело умирает. Душа, по своей природе, всегда стремится к совершенству,

¹ Руми, Джалаладдин. Дорога превращений: суфийские притчи. Сост., пер., религиоз.-филос. коммент. Д. Щедровицкого; этико-психолог. коммент. М.Хаткевича. 4-е изд. -М.: Теревинф, 2012. - С.35-37.

красоте, доброте и возвышения. В суфизме душа лечится подобным образом, и выражается в божественной сущности в человеке.

В суфизме тело, как душа, также рассматривается аналогично с неоплатоническим взглядом. По неоплатонизму, тело смертно, временное и не божественное. Тело стремится не к добру и красоте, но к уродству и злу. Что это красиво, хорошо, ценно и божественное – только душа. Тело стремится к временным желаниям и прихотям. В задаче души входит очищение организма от злых тенденций и недостатков. Тело - клетка для души. Плотин далее заключает: «Далее, если они согласятся с тем, что первые мысли суть мысли о вещах, более всего свободных от телесного (а так оно и есть), то им необходимо будет согласиться также и с тем, что каждую из этих вещей ум познает или будучи свободным от всяческой телесности, или освобождаясь от нее. Если же они скажут, что мысли имеют своим предметом формы, находящиеся в материи, то все же возникают-то они путем отвлечения от телесного, причем это действие производится мысленно. В самом деле, такие отвлеченные представления, как круг, треугольник, линия или точка, исключают связь с плотью и материей вообще, поэтому и душа, в свою очередь, должна отделиться от тела точно таким же путем, стало быть, она не тело. Красота и справедливость тоже, я полагаю, не имеют величины, поэтому не имеет величины и мышление о них. Так что душа будет принимать входящее в нее (*prosionta*) чем-то не имеющим частей и потом все это будет в ней находиться в том, что не имеет частей»¹.

Суфизм разделяет эти же взгляды Плотина. Тело создается из земли, и вернется туда же и разлагается. По этой причине, тело для человека не важно, и он не должен следовать желаниям своего тела, а обратиться с восприятием

¹ Плотин. О бессмертии души (Энн. IV. 7.).К. «Уцимм пресс»1995. – С.224.

жизни к мысли, а через него к Богу. Джалалиддин Руми об этом утверждает следующее:

Только тело погибает, а душа живет, светла.
Ствол растет - не исчезает: исчезает тень ствола.
Умирают отзвук, ответ - но не сами Звук и Свет.
Помни: пламя не сгорает, вещество спалив дотла.
В тленье праздная нетленья, от начала бытия
Нас Дорога Превращений в гору Разума вела.¹

Что касается красоты, то она для суфизма означает больше, чем просто гармония. Она включает в себя тесное отношение с идеальной реальностью; это проявление божественного света над объектами мира. С сиянием божественного света сущности, и особенно человек приобретают красоту. И здесь суфийский подход к красоте точно совпадает. Суфии используют слово *джамāла*, что означает красота человеческого лица, что на самом деле в этом слове скрыт смысл озарения или манифестация божественного света в лице человека (*таджалли*). Это прекрасно выразил Джалалиддин Руми в следующем стихе:

Творец все души озарил, спросив: «Не Я ль вас сотворил?»
И я воскликнул: «Ты, Аллах!» - Любовью вечной я горю!
Служенья ангелы мудры, пред ними в трепете миры,
Моя ж любовь сильней, чем страх! - Любовью вечной я горю!²

Как в неоплатонизме, в суфизме также считают, что, красота и доброта имеет исток в божественной добродетели. Божественное является наиболее важной характеристики, которая возносят человеческое существо в высшей стадии бытия. В суфизме, милосердие как божественная добродетель связана с

¹ Руми, Джалаладдин. Дорога превращений: суфийские притчи. Сост., пер., религиоз.-филос. коммент. Д. Щедровицкого; этико-психолог. коммент. М. Хаткевича. 4-е изд. — М.: Теревинф, 2012. — С. 39.

² Там же. — С. 31-32.

волей Божьей, но эта идея не была суфийской. «Божественное» впервые была системно сформулирована в форме философской проблемы во взгляде Платона. Такие «божественные» добродетели, как честность, храбрость, мудрость и др. являются основными темами этики в философии Платона. Известно, что позже Плотин примирился с философией Платона, которая составляла основу учения неоплатонизма. Таким образом, идея добра и других вышеуказанных добродетелей как результаты божественного светоизлияния и любви в суфизме, заимствованы из неоплатонизма.

Так, суфии, как и другие представители школ мусульманской философии, считали конечной цели человека счастье (*са'ада*), которое должно достигаться через совершенствование достоинства человека, преимущественно в результате развития разума. Достижение этого счастья, или совершенства в той степени направлялось на то, чтобы приобрести божественные свойства, как об этом заявил Аристотель в «Никомаховой этике». Они изображали это достижение в умозрительно-абстрактных терминах, как сочетающихся интеллекта человека с божественным (универсальным) интеллектом. Конец человека был задуман как его реализация, как божественное желание, как бытие, можно сказать, его «обожествления». Поднимая человека выше телесности и свободным от беспокойства и эмоциональных переживаний, мусульманские философы отправляют человека в спокойной интеллектуально-духовной и божественной области.

Мистические элементы неоплатонизма, слившись с древними анатолийскими убеждениями, были включены в суфизме, что подготовили почву для выполнения либеральных интерпретаций исламских принципов в суфийской и мусульманской философии. Неоплатонизм наравне с платонизмом и аристотелизмом служил наиболее вероятной основой философской системой для суфийской философии. Несмотря на то, что в суфизме как в мутазилизме,

каламе, восточном перипатетизме и исмаилизме под влиянием древнегреческой философии внедрился рационализм, но вместе с тем, тенденцию суфийского миропонимания, особенно в соотношении Бога-человека можно оценить колеблющей, или же, по выражению А.В. Смирнова, как «растерянной». Рассматривая этот вопрос, он пишет: «Вот почему «растерянная» этика суфизма ни в какой мере не является манифестом квиетизма. Вслед за суфийскими философами можно было сказать: мы определены Богом, но то, как Бог определяет нас, предопределенно нами же самими. Результат, который мы получаем как плод наших усилий, принадлежит Богу не больше, чем нам самим, и нам самим не больше, чем Богу. Истинным действователем является сам человек, но лишь постольку, поскольку он определен в своем действии Богом; однако Бог определяет его действие только так, как то «предначертано» самим человеком»¹. В этом заключается и некоторые пессимистические настроения представителей суфизма, которое отражается и на оценке гуманистических идей в их учениях. Сюда ещё добавим такое утверждение, что человек, согласно суфийскому учению стремится к божественному совершенству, хотя здесь необходимо учесть тот факт, что среди различных орденов суфизма по этим и другим вопросам имеются разногласия. Об этом, в частности упоминает К. Олимов: «Стремление человека, прежде всего суфия, к совершению добра основывается на оправдании божественного совершенства и добра. Однако это не исключает того, что Бог совершенно не был причастен к злу. Поэтому мнению о том, что все, что творит Бог, есть добро, а зло существует лишь по видимости и это некая форма, за которой скрывается универсальное благо и оно не отражает точки зрения всех суфийских мыслителей»².

¹ Смирнов А.В. Классическая арабо-мусульманская мысль // История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: «Академический проект»; «Трикта», 2015. - С. 279.

² Олимов. К. Хорасанский суфизм. Душанбе 1994. - С. 240

Таким образом, были заложены исходные идеи, способствовавшие формированию гуманистической концепции добра на основе обсуждения и решения вопросов о счастье, свободе и ответственности человека, подтачивая изнутри ее религиозную интерпретацию. Толчком к их решений стало внедрение рационалистических идей и концепции, в результате чего больше и больше кругов и идейных течений стали вовлекаться в дискуссии по проблемам, касающимся человека и его возвышения. Рационализм и умопостигаемые приёмы же во многом внедрялись в мусульманской философии благодаря тому, что сам Ислам не развивался по пути, скажем зороастризма, в котором не было плюралистических, альтернативных идей, разработанными многими течениями и направлениями. Доктрина Ислама дополнялась не только идеями правовых школ суннизма, новыми теориями шиитских богословских и рационалистических школ, но также элементами культуры эллинизма, иудаизма и христианства.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГУМАНИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

§1. Философско-семантические и литературные особенности термина «гуманизм» в фокусе его антропоцентрических значений

Гуманизм в современном его понимании является философско-этическим направлением, которое возникло в Италии во второй половине четырнадцатого века и далее, было распространено по другим европейским странам. Оно с самого начала своего происхождения представляло собой одну из новых культурных установок, которые было направлено на антропоцентризм и триумфальное олицетворение человеческих достоинств. В этом смысле под гуманизмом подразумевается и право людей на реализации своих возможностей, удовлетворении потребностей и защиты их достоинства, ознаменовавшего человека как высшую ценность. К этому времени гуманизм уже представлял собой совокупность антропологических взглядов, включающих идеи о достоинстве и права человека как ключевого общественного разумного существа. Эволюция смысла гуманизма совершилась в ходе долгого исторического развития человечества и философско-лингвистический, а также литературно-художественный анализ идей и концепций о нем в истории философии в частности, и мировоззрении мусульманских мыслителей - в общем, является фундаментальным вопросом.

В этимологическом значении понятие «гуманизм» представлено в разных вариантах, но, в конечном счете, происходит от латинского слова *humanitas*, обозначающее доброжелательность к ближнему человеку и ценностей, призываемых к *bonae litterae* или *human learning*, т.е. гуманному обучению. Профессор Сорбонны Мухаммад Аркун, отмечая различные толкования «гуманизма» во взглядах древнеримского грамматика, Авла Геллия, жившего во втором веке нашей эры, автор сборника «Аттические ночи» из двадцати книг по частным вопросам филологического, правового и философского характера, цитирует следующие его высказывания: «Те, кто говорил на латыни, и правильно использовали язык, не дают слову «humanitas» то значение, которое обычно считалось принятым, а именно то, что греки называют *φιλανθρωπία* (филантропия, благотворительность), означающая отношение в виде дружественного духа и хорошего чувства ко всем людям без исключения; но они дали этому понятию смысловую силу греческого *παιδεία*¹ (пайдейя); то есть, что мы называем *eruditionem institutionemque в Bonas Artes*, или «образование и обучение в области гуманитарных наук [буквально «хорошие искусства»]».²

Авл Геллий утверждает, что «гуманизм» обычно использовался как синоним благотворительности, доброты или благожелательности по отношению к ближнему человеку. Он также утверждает, что такое использование обобщающего значения термина является неправильным, и что такие латинские авторы, как Цицерон и другие, используют это слово только по отношению к тому, что мы могли бы назвать «гуманным» или «вежливым» обучением, а в других случаях – его греческий эквивалент пайдейя.³ Современные ученые,

¹ *παιδεία* - др.-греч. философский термин, который обозначает «воспитание детей». Этот термин развит в произведениях Платона и Аристотеля.

² Mohammed Arkoun, "L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le Kitâb al-Hawâmil wal-Şawâmil." *Studia Islamica* 14 (1961): 74.

³ Kraemer J. L. *Humanism in the renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid Age*. Leiden: E.J. Brill, 1986, p. 236.

однако, отмечают, что Цицерон (106-43 до н.э.), который был самым ответственным ученым по определению и популяризации термина «humanitas», на самом деле, как и его ближайшие современники, часто использовали это слово в обоих смыслах.¹

В «Словаре синонимов русского языка» дается несколько близких к гуманизму по смыслу слова, такие как «гуманность», «человечность», «человеколюбие» и «человечество».² Российский ученый В.А. Рыбин, исследуя семантическое значение понятия «гуманизма», отмечает разногласие исследователей в его трактовке даже в словарях русского языка. Он отмечает два основных его значений: 1) с пометой *истор.* (историческое) или *книжн.* (книжное) – «прогрессивное течение эпохи Возрождения, проникшее первоначально в Италию (отражавшее мировоззрение, поднимавшейся буржуазии), провозгласившее принцип свободного развития личности, освобождение её от оков феодализма и католицизма, проявлявшее повышенный интерес к классической древности»; 2) «чуткое, проникнутое уважением к человеческой личности отношение к людям; человечность». Есть и такие словари, в которых для слова гуманизм приводится только одно из этих двух значений. Например, «Современный словарь иностранных слов» (1992) трактует гуманизм как совокупность идей и взглядов; «Словарь иностранных слов» (1989) – как мировоззрение; ещё один словарь (т.е. «Словарь русского языка» (1981-1984) – Ф.Г.) – как «отношение к людям, проникнутое любовью к человеку, заботой о его благе, уважением к человеческому достоинству».³

Существует и другое, отличительное и более оригинальное толкование происхождения термина «гуманизм». Иранские ученые придают этому термину

¹ Kraemer J. L. Humanism in the renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid Age, p. 220.

² Словарь синонимов русского языка. 2-е изд. М.: Рус. яз., 1968. – С. 98.

³ Рыбин В.А. Некоторые аспекты этимологии и семантики термина «гуманизм»// Здравый смысл. 2004, № 4 (33). – С. 33-35.

метафизическое значение и предполагают, что «гуманизм» происходит от латинского «humus» в значении «земля, почва» и подчеркивают, что «этот термин с самого начала употреблялся против нечеловеческих земных существ, с одной стороны, и небесных обитателей или богов (deus/divus, divinus), с другой. По отношению древней и средней эры истории, ученые и богословы стали разделить divinitas в смысле сфер познания и деятельности, который коренится в святом писании, от humanitas, т.е. сферы, которые связаны с практическими проблемами жизни. Эта вторая сфера получила основную часть вдохновения и первичного материала из древнеримских и древнегреческих источников, а авторами этого наследия обычно были итальянцы, которые называли себя гуманистами».¹

В истории мусульманской философии термин «гуманизм» интерпретируется в двух его аспектах: первое, когда он был заимствован из европейских источников и переведена на фарси, фактически трансформировалась с его исходными смыслами, как благотворительность или альтруизм. Но он недостаточно полно отражал смысл данного понятия на таджикско-персидском языке и поэтому, считалось, что во-первых, эти переводы являются несовершенными, а во-вторых, само слово «гуманизм» был заменен другими арабскими или персидскими словами, которые придали ему свои оттенки значения. Чтобы понять истинный смысл этого слова, его нужно было изучать с корнями через наследие представителей итальянского гуманизма в эпоху Возрождения Франческо Петрарк (1304-1374), Марсилио Фичино (1433-1499 гг.), Пико Делла Мирандола (1463-494 гг.), Николо Макиавелли (1469-1527 гг.) и др.

Кроме того, необходимо отметить, что средневековые мусульманские мыслители преследовали гуманистические рациональные и научные дискурсы в

¹ معرفت فلسفی. تهران ۱۳۹۲، ص. ۱۱۴

поисках знаний, смысла и значения «человеколюбия» и «человечности» задолго до того, как европейские философы «открыли» гуманизм. Широкий спектр исламских писаний о любви, поэзии, истории и философской теологии показывают, что средневековая исламская мысль была открыта для гуманистических идей, индивидуализма, иногда секуляризма, скептицизма, и где-то даже либерализма.¹ Эти сочинения интерпретировались по-разному, и поэтому в хождение было популяризирован герменевтический подход к изучению и священных текстов, так и к философских и литературных произведений. Эти традиции потом нашли свой отклик в Европе: по словам Джорджа Макдиси, некоторые аспекты гуманизма эпохи Возрождения имели свои корни в средневековом исламском мире, в том числе «искусства диктовки в латынском ее названии *dictaminis*, также и гуманистическое отношение к классическому языку».²

Итак, мы имеем дело с герменевтическим подходом к разъяснению «гуманизма» в мусульманской философии. Как было отмечено, это понятие в данной философии не выражалось смыслом единого термина. В качестве идентичного термина использовалось, прежде всего, такое более общесмысловое с «гуманизмом» понятие, как *инсāнийя* («человечность»). Украинский исследователь М. Якубович изучая антропологию ибн ас-Сиды ал-Батальявси обращает внимания на «инсанийя» как аналог «гуманизма» и приводит несколько примеров о широте использования этого термина в мусульманской философии. Он констатирует, что «так, например, арабский экзистенциалист Абд ар-Рахман ал-Бадави понимал мистические концепции «совершенного человека» (развитые в восточном герметизме, неопифагореизме

¹ See: Goodman L.E. *Islamic Humanism*. Oxford University Press, 2003, p. 155

² Makdisi, George (April–June 1989). "Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West". *Journal of the American Oriental Society* (*Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 2, p. 175–182

и суфизме – главным образом в учении Ибн Араби) именно как инсанийа. Понятие «гуманизм» использует и франко-арабский мыслитель Мухаммад Аркун, рассматривая этическое содержание философской мысли Абу Али Мискавайха, одним из ключевых моментов учения, которого была концепция *унс* – «человечности», достигаемой путем взаимного согласия и общественной взаимопомощи. Ленн Гудман объединяет под общим названием «исламский гуманизм» широкий спектр социально-этических теорий, литературных традиций, исторических повествований, а также квинтэссенцию мусульманской образованности и воспитанности – *адаб*».¹

Далее этот автор попытается свести другой термин - «башарийа» к смыслу «инсанийа». Здесь автором допущены две оплошности: во-первых, он неправильно обозначил понятие «башарийа», зафиксировав его как «бишрийа», и во-вторых, также неточно передает «башарийа» в смысле «человечности», в то время как оно переводится как «человечество», которое не может передавать значение «гуманизма». Заключение М. Якубовича также не соответствует действительности, когда он заявляет, что «можно утверждать, что термину «гуманизм» в арабо-мусульманской философии наиболее соответствует *унс* (должно быть «инс» - Г.Ф.) Мискавайха», оправдывая затем это свое утверждение тем, что такое «соответствие свидетельствует лишь о схожести «внешнего» смысла, а не о некой метакультурной аналогии».²

Итак, выделяются три понятия – «башарийа», «инс» и «инсанийа», добавим сюда близкое к «инсанийа» другой термин «адамийа». Слово «башарийа» в словарях арабского языка обозначено как «род человеческий, человечество, человеческая природа или натура» и не более того. Кроме того, согласно грамматики арабского языка, суффикс – ийа(т) указывает на

¹ Якубович М. Человек как идеальный круг: к антропологии Ибн ас-Сиды ал-Батальявси// Ишрак: ежегодник исламской философии. № 5. - М.: Вост. лит., 2014. – С. 238-239.

² Там же. – С. 239.

принадлежность атрибута, признака, свойства или характеристики предмета, к названию которого он прибавлен. В данном случае, «башарийа» буквально можно перевести как «относящееся к роду человека». Поэтому, причисление этого понятия к «гуманизму» абсолютно исключается. Что касается слова «инс», то оно употребляется в более обобщенном смысле для обозначения человеческого рода и для его отличия от других живых существ, отсюда также исключается из числа терминов, обозначающих «человечность» или «человеколюбия».

Итак, остаются два понятия - «инсāнийя» и «āдамийя», которые имеют два значения: «инсāнийя» можно перевести как «принадлежащее человеку» и «быть хорошим, настоящим человеком». Между ними разница в их корни – «инсан» как производное от «инс», который обладает его вышеуказанными признаками и описанием; «āдамийя» же составное от Адама – первородного человека, который описывается как совершенное разумное и говорящее существо, превосходящее над другими тварями¹, а его воображаемое «человеколюбие» или «человечность» представляется как образец поведения для всех людей. Известный мусульманский социолог Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Хальдун в своем труде «ал-Мукаддима» рассматривая «науку о цивилизации» (*‘илм ал-‘умран*), слово цивилизация («*тамаддун*») считал объектом философского изучения, указывая на ее *инсанийя*, т.е. гуманность, человечность. Он решительно поставил человека в сердце мировой истории,² подчеркивая, что «должно быть известно, что Бог различал человека от других живых существ способностью мыслить, которым Он сделал начало человеческого совершенным, а конец человеческого благородства

¹ Коран 17:70

² ابن خلدون. المقدمة. جلد اول. تهران، ۱۳۳۶ ص. ۱۹۴-۱۹۹

превосходящим над существующими вещами», и был уверен, что человек «больше склонен к хорошим качествам, чем к плохим».¹

Существуют, по-видимому, две синонимичные слова, которые часто используются в таджикско-персидской поэзии в значении гуманизма, к примеру, известных поэтов Джалалиддин Руми и Саади Шерази, которые оригинально отображают в своих стихах деликатные значения понятий «инсāнийя» и «āдамийя» и использовали эти слова, которые казалось бы являются синонимами. Однако, подчеркивая филантропический и гуманистический подход Джалалиддина Руми и Саади Шерази к описанию человека, подтверждается другой аспект этого значения, даже в отношении, скажем «человек» («āдам») и «человеческого» («āдамийя»). Джалалиддин Руми писал:

گر به صورت آدمی انسان بودی

احمد و بو جهل خود یکسان بودی²

Если бы человек только на вид был человеком,

Ахмед и Бу Джахл³ были бы на одно лицо.

Иранский ученый Б. Фурузанфар, объясняя и интерпретируя эти строка, отмечает: «Я скажу, что ценность человека определяется его добродетелями и свойств, генетически внедренных в него как знак истины и чистоты, жизненное направление сотворенного по верному пути, а не по внешнему виду, форме, его короткого или высокого роста, худощавости или величия тела подобно теми различиями, которые существовали между Пророком и Абу Джахлом Омаром ибн Хишамом, хотя по виду оба были равны, и оба были из племени курайшитов. Это вопрос о признании человека по его духовным добродетелям,

¹ Там же. – С. 192.

² مثنوی، جلد اول، ب ۱۰۱۹، تهران ۱۳۶۹

³ Ахмед – другое имя пророка Мухаммеда; Бу Джахл – один из противников пророка.

а не по форме телосложения и цвету кожи, что неоднократно было предметом обсуждения в Маснави».¹

Некоторые исследователи полагают, что слово «инсāн» в Коране использовано для определения ее разницы с «āдамом» в том, что слово «инсāн» указывает на проявление свойств «инсāнийя» (человечество в смысле наилучшего качества и характеристики индивида) и «башар» (человечество как собирательное название людей), а «āдамия» - на внешних признаков человека. Иными словами, «башар» это внешняя форма того, что существует, а «инсāн» - достоинство, которое нужно достичь и он то, каким должны быть люди. Слова «инсāнийя», «инсāни» и «āдамия», «āдами» в значение «человеческое» можно рассматривать и в качестве прилагательных, образующих паронимические сочетания, что очень часто встречается в философских учениях мусульманских мыслителей. Например, Ибн Сина утверждает, что «точно так же человеческие души совершают свои благие интеллектуальные и практические действия, подражая ему в своих целях, каковые заключаются в том, чтобы быть справедливыми и разумными... Причина того, что животные, растительные, природные и человеческие силы уподобляются ему в целях, преследуемых их действиями, а не в исходных началах их достижения, состоит в том, что эти начала суть лишь состояния предрасположенности и потенции».²

Как по философскому, так и по литературно-художественному наследию легко можно определить, что наиболее широко представлены в них прилагательные «инсāнийя» и «āдамия» и эти два понятия, значения которых выходит за пределами понимания быть «адамом» и «инсāном»: можно найти много людей, которые имеют человеческий облик, но лишены свойством «человечества». Это означает, что «инсāнийя» и «āдамия» относятся к

¹ فروزانفر. شرح مثنوی شریف، تهران ۱۳۷۵، ص. ۳۹۳

² Авиценна. Сочинения. Т.2. Душанбе, 2005. – С. 723.

духовно-моральным характеристикам и оба принадлежат к группе достоинств, при условии достижения которых человек заслуживает того, чтобы быть названным «человечеством». Эти тезисы, в общем, характеризуют общее положение гуманистических воззрений Саади Шерази и Джалаладдин Руми.

К примеру Саади Шерази, в поэзии которого концепция «адамия (-т)» занимает особое место, считает этот «адамия(-т)» стадией, которую человек может достичь сильным желанием, усердием и стремлением. В одном из своих стихов, строки которого заканчиваются радифом «адамийат», Саади Шерази критерии человечества относит к духовным вопросам и рассматривает его отдельным от «адама» и внешнего облика человека. Он утверждает это в следующих строках:

تن آدمی شریف است به جان آدمیت
نه همین لباس زیباست نشان آدمیت¹

Человеческое тело благороден душе человечества,
Не эта красивая одежда признак человечества

Так, утверждается, что человек является тем существом, которое подлежит самопознанию. Это можно объяснить на примере того, что не существует какой-либо камень, который бы с самого начала своего происхождения не имел свойство «каменистого», а кошка – «кошачьего». Однако, человек с роду не имеет «человечность» и ее нужно приобрести вместе с опытом жизни, т.е. она имеет больше социально-духовное, нежели биологическое значение.

Даже рассмотрение минимального значения термина гуманизма с размещением человеческого субъекта в центре интеллектуальной и культурной практики, становится очевидным, что, по крайней мере, для различных элит средних веков Ислама, общая озабоченность составляла проблема человека и

¹ Саади Шерази. Мунтахаби куллиёт. - Сталинобод, 1956. – С.55.

его благополучии, в первую очередь. Один из известных исследователей гуманизма в Исламе, Дж. Кремер делает аналогичное заявление, и тем самым, невольно обращается к констатации указанного факта в западном мировоззрении. Он объясняет, что гуманизм в Италии эпохи Возрождения был отражен в литературных произведениях, но в то же время он сохранил сильный уклон в сторону этики. Хотя гуманизм Ренессанса как отдельное направление не составляет философскую школу, он характеризовался как «акцент на ценность и достоинства человека, возвышение индивидуализма на основе выражения его собственных ощущений, переживаний и мыслей и продвижение космополитизма, подтверждая единство и общую судьбу человечества».¹

Семантические особенности гуманизма как философской концепции выделяются в другой очень важной части этой концепции, известной в мусульманской философии и литературы как «адаб», который был основан, в первую очередь, на изучении литературы (поэзия, беллетристика, просодии) и лингвистические науки (грамматика, синтаксис, филологии) адибами («литераторы»), которые обладали широкими гуманитарными знаниями. В дополнение к ним «адаб» охватывает философско-религиозные идеи, особенно начиная с периода Омейядов (661-750) и в частности, проблему «гуманизма». Известный российский ученый, рассматривая эту проблему, подчеркивает, что «Адаб (совокупность качеств, свойственных адибу), подразумевавший идеалы городского, утонченного, куртуазного поведения, изысканность и остроумие, по своему социальному, интеллектуальному и нравственному призванию был синонимом греческого *paideia* и латинского *humanitas*. Адибы воплощали идеалы гуманизма и одновременно были распространителями гуманистических идей, иногда принимавших у них форму лапидарных речений: «Адибы

¹ Kraemer J.L. Humanism in the renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid Age (Leiden: E.J. Brill, 1986), p. 6.

воплощали идеалы гуманизма и одновременно были распространителями гуманистических идей, иногда принимавших у них форму лапидарных речений: «Человек – проблема для человека», «Кто плывет по нашему морю, для того не существует иного берега, кроме него самого». Упор на земное предназначение Человека, типичный для адаба, подчас вел к религиозному скептицизму, появлению среди его носителей «модников», щеголявших своим атеизмом».¹

Необходимо отметить, что в распространении «адаба» и герменевтических интерпретаций соответствующих вопросам гуманизма особый вклад внесли персидские авторы и их произведения, а также переводы с других языков философских и литературных классических шедевров на персидский язык. К ним относится известная ранняя литературная проза «Калила ва Димна», привезенная в Персию из Индии вместе с шахматной игрой во время правления персидского царя Ануширвана (531-78) и переведенная с языка пехлеви, которая, в свою очередь являлась переводом с санскрита. Она вскоре станет очень популярной в мировой литературе с ее переводом на различные языки мира. Книга «Калила ва Димна» на арабском языке ее перевод был выполнен Ибн аль-Мукаффой, персидским зороастрийцем, обращенным в Ислам, чья жизнь охватила поздних времен Омейядов и Аббасидов. Он был членом сильной, высокообразованной группы делопроизводителей, который также в значительной степени был причастен к возникновению и развитию «адаба». Среди переведенных работ были древние истории и легенды, басни и поговорки - почти все, что относилось к литературной роскоши и социальному дилетантству. Поэзия была глубоко проникнута в популярности с самого начала происхождения Ислама, но более активно стала активизироваться в восьмом веке. Ее прямым источником служила доисламская поэзия, которая была детально изучена мусульманскими филологами и богословами из-за близости ее

¹ Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли. – С. 182.

стили языка со стихами Корана, что сыграло выгодную роль в истолковании трудных для понимания слов и речевых оборотов в священном тексте.

Как следствия этих интеллектуальных и культурных тенденций, специфический исламский гуманизм возник на основе концепции «адаб», который в соответствии с самым известным беллетристом в арабской литературе, Амром ибн аль-Джахизом (ум. 869), может быть определен как «1) общая образовательная система 2) культурного мусульманина, который 3) принял весь мир для своего объекта любопытства и знаний».¹ «Адаб», в соответствии с первой частью этого определения, является эквивалентом греческого понятия пайдейи, под который, как мы уже знаем, подразумевается целостное образование, способствующее нравственному развитию личности. В этой связи, «можно даже говорить о множественности гуманистических тенденций (т.е. гуманизм) сверхординарной интеллектуальной и культурной деятельности исторических лиц этого периода, в том числе в области философского, религиозного и правового гуманизма».²

«Адаб» в широком смысле гуманистических исследований постепенно стал неотъемлемой частью учебной программы в мечетях, медресе и библиотеках. Так называемые «науки об арабском языке» («улум ал-арабийя»), куда входил и «адаб», стали неотъемлемой частью образовательного процесса этого времени. Согласно известного филолога ал-Анбари (ум. 1181), эти «арабские науки» состояли из грамматики, лексики, морфологии, метрики, рифмов, стихосложения, истории арабских племен, арабской генеалогии, а также как науки о диалектике для грамматики, грамматической теории и методологии.³ Светские по значению беллетристических работ иногда учили

¹ Khalidi T. *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age*. Princeton, 1985, p. 57.

² Michael G. Carter M.G. *Humanism in Medieval Islam// Humanism, Culture, and Language in the Near East*, eds. Asma Afsaruddin and Mathias Zahniser. Winona Lake, Ind., 1997, p. 27-38.

³ Al-Anbari. *Nuzhat al-alibba' fi tabaqat al-udaba'*, ed. A. Amer. Stockholm, 1962, p. 55.

даже в мечетях; биограф ал-Сафади упоминает, что некий шейх преподавал знаменитые «ал-Макамат» аль-Харири и другие работы по адабу в мечети Омейядов.¹ Будучи эрудитом, беллетристика была предметом гордости образованных людей, а ученые прославились своей широтой знания в различных религиозных и светских дисциплинах. Таким образом, старший Субки, отец знаменитого биографа и летописца Тадж-ал-Дин Субки, описывается им как нетипичный человек для своего времени, образованного в области юриспруденции, хадиса, толкования и чтения Корана, дидактического и спекулятивного богословия, грамматики и синтаксиса, лексикографии, беллетристики и этики, медицины, схоластической диалектики, логики, поэзии, ересиографии, арифметики, астрономии и др.²

Таким образом, «адаб» в этот период развития Ислама начинает выступать в качестве той концепции, где рассматриваются многие аспекты гуманизма с точки зрения как философского, так и лингвистико-литературного значений. Он, как отмечалось выше, давно уже означало гораздо больше значения, чем литературы и перешел далеко за рамки обычного использования. Как объясняет К.Босворт, этот процесс «охватывает все традиции мусульманского языкознания, религии и правовых наук вместе со всеми стадиями человеческой истории, насколько они были известны мусульманам.»³ Среди них «адаб», согласно Ибн Мискавайха, арабо-мусульманского философа-энциклопедиста, является «образцом мудрости и знаний, который проходит проверку опыта хорошей жизни и средств ее достижения. Без него, мудрость – это не мудрость».⁴ Это означает, что «адаб» на основе опыта работы с

¹Chamberlain M. Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350. Cambridge, 1994, p.85.

²السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٩٧٦، ص. ٨٦

³Bosworth, Clifford E. The Medieval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature. 2 vols. (Leiden: Brill, 1976). . The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran (Beirut: Librairie du Liban, 1973).

⁴Margoliouth, D. S. Lectures on Arabic Historians. New York: Burt Franklin, 1972, p. 103.

литературой расширяется по другим сферам науки и идеи Ибн Мискавайха о «адабе» выходит далеко за рамки просто одной риторики, истории или беллетристики. Наподобие «Ихван ас-сафа» («Братья чистоты»), Абу Наср ал-Фараби, Ибн Сины, Насир ал-Дин ал-Туси и др. он присоединяется к формированию классификации наук, которую дополняет литературой и историей с философией и другими гуманитарными и естественными науками. Таким образом, он превращает изысканную литературу и этикет любезности в новой форме путем слияния их с тем, что Дж. Кремер называет «философским гуманизмом». Таким образом, гуманизм сделал новый шаг в сторону более острого и систематического переобразования «научного и философского наследия античности как культурного и образовательного идеала». Известный востоковед, изучавший проблему гуманизма в Исламе, рассматривая многие его аспекты, пришел к выводу, что арабский термин «адаб» можно назвать гуманизмом. Он подчеркивал: «В классическом Исламе каждая из двух тенденций (т.е. гуманизм и схоластицизм – Ф.Г.) являются смыслом его существования», различающиеся от других понятий; оба они исходят от общего источника – Священного Писания. История их развития является одной формой взаимосвязей, в которой случались конфликты, но не было полного разрыва. День гуманизма начался задолго до первого века Ислама и продолжался до последнее время. Эта тенденция проявилась по причине глубокой заинтересованности в безупречности классического арабского языка Корана как живучий язык, также как и литургический язык Ислама».¹

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что несмотря на различные определения и значения вышеуказанных терминов и концепций, можно сказать, что в семантико-эпистемологических значений гуманизма в мусульманской

¹ Makdisi G. The Rise of Humanism in Classical Islam and the West: with special reference to Scholasticism. Edinburgh: University Press, 1990, p. 182.

философии более распространенным является литературные («адаб») и философские интерпретации, но по смыслу и сущности данной проблемы, в нем преобладает философия, потому что в центре ее внимания в буквальном смысле находится человек, т.е. она ориентирована на антропоцентризм. «Человеколюбие» («инсандусти») и «инсанмадари, инсангарай» («гуманизм») не только в их герменевтико-философском, но и лингвистико-семантическом толковании в некоторой степени приводит к конфликту с первенством веры в Бога, точнее с теоцентризмом. Поэтому, некоторые ученые, как аль-Бируни или ар-Рази, с одной стороны способствовали формированию идей гуманизма, а многие из них пытались предложить в своих учениях гуманизм с повышению теоцентризма.

§2. Онтологические и гносеологические основания гуманизма

Гуманистические идеи и концепции в мусульманской философии не зарождались на основе противопоставления духовного и материального, а утверждения их гармонического сосуществования. В этом смысле, если бы мусульманские мыслители рассматривали гуманизм только на физическом или духовном уровне, они бы в своих учениях сталкивались с сложными логическими неурядицами и неточными умозаключениями, которые бы не соответствовали тому содержанию, которое в себе таит весь мир. Поэтому, место разногласия в их взглядах занимают поиски согласия и гармония, которое касается и онтологической основе бытия человека, его положения не только на земном, но и в духовном мире: человеку причисляется отнесенность к обоим мирам, а также к смертности – в одном, и бессмертию, вечной жизни – в другом мире.

Постепенное перемещение теоцентризма в сторону антропоцентризма проходило в онтологических и гносеологических учениях мутазиликов, суфиев, восточных перипатетиков и исмаилитов, когда те обозначили верховенство разума человека как основу познания мира и всего сущего. При этом, как отмечает А.В. Сагадеев, «человеческий разум, а не божественный произвол, учили мутакаллимы, утверждавшие свободу человеческой воли, служит критерием и при различении добра и зла... Мистический опыт суфиев подразумевал движение по пути от религии к истине, по достижении которой различия между верованиями теряли в их глазах всякое значение. Эти различия представлялись суфиям чисто номинальными, ибо за внешней оболочкой священных текстов, по их убеждению, кроется глубоко запрятанный внутренний смысл, имеющий универсальную значимость. Бог в различных верованиях, подобно хамелеону, проявляется в различных формах, теофаниях (богоявлениях), но, в сущности, он один для всех».¹

Онтологическая основа и гносеологическая ориентация в учениях мусульманских мыслителей были построены таким образом, что человека как высшее существо по сравнению с другими живыми организмами, следовало оценить более достойно. В му‘тазиллизме этот тезис проводится через теорию о свободе человеческой воли, в мистике суфизма посредством концепций «камāl» («совершенство»), «джамāl» («красота») и «ишк» («любовь»), а в исмаилизме – через концепции тождества макромира и микромира, которая встречается и в суфизме под воздействием того же исмаилизма. Так, онтологическая и гносеологическая картина гуманизма в этих школах выглядит следующим образом: Бог – как верховное, трансцендентное существо либо «удаляется» от обоих миров и сводится до минимума его роль в их делах (исмаилизм), либо человек, если не

¹ Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли // Историческая психология и социология истории. №1, 2009. – С. 184.

приравнивается с Ним, то «вливается» в Нем (суфизм в его пантеистическом учении). Суфийская концепция «ал-инсан ал-камил» («совершенный человек») переплетаясь с исмаилитской концепции тождества макромира и микромира, а также с кораническим положением о человеке как образ Бога, идеализирует его до небесного, духовного и божественного. Великий суфийский мистик Ибн Араби обожествляя человека с самого начала его происхождения писал, что «Адам и стал воплощением ясности того зеркала и духом той формы (а ангелы составили только часть ее сил) — формы мира, который некоторые называют «Большим Человеком» (*инсан кабир*). Ведь ангелы для мира — то же, что для человеческого существа (*наш'а*) силы духа и чувств, из коих каждая закрыта сама собой, не видит [ничего] лучше себя, а также [не видит] того, что оно (на что оно и притязает) пригодно (*'ахлиййа*) занять при Боге любое высокое положение и почетное место в силу имеющейся у него божественной совокупности (*джам'иййа 'илахиййа*), которая включает относящееся к божественной стороне (*джанаб 'илахийй*), к Истине истин (*хакикат ал- хака'ик*) и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает всеобщая природа, охватывающая приемлющее всего мира сверху донизу».¹ Божественность сущности человека же устанавливается самим Богом, который по утверждению того же Ибн Араби, - «захотел увидеть их (имена Бога – Г.Ф.) воплощенности (*а'йан*) – или можешь сказать: увидеть Свою воплощенность (*'айн*) - в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок (*'амр*), имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну».²

Эта тайна, которая исходит от Его Слова, считавшегося в суфизме как манифестация абсолютной самости, и поэтому стоит превыше всех в суфийской

¹ Ибн 'Араби. Геммы мудрости. Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993. – С. 62-63.

² Там же. – С. 62.

степени познания истины. Разум человека направлен на постижение этой Истины, суть которой проявляется в формах разных существ. В принципе, это в суфизме есть предел дефиниции и относительности между Богом и остальной частью мира. В этой иерархической мировой манифестации больше всего относительность проявляется в пространстве и времени для того, чтобы телесным существам было обеспечено отличающийся внешний вид с точки зрения формы, размера и материальных качеств, а человек кроме этих признаков обладает и душой, речи и возможностью мышления и познания. Эти его возможности заключаются в основу тройной человеческой природы – дух, душа и тел, действия которых двуполярные – положительный, добрый и отрицательный, злой. Такой постепенный переход от мистики к рациональному характеру познания этой иерархии и освещения добра и зла в поступках человека трактуются и в учении Хамида ад-Дин ал-Кирмани, который писал: «Поскольку та самость является жизнью, в-самой-себе знающей и полной благодаря тому, что приемлет нами упомянутого вдуновения духа, то пока та субстанция такова, она не знает, что среди стяжания сей субстанции (кое происходит в соответствии с тем, какова форма души) согласно, а что противно тому, к чему приходит душа. Однако же она узнает сие, как только расстается со своим телом, как только исчезает все то, телесное, что заслоняло от нее собственную самость... И вот, вглядывается она в самость свою (рассматривает, что именно стяжала она — то ли дорогое, то есть добро, то ли ненавистное, то есть зло) и узнает, соответствует ли добро злу и равны ли они друг другу, или же одного больше, а другого меньше, — так же точно, как в дольном мире познает природу свою, и насколько в ней одно равно другому».¹

¹ Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. Введение, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова. М: Ладомир, 1995. – С. 393.

В соотношении действий тела, души и духа человека проявляются индивидуальные ценности человека. Они включают в себя здоровье и красоту, нравственность и духовность. Его естественная красота и здоровье связываются с физическим телосложением, нравственностью и духовностью души на высоком уровне человеческого существования. Кроме того, если нравственность не строится на основе духовности, душа этого человека не может быть устойчивым по отношению к изменениям и к совершенству, в рамках которых проявляется добродетель человека. В адекватности красоты («джамал») и совершенства («камал») Бога и человека, возвышение последнего строится человеколюбие.

С другой стороны, мир и человек также уподобляются друг с другом, что отражается в уже упомянутом нами концепции микро- и макрокосма, которая фактически встречается в учениях всех рациональных школ мусульманской философии в своем варианте – *ал-‘āлам ал-кабир* (макркосм) и *ал-‘āлам ас-са‘ир* (микрокосм). Эта концепция особое значение имеет в Посланиях «*Ихван ас-сафа*» («Братьев чистоты») – тайной басрийской философской школы X в. В этом вопросе учение о человеке как микрокосме и Вселенной как макрокосме, служит авторам «Посланий» обоснованием для их гносеологической концепции, согласно которой человек, как конечное и совершенное существо, не может быть подобен Богу, а является копией мира. Человек содержит в себе все, что есть в Космосе: «Человек – микро-мир...и это означает, что под миром, обладающим телом и душой, подразумевается небосвод окружающего, который охватывает все существа. ...Распространение действия потенции души мира во всех частях его организма подобен распространению действия силы души конкретного человека во всех частях и сочленений его тела».¹

¹ Раса’ил Ихван ас-Сафа. Перевод Р.З. Назариева. Т. 3. - С. 212-213.

В другой интерпретации, точнее суфийской, этот вопрос рассматривается через концепции *джавонмарди* и *футуват* (великодушие), о чем пишет К. Олимов: «Данная этическая концепция основана на онтологической идее суфиев о макро- и микромире, считающая человека малым божественным миром, который должен быть чистым, прозрачным, светлым. И поскольку телесная сторона человека связано с посюсторонним миром, ему необходимо сохранить в себе умеренное соотношение телесного и духовного начал»¹.

Эта тождественность человека с Космосом разъясняется с дихотомией духовного и телесного, небесного и земного, и имеет положительный идеал космоподобия, как и богоподобия, данный кораническим откровением и утвержденной исламской догматикой. В таком преподнесении человека, он обладает всеми необходимыми свойствами положительной безусловности в ее абсолютной форме именно потому, что не выводится только рациональным путем. Гуманизм здесь заключается в том, что человек превращается в идеал, который предполагает наличие веры (не религиозное!) в его существование, а не логического доказательства. Вопрос заключается в предмете веры: идеал абстрактного истока человека или его бого-космоподобия, отчего зависит нравственная позиция и практическая реализация этого замысла. Важно отметить, что для утверждения положительного идеала мусульманской культуры кроме разума привлекается иррациональный элемент, присущий человеческой природе, а именно – объективно существующий в психике феномен веры. Вера в другого человека, в дружбе, совершении взаимопомощи – это часть привязанности, которая в совокупность с другими позитивными действиями человека составляет гуманность. Об этом в частности, Насир ал-Дин ал-Туси отмечает, что «когда есть друг, следует усердствовать, проявляя заботу и любезность по отношению к нему; он не должен пренебрегать никаким

¹ Олимов. К. Хорасанский суфизм. - С. 242

его правом, нужно проявлять внимание к его текущим делам. В превратностях судьбы он должен поддерживать его, и во времена процветания нужно приветствовать его с улыбкой и приятной манерой. При встрече с ним его радость должна отражаться на лице и в глазах, в движении и в покое. Он не должен удовлетворить себя избытком теплоты в сердце, поскольку о сердцах ведаёт лишь Хранитель тайн... Если Вы будете вести себя, таким образом, то его вера в привязанность и спокойствие его духа станет ежедневной, даже при отсутствии или присутствии, поскольку, он наблюдает радость и радушие собственными глазами, и становится уверенным относительно вашей привязанности».¹

В концепции микро- и макрокосма важным моментом является то, что классические исламские гуманисты рассматривали человека в центре бытия, будучи уверенные в способности индивидов совершенствовать себя, и поэтому в своих трудах позаботились об оснащении людей с навыками, необходимыми для улучшения моральных их качеств и достижения счастья. Они рассматривали человека, как было сказано, наподобие Бога и, следовательно, считали заслуженным, чтобы он был полномочным в выполнении Его воли на земле. Этот гуманистический образ жизни человека было заложено в онтологической формуле бытия-становления. Ибн Сина связывает переход от бытия к становлению с познанием истины мироздания и существования вещей и утверждает, что «стало быть, воля необходимосущего является ни чем иным, как познанием истины, то есть того, каким должен быть порядок бытия вещей и познания того, что существование их является добром не для него, а само по себе, ибо смысл добра состоит в бытии всех вещей такими, какими они должны быть. ... Стало быть, его воля исходит из знания в том смысле, что он знает, что бытие такой-то вещи само по себе является добрым и полезным.

¹ Насир ал-Дин ал-Туси. Насирова этика. Душанбе, 2015. – С. 360-361.

Бытие этой вещи должно быть таким, чтобы быть достойным и благородным, и бытие ее лучше небытия, и не нужно ничего другого для того, чтобы то, что он познал, осуществилось, так как само его познание существования всех вещей и как лучшего порядка, который может быть в существовании, является обязательной причиной существования всех вещей такими, каковы они есть. ...И если кто-нибудь скажет: «Мы также действуем непреднамеренно, но по своему желанию, когда делаем кому-нибудь добро, хотя это нам самим никакой пользы не приносит, и если необходимосущее взирает на то, что находится ниже его, и проявляет о нем заботу ради его блага, а не ради своей пользы, то в этом нет ничего особенного», то на это мы отвечаем: «Мы никогда не действуем в таких случаях без всякой цели, потому что, желая принести пользу другому человеку, мы желаем приобрести доброе имя или надеемся на воздаяние, или же мы поступаем как следует, чтобы проявить добрую волю и исполнить свой долг, так как исполнение долга является для нас нравственным достоинством, заслугой и добродетелью...».¹

Касаясь вопроса воли человека, необходимо отметить, что «человек у Ибн Сины, как и Необходимосущее также наделён волей. Поэтому он в определенном мере, свободен в своих действиях и обязан нести ответственность за совершаемые им деяния. Ибн Сино относит добро (благо) к высшей нравственной категории, и человек, поступающий добродетельно по отношению к другому человеку, приобретает не только доброе имя, но и исполняет свой долг, как разумное существо».²

По этим фрагментам невооруженным глазом можно обнаружить, что в познавательном контексте осмысления человеколюбия совершается через ключевые онтологические понятия «сущности» и «существования»,

¹ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. – С. 149-150.

² История Таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) В трёх томах, Т. II. Душанбе, 2012. – С. 531

являющихся в своем рода прототипа «бытие» и «становления». В арабском языке существует слово «кавн», происходящее от «кана» («быть»), которое как типичное арабское имя существительное, развивает коннотацию «становиться». Смысл этого тезиса довольно четко отражено в высказывание Башшара Ибн Бурда, арабского поэта восьмого века - «каждая вещь имеет причину своего становления» («*ва куллу шайин ли-кавнихи сабабун*»).¹ Однако поле оттенка смыслов этих двух понятий расширяется, когда изменение применяется от несовершенных существ к Богу, или к Первому Сущему, как это принято в учении Абу Наср ал-Фараби. Он отмечает, что «вместе с тем ни Вторые [причины], ни деятельный разум не довольствуются наделением бытия великолепием, украшением, радостью, наслаждением и красотой путем умопостижения лишь самих себя. Напротив, для этого им необходимо умопостигать наряду со своей сущностью сущность другого, более совершенного и великолепного сущего».² Иными словами, человек и в этом случае наделяется такими качествами, которыми отличается от других живых тварей и характеризуют его как совершенное и феноменальное существо. Среди этих качеств выделяются разум, благодаря которому человек постигает пользы высшей цели, содержащейся в его сущности, и человек получает преимущество над остальными существами. Именно этот тезис утверждается в учении Абу Бакра ар-Рази, который писал: «Благодаря разуму мы обрели преимущество над неразумными животными и даже владеем ими, управляет ими, укрощаем их, заставляет трудиться на нас там, где они могут приносить нам и себе пользу. Разумом мы познали все то, что нас возвышает, улучшает и делает приятной нашу жизнь, (посредством его) добиваемся своей цели и своего желаемого... Короче говоря, что воистину есть та вещь, не будь которой, наше

¹ بشار ابن برد. ديوان. القاهرة ١٩٥٧، ص. ٢٦٢

² Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. - С. 62.

состояние было бы состоянием животных, детей и сумасшедших, и посредством которой мы представляем разумные действия до их проявления чувству, и мы видим их, как бы их ощущая, и затем отображаем их образы чувственными действиями, и они, наконец, проявляются в соответствии с тем, как мы их отображали и замысливали. Если таковы его ценность, положение, значимость и превосходство, то мы вправе не умалять его достоинство, не принижать его степень и не превращать его...».¹

Так, убеждение во всемогуществе человеческого разума как основной признак исключительного достоинства человека среди остальных природных существ лежит в основе учения о человеколюбии мусульманских рациональных школ, и это вдобавок к неиссякаемому богатству его духовных и нравственных сил. Особенность учения о разуме в этих школах, а именно, калам, восточных перипатетиков, суфизм и исмаилизм заключалась в том, что они возвышая разум до степени идеала, заимствованного от античной культуры, и особенно неоплатонизма. Подражание этой культуре была свойственна и гуманистам более поздней эпохи европейского Возрождения, которые также считали это задачей настоящих философов. Отметим и общность подходов средневековых мусульманских мыслителей и философов Ренессанса, которая заключалась в том, что в противопоставлении схоластическим знаниям они развивали гуманистические идеи о человеке. Но эта идея развивалась на основе восхваления разума, который позволяет человеку совершенствоваться и улучшить свою жизнь.

Разум во всех учениях мусульманских мыслителей рассматривается как воплощение божественного света или энергии, и в этом четко прослеживается влияние неоплатоников, у которых была заимствована ими идея эманативной формы мироздания. Известный исмаилитский философ Хамид ад-Дин ал-

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. Душанбе, 1990. - С. 24-25.

Кирмани рассматривая вопрос об утверждении сотворенного и первом сущем, отмечал, что «...идущее в бытии первым, как представляется, не было, а затем стало путем творения не из чего-либо и не посредством чего-либо, и не в чем-либо, и не через что-либо, и не для чего-либо, и не с чем-либо. Оно есть Первое, и в порядке бытия его бытие – утвержденное и первое... Что касается направленности действия и его необходимого излияния в бытие, то если бытие первого не утверждено, то и второму закрыта дорога бытия, а если бытие второго не утверждено, то третьему закрыта дорога бытия... Так бытие сущего утверждает существование некоего первоначала (*мабда' авваль*), от которого и проистекает упорядоченность сущего в бытии. Сие первоначало мы именуем Первым Разумом и Первым Сущим, бытие коего не от самости, а благодаря сотворению его Всевышним».¹

В подобной иерархии мироздания интересно то, что Первый Разум как первоначало наподобие Бога не вмешивается в дела мира, особенно телесного и тем самым сохраняется коранический принцип очищенности (*муназзах*) не только Бога, но и Разума. Дело в том, что в роли посредника между остальным миром и Разумом выступает второе сущее, излившееся от Первого Разума, и получившее имя Всеобщей Души. Выделение идеи об очищенности или чистоте разума человека служило основанием для гуманизации цели мироздания во взглядах мусульманских мыслителей.

Парадоксально, но факт остается фактом: европейские гуманисты при разъяснении гуманистических идей больший интерес проявляли к этическим проблемам и поэтому в их философии человеколюбия не преобладала онтологическая и гносеологическая проблематика. Суть вопроса заключается в том, что эти гуманисты, утверждая, что человек наделен разумом и бессмертной душой, и то, что он сотворен по образу Бога, что совпадает с учением

¹ Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. - С. 70-71.

мусульманских философов, далее поставят человека в центр мироздания с его творческими возможностями и со свободой в своих поступках. Например, в знаменитом произведении «Речь о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), человек представляет особый мир, который синтезировал все сферы бытия, которые не свойственны другим существам в поднебесном, небесном и подлунным мирам. Более того, Пико делла Мирандола уверенно утверждает, что человек является своим творцом, но с Божьей помощи: «Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я (т.е. Бог – Г.Ф.) тебя представляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе удобнее обозревать все, что есть в мире».¹ Вместе с тем необходимо отметить, что несмотря на реабилитации человека со всеми его телесной, интеллектуальной и волевой автономии, повышение, все же нельзя идеализировать самой этой эпохи и идеи ее мыслителей со всеми вытекающими отсюда возможностями и ценностями для человеческой цивилизации. Дело в том, что гуманисты эпохи Возрождения все-так не могли позволить себе отделить человека от власти Бога и Его решений окончательно, даже такой философ и космолог-гелиоцентрист как Джордано Бруно (1548–1600), который написал несколько сочинений, направленных против средневекового христианского теизма связывал свои онтологические воззрения с мистическим его содержанием. Согласно его учению, Единое является первопричиной бытия, в котором материя дихотомна с формой, а духовное – с телесным, но Единое признается как весь мир, который всегда существует и не может иметь фатальный исход. Он писал: «Итак, вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Едина, говорю я, абсолютная возможность, едина действительность, едина форма или душа, едина материя

¹ делла Мирандола П. Речь о достоинстве человека. Комментарии к канцоне о любви Дж. Бенивьени. – Эстетика Ренессанса. Т. 1.. М.: Искусство, 1981. – С. 84.

или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее. Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна, а тем самым бесконечна и безгранична и, следовательно, неподвижна. Она не движется в пространстве, ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того, что она является всем. Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает всем бытием. Она не уничтожается, ибо нет другой вещи, в которую она могла бы превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна».¹

Можно было ожидать, что такая характеристика Вселенной, которая по сути должна быть подвластна измерению, и она единая, бесконечная и действенной, должна отражать самостоятельность Вселенной, но в толкованиях название Вселенной по сути отражает атрибуты Бога, и поэтому тождественна с Ним. В этом измерении особое место занимает человек: «К соизмерению, подобию, единству и тождеству бесконечного бытие человека не более близко, чем бытие муравья, звезды, ибо к этому бытию бытие солнца, луны не более приближается, чем бытие человека или муравья, и поэтому в бесконечном эти вещи не различимы; и то, что я говорю об этих вещах, я подразумеваю относительно всех других вещей, существующих как частные».²

Если сопоставить взгляды Дж. Бруно с концепциями Хамид ад-Дином аль-Кирмани, то можно заметить, что Бог или Вселенная Дж. Бруно по сути совпадает с Первоначалом (*мабда' авваль*) аль-Кирмани, а в таких атрибутах, как нерождаемый, неисчислимой, единой, бесконечной, безграничной и др. – с кораническим описанием Бога, от которого в обоих случаях проистекает упорядоченность сущих в процессе сотворения и начала бытия.

¹ Бруно Дж. Диалоги. М.: Политгиз, 1949. – С. 273.

² Там же. – С. 273.

Другим важным элементом в природе человека и его самоценности является душа, с которой связывается и вопрос о совершенствовании человека как отправной пункт добродетели, а далее - гуманизма в мусульманской философии. Почти во всех учениях ее идейных школах, строение человека описывается в двух его частях: духовное (душевное) и телесное. В телесном строении человек уступает животным, а в духовном (душевном) он превосходит их и благодаря души он не только приобретает способность восприятия божественного, но и в конечном итоге – соединиться с Ним, чтобы достичь бессмертия. Его руководящим спутником в этом служит разум. По этому поводу, Ибн Рушд (Аверроэс) в опровержение идей Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, который резко выступал против рационалистических и гуманистических воззрений мусульманских философов, отмечает, что «так как человек - всего лишь человек, и является достойнейшим из всех чувственных существ только благодаря своему уму, добавленному к сущности, но отнюдь не сущностному уму, то необходимо, что то существо, чей ум одновременно есть его сущность, является наидостойнейшим из всех существ, свободных от тех недостатков, которые наличествуют в человеческом уме».¹

Но душа не имеет такого уровня, как Разум и она стоит ниже него, находясь как посредник, между духовным и телесным мирами. Но нельзя забывать о том, что душа в учениях тех философов, которые находились под влиянием неоплатонизма, также имеет божественную сущность, излившуюся от Его света. Что касается человека, душа как носитель божественного света соединяется с его телом до времени смерти человека. В этом пределе своего существования, душа испытывает на себя не только позитивные, но и негативные страсти: в первом случае, она выполняет установления разума, а во

¹ Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: Уцим-Пресс и СПб: Алетейя, 1999. - С. 312-313.

втором – ее деяния расходятся с этим установлением и в таком противополжении ее деятельной сущности, человек проходит испытание телесной жизни. Ибн Сина, рассматривая соотношение разума и души, полагает, что «поскольку причина совершенствования души есть действующий разум, а он вечен, и отражение его постоянное, и душа сама по себе принимает это отражение без посредства какого-нибудь орудия, то, следовательно, и душа является вечной. Стало быть, связь души с действующим разумом и совершенствование души действующим разумом тоже вечны, без какой-либо задержки и препятствия».¹

Поэтому, мусульманские философы человеческую душу разделяют на несколько видов, среди которых говорящая душа стоит выше остальных и благодаря ей человеку обеспечивается более высокое положение по сравнению других существ мира. Насир Хусрав по этому поводу отмечает, что «это есть говорящая душа (*нафси сухангуй*), которая возвышает достоинство человека в этом мире и которым он правит над землёй, водой, воздухом и огнем, а также и над наземными животными с тем, чтобы задействовать их для своей пользы».² Именно в использование своей говорящей душе, люди склоняются либо к доброму, либо к плохому деянию, а это, как было отмечено выше, - отступление от руководства разума. Об этом Насир ад-Дин ат-Туси разъясняет следующим образом: «Они предположили, что говорящая душа существует для изобретения действий и культивации дел, проводящих к мирским удовольствиям. Например, они сказали, что польза и цель поминания и мысли, которые являются двумя из сил души, должны напоминать удовольствие, полученное из пищи или напитка или женщины, и размышляя над способом приобретения этого, достигать желательной вещи. Таким образом, они воспринимают драгоценную душу как

¹ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. - С. 223.

² Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 25.

слугу и наемника для обслуживания своего сладострастия, принижая этим благородную самость, которая является соучаствующей с возвышенной группой существ, к самому низкому уровню, помещая её в разряд рабства самых низменных рабов, а это животная душа, свойственная другим животным. Это - мнение относительно большей части неосведомленных и низменных людей».¹

Но это одна сторона вопроса: существуют противоположные страсти и наслаждения, которые считаются благородными и на основе которых формируются идеи человеколюбия. Тот же Насир ад-Дин ат-Туси отмечая, что «всякий раз, когда движение дикой души находится в равновесии и подчиняется интеллектуальной душе и довольствуется тем, что последняя распределяет, не допускает несвоевременного возбуждения или нарушения его пределов в своем состоянии, тогда это движение вызывает достоинство доброты в душе, которое как необходимое последствие приводит к достоинству храбрости. Каждый раз, когда движение животной души находится в таком равновесии, что она подчиняется интеллектуальной душе, ограничивая себя тем, что последняя назначает ей, и она не противоречит в этом и не преследует свою собственную страсть, из такого движения возникает достоинство чистоты, как необходимое последствие достоинства щедрости. Когда накапливаются эти три класса достоинства, все три, смешиваемые гармонично, там от их состава возникает однородное состояние, которое представляет совершенствование и завершение тех достоинств; и это называют достоинством правосудия. Следовательно, согласие и единодушие всех философов, современных и древних, в том факте, что достоинства подразделяются на четыре класса: мудрость, храбрость, сдержанность и правосудие».² В свою очередь, эти три категории достоинства имеют свои «функции»: мудрость означает «познание того, что имеет тенденцию к существованию; храбрость означает, что

¹ Насир ал-Дин ал-Туси. Насирова этика. – С. 45.

² Там же. – С. 111-112.

«гневная душа должна подчиняться говорящей душе; сдержанность показывает, что «сила сладострастия подчиняется рациональной душе; справедливость показывает, что все эти силы в своих взаимодействиях должны быть «подчинены различающей силы» и т.п. Здесь онтологические и гносеологические основания гуманизма переходят к нравственному и социальному его направлениям.

Мусульманские гуманисты, пересматривая мораль, которая ведет человека к страданию, аскетизм и пессимизм, давали новые установки: разум человека направляет человека к развитию его природных склонностей, а земная человеческая жизнь не должна быть лишена радости и наслаждения. Аскетизм в сочетании с метафизическими представлениями особенно очевидно проявляется в учениях суфизма. Но суфийские мыслители, если не вовсе отрицали аскетизм, то по меньшей мере призывали к активному ведению жизнедеятельности. Например, таджикский поэт Абдурахман Джамал (1414-1492), он же представитель накшбандизма, «настаивал на умеренном аскетизме... Он также высмеивает тех суфиев, которые, подобно бесноватым, «испускают горестные стоны, издают лживые вопли, проливают притворные слезы». Таких суфиев Джамал сравнивал со стадом ослов. Накшбандизм в отличие от других суфийских толков не признавал отшельничества. Тяжкий грех забрасывать землю, которую Бог даровал человеку, чтобы он ее возделывал. Джамал порицал тех, кто «перестал бывать в саду, поле, торговом дворе» и воссел на молитвенном коврике, окружив себя глупцами, бездумно внимающими его слово вам. Он также настаивал на том, что верующий должен служить ближнему, думать о благе народа, быть рядом с теми, кто трудится. «Простой народ – сокровищница; помни, что золотые в ней таятся клады жизни».¹

¹ Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние в.а и современность: Учебное пособие. - М.: ИФ РАН, 2006. – С. 133.

Таким образом, гуманизм в мусульманской философии всегда опирался на онтологические аргументации, которые не противопоставлялись вере в Бога. Но эта вера в трудах представителей рациональных философских школ Ислама сочеталась с философией древних греков, в которой не видели ничего предосудительного. Все эти мыслители считали, что именно они возрождают истинную веру в Бога, который наделял человека лучшими качествами, в том числе способностью сотворить. Ставь творцом, и наделенным свободной волей, человек уподобляется Богу. В гуманизации этого соотношения, мусульманские философы рассчитывали на теорию эманации, способствующая только вневременной зависимости всего сущего от Единого, а также на динамическое, причинно-следственной связи между человеческой божественной сущности, выдвигая на ведущую роль разума. Рационализация онтологических проблем есть основа гуманизма в мусульманской философии о человеке и его жизнедеятельности.

ГЛАВА 3. ГУМАНИЗМ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ И ПРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ

§1. Гуманизм в диалектике социального идеала

Гуманизм как одна из форм социально-этических идеалов неразрывно связан с ориентацией человека на ценности, характеризующая его жизнедеятельность. С развитием социальных отношений человек выработал в себе способность выделять в окружающем его мире явления, живые существа и предметы, которые приобретали для него особую значимость и к которым он относился по особенному: высоко ценил, берег и ориентировался на них в своих действиях и стремлениях. В целом же разнообразие материальных и духовных ценностей в человеческой жизни проявляется в том, что материальное направлено на обеспечение чисто практических потребностей, и поэтому их мерилom выступает жизненнореальная полезность используемых предметов; духовные ценности же, как известно, отражают сакральные потребности людей, и поэтому критерии их оценки совсем другие. К примеру, ценность познавательных и научных достижений выражается в истине, а эстетико-художественных – в красоте и совершенстве.

Особенности этических и моральных ценностей определяются ключевой ролью нравственности в урегулировании жизни в обществе. Нравственность и мораль в этом отношении направлены на гармонизацию социальных

взаимоотношений людей, также как и человеческой солидарности и гуманности. Поэтому, наличие этих ценностей тесно связано с социальной практикой и теми изменениями, которые происходят в обществе, и в котором зарождаются и развиваются личностные характеристики индивида. В этом контексте возникает вопрос об идеале как образ либо наиболее совершенного общественного устройства, либо совершенного человека, также как и об образце, норме, идеальном образе, определяющий способ и характер поведения человека или определенной группы или слой общества и предстающий в качестве всеобщей формы целеполагающей деятельности во всех областях общественной жизни.

Постепенно в социуме начали формироваться понятие об идеале, потребность в котором сопровождает человека уже с самого детства, когда он начинает искать образцы для подражания и соответственно им строить себя. Этот процесс самовоспитания предполагает мыслимый образ совершенства, который превращается в цель человека, в его идеал к достижению которого он стремится. Потребность в идеале является характерной чертой не только человека, но и общества, которое также выдвигает идеалы для возможного достижения совершенного образа жизни.

В классической мусульманской философии идеал всегда выражался в совершенном человеке и совершенном обществе, сочетавших в себя приобщение, и к духовному и к материальному. Эта потребность в идеале удовлетворяется и за счет избрания конкретного образца для подражания, и за счет создания собирательного образа, т.е. происходит отбор более привлекательных личностных характеристик человека и моделей идеального общества. Во втором случае такой отбор приводит в итоге к утопическим представлениям.

В классической мусульманской философии истоки социальных утопических представлений следует искать в идее о противостоянии между добром и злом. Согласно этой идее, для того чтобы человек смог достичь счастья и в этом и в ином мире, ему необходимо стать на путь добра и освободиться от злых деяний. Переплетение нравственных и социальных потребностей в итоге приводит к появлению в мусульманском философском пространстве концепции «идеального города». Эта идея особенно ярко была выражена в трудах Абу Наср ал-Фараби и «Ихван ас-сафа», Насир ад-Дина ат-Туси, а также в художественных произведениях Низами Генджави, Абд ар-Рахмана Джамии и др.

Абу Наср ал-Фараби счастье человека оценивал как абсолютное благо и утверждал, что «все, что необходимо для достижения и получения счастья, равным образом является благом, но не ради себя, а потому, что это необходимо для достижения счастья. Все же, что в какой бы то ни было мере препятствует счастью, является абсолютным злом. Добро полезно для достижения счастья. Оно может существовать естественным образом, а может существовать по желанию. Зло препятствует [достижению] счастья».¹ Сравнивая гуманизм как идеал человека с добродетельным городом, Абу Наср ал-Фараби видит в них некоторую схожесть. Дело в том, что, согласно Абу Наср ал-Фараби, тело человека «состоит из определенного числа различных частей высшего и низшего разрядов, которые примыкают друг к другу в определенном порядке и совершают каждая в отдельности то или иное действие; все их действия сливаются во взаимопомощь, направленную на достижение цели в человеческом теле. Точно так же и город и дом состоят из определенного числа различных частей высшего и низшего разрядов, которые примыкают друг к другу в определенном порядке, находясь на различных ступенях, и совершают

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата, Издательство «НАУКА» Казахской ССР, Алма-Ата 1978. – С. 113.

каждая в отдельности соответствующее действие; все их действия сливаются во взаимопомощь, направленную на достижение цели в городе или доме».¹

Идеал общественной жизни человека, таким образом, строится на основе соблюдения нравственных принципов и совместной жизнедеятельности людей, в которой усматривается единство и гармония справедливого и добродетельного, социального и индивидуального. Эти нравственные и социальные идеалы, согласно Абу Наср ал-Фараби, могут реализоваться только в совершенном добродетельном городе. В иерархизированном по сути городе, каждый его составляющий слой, несмотря на то, что находится в подчинении правителя, занимает свое достойное положение, и самое главное, что они «связаны между собой любовью; они сплачиваются и сохраняются справедливостью и [вытекающими из] нее действиями». Свой совершенный добродетельный город Абу Наср ал-Фараби противопоставляет другим различным городам, как «честолюбивый город», «сластолюбивый город», «город низости и несчастья», «властолюбивый город», «невежественный город» «безнравственный город» и др.

Идеальный совершенный человек в учении Абу Наср ал-Фараби соотносится с правителем добродетельного города, но при этом философ подчеркивает, что «не каждый человек способен руководить другим, и не каждый способен побуждать другого к [совершению соответствующих действий]»². Тот, кто совершенно не способен побудить другого к одной из этих вещей и использовать его в этом, а способен лишь всегда совершать только то, что ему укажут, тот не будет руководителем ни в чем, а всегда и во всем будет лишь руководимым. Тот же, кто способен руководить другим в чем-то, побуждать и использовать его в этом, руководит в этом [вопросе] тем, кто не

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата, Издательство «НАУКА» Казахской ССР, Алма-Ата 1978. – С.191.

² Там же – С. 122.

может сам совершить это. Тот, кто не может сам дойти до этого, но если им руководят и обучают его, познает это, и впоследствии у него появляется способность побуждать другого к тому, что он сам познал, руководить им и использовать его в этом, такой [человек] управляет одним и управляем другим».¹

Концепции идеального города и идеального человека-правителя имеют место в учениях и других мусульманских мыслителей. В них особое внимание уделяется двум аспектам связи между понятием гуманности и понятием человека: согласно первому развитие совершенной личности требует осознания того факта, что ценность человека заключается в единстве его биологической, социальной и нравственной неповторимости. Что касается второго аспекта, то здесь утверждается, что этот элемент связывает все другие элементы гуманности воедино и этим определяется то обстоятельство, что абстрактного гуманного отношения к личности быть не может. Единство биологического, социального и нравственного в человеке, по мнению Насир ад-Дина Туси, основывается на свойствах растения и животного, которые различны по природе: «В общем, подобно указанным свойствам это дерево имеет много других свойств, и ему не хватает только одной вещи, чтобы достигнуть уровня животного: освободиться от почвы и передвигаться в поисках питания... Их (животных – Ф. Г) превосходство над растениями заключается в их способности волевого движения и чувственного восприятия, чтобы могли искать полезное и привлекать питание. Вне этого положения - животные, в которых проявляется сила гнева, так, чтобы они могли избегать противоречивого: эта сила также у них имеет разновидности.. Чем больше увеличивается эта способность, тем более превосходит ее разряд, до тех пор, пока они не достигнут того уровня,

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-ата, Издательство «НАУКА» Казахской ССР, Алма-Ата 1978. – С. 123.

когда будет достаточно наблюдение действий для обучения и таким образом, то, что они видят, они выполняют то же самое без упражнений и особых усилий для них. Это – самая превосходная степень животных, и первая степень человека соприкасается с ней».¹

Насир ад-Дин ат-Туси обосновывая смысл существования растения, животного и человека, которые по своим степеням соприкасаются друг с другом, на самую высокую степень возносит человека, называя эту степень самой благородной, а самого человека самым достойным по сравнению с остальными сущими. При этом, если по внешним признакам строение тело человека уступает некоторым животным, но он превосходнее их по разуму, власти и воли так, как он может создать лучшее по своему усмотрению а ключ счастья и несчастья, изобилия и ущерба находится в его собственных руках. Это означает, что человек, как биологическое существо, постепенно переходит в стадию своей социализации. В этом процессе, согласно Насира ад-Дину ат-Туси, «человек опирается на совершенство двух сил – теоретическую и практическую. Под совершенством теоретической силы он подразумевает влечение человека к овладению знаний и наук, а под совершенством практической силы – организация и упорядочение его собственных специфических способностей с тем, чтобы они совпадали, соответствовали и не доминировали друг над другом... Затем он должен достичь степени совершенства других существ, а это управление делами домашних хозяйств и городов с тем, чтобы приводить в порядок состояния, находящиеся в пределах области соучастия, и таким образом все достигают счастья, разделенного между всеми».²

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 55-56.

² Там же. – С. 65.

Здесь идея совершенства человека выступает в качестве идеала, который, в свою очередь, определяется через его цели для обретения смысла бытия. Но, в этом процессе идеал также связывается с образами некоторого будущего состояния самого человека и общества. Независимо от того, насколько это состояние выводится из имманентных тенденций настоящего, при таком подходе человек превращается в средство для достижения некоторой цели, даже если последняя и репрезентирует смысл его бытия. Более того, именно такой способ обретения смысла жизни делает данную цель недостижимой, так как он вместо снятия противоположности средства и цели, наличного и будущего состояния, превращает первые в нечто несущественное, лишенной истиной и действительности. Обоснование единства человека и вне находящегося бытия является важной методологической и мировоззренческой предпосылкой исследования общественных процессов. При этом, это единство сохраняется и в том случае, когда бытие человека лишено истинного содержания и вырождается в самоотчуждение: данный способ бытия человека соответствует – и в то же время является почвой – способу функционирования социальных структур и духовных образований. Так, человек включаясь в совокупную деятельность, реализует свое бытие посредством взаимодействия с другими людьми в социальном целом. Первой ступенью реализации такого механизма является различение человеком своего индивидуального бытия: поиск смысла бытия здесь становится составной частью самого бытия человека, его идеальным опосредованием. Вышеизложенное в комментариях Насир ад-Дина Туси выглядит следующим образом: «...смысл совершенства и цели приблизительно совпадает и различия между ними устанавливаются отношениями. Цель – это то, что еще находится в границах потенции и когда она достигает границ акта, это становится совершенством. Таким образом, дом до тех пор, пока его существование находится все еще в воображении архитектора, является целью,

но когда он появляется во внешнем существующем мире, достигает степени совершенствования. Когда человек достигает той степени, чтобы он познал разряды существ в универсальном аспекте, тогда ему станут понятны, так или иначе, бесконечные подробные сведения, включенные в категорию универсалии».¹

В этой цитате частично, а далее в других частях учения Насир ад-Дина ат-Туси более подробно заключен смысл второй ступени реализации вышеуказанного механизма, которая включает в себя отношение к другим как некоторому единству, в результате чего происходит не только осознание совокупной взаимозависимости и взаимодополнительности, но и снятия через рефлексивное производство целостности живой деятельности совокупного субъекта единичности индивидуального бытия. Он писал: «...каждый человек среди жителей домашнего хозяйства имеет свой индивидуальный характер, и его движения обращены к специфической желанной цели жилища, которая может быть достигнута посредством действий организованной группы. Глава домашнего хозяйства, который может быть уподоблен врачу с одной стороны, и самому благородному органу, с другой стороны, должен знать о характере, особенности и акте каждого человека среди жителей домашнего хозяйства, также как о равновесии, возникающем от комбинации этих действий; чтобы привести их к совершенству, способствующему упорядочиванию домашнего хозяйства; и если возникает болезнь, он её излечивает».²

В этой цитате отчетливо просматривается, что рефлексия воспроизведения целостности в себя превращает интегративное бытие в универсальное. Под этим понимается преодоление абстрактной всеобщности сознания человека и воспроизводство способности и свойств человека в

¹ Насируддин Туси. Насирова этика – С. 66

² Там же. – С. 219-220.

совершенной, идеальной тотальности, полагающей себя в индивидуальном бытии как развертывание сущности через существования. Этот процесс, судя по вышеизложенной цитате, происходит посредством рефлексии воспроизведенной целостности деятельности субъекта и превращения индивидуального бытия в способ самореализации и самоосуществления, что фиксируется в понятии личности человека, или бытием человека как личность общества. Иными словами, поиск смысла бытия и формулирование идеала с гуманистическим признаком становится составной частью самого бытия человека. Эта мысль Насир ад-Дин ат-Туси раскрывает на примере красильщика, который «не может считать одежду восприимчивой к предназначенному цвету, пока он не найдет её свободной от грязи и жира. Но когда склонность человеческой души отклонена от того, что вызывает ее порок и порчу, тогда по необходимости собственная потенция входит в движение; и она занимается свойственными ей действиями, а именно, поисками истинных наук и универсальных знаний, направляет свои стремления к достижению счастья и приобретению благ. В зависимости от поиска и упражнения подходящих, а также преодоления противоположностей и препятствий, увеличивается эта потенция подобно огню, который не разжигается, пока не находит место свободным от влаги; но как только он воспламеняется, его господство растет с каждым мгновением и увеличивается сила её возгорания, пока не выполнит требования своей природы».¹

Рассмотренные аспекты позволяют под гуманистическом идеалом понимать обоснование такого способа бытия человека, сущность которого составляет обретение смысла для себя через бытие для других путем самоосуществлении личности. Это объясняется тем, что человек как личность представляет собою единства социального и индивидуального. Говоря же об

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 62-63.

индивидуальных различиях человека, и обобщая подходы таких мусульманских мыслителей как ал-Кинди, Абу Наср ал-Фараби, Ибн Сина, Насир ад-Дин Туси, Насир Хусрав, Абу Хамид Мухаммад ал-Газали и многих других к этому вопросу, то можно заметить, что они имеют в виду не внешние признаки индивидов, а их внутренние качества. К ним они относят способность, потребность, интересы, знание, убеждение, чувства, то есть все, в чем конкретно проявляет себя индивид, вступая в общение с внешним миром, с другими людьми. Каждый из перечисленных элементов человеческой индивидуальности, как и их совокупность, предопределены, с одной стороны, биопсихологическими особенностями индивида, а с другой – условиями среды и воспитания, тормозящими или стимулирующими их социальным содержанием.

Иранский ученый Гуламхусайн Ибрахим Динани, анализируя этику Джалал ад-Дина ад-Давани в его «Джалаловой этике» («Ахлаки Джалали»), выделяет человеческую способность, приводящую к мудрость, которую делит на смысленность, быстроту понимания, чистоту ума, легкость усвоения, правильное разумение, развитое запоминание и вспоминание. В другом месте этого труда, ад-Давани отмечает, что «однако истинно справедлив тот, кто сделал справедливость свойством своих внутренних сил и совершает все свои поступки согласно суждению разума».¹

Кроме того, по утверждению М.К. Мирбобоева Джалал ад-Дин ад-Давани, затрагивая социальный аспект гуманизма, отмечает, что «Давони старается оправдать классовое общественное устройство, имущественное неравенство людей. Без наличия бедных и богатых он не представляет общество. Однако,

¹ Гуламхусейн Ибрахим Динани. Этика Джалал ад-Дина ад-Давани // Ишрак: ежегодник исламской философии. – М.: Вост. лит., 2014. – С. 35

указывает равенство неимущих с богатыми и не позволяет насилия и несправедливости к ним, отмечает их важную роль в общественной жизни».¹

В этом фокусе, Хамид ал-Дин аль-Кирмани рассуждая о свойствах человека, отмечает, что «итак, по порядку прежде ставится бытие души как самости и присущее этому бытию стремление во всех его разновидностях, затем ощущение, затем благодаря этому, представление, каковое действие ведет к избиранию (*ихтияр*), так что имеет место воля. Воля это сопутствующее ощущению стремление к знаниям, а избрание бывает при представлении и различении и завершении раздумий и размышлений. Душа, являющаяся потенциальным разумом, становится таким образом сама совершающей все действия: она принимает разумные и искусственные формы, различает добрые и дурные поступки и нравы, задумывается о том, что надлежит и чего не следует делать».²

Из приведенной цитаты становится ясно, что единство и различие индивидуального характеризуют и моральное сознание личности, и природу моральных качеств человека, что порождает вопрос о том, добр или зол человек от природы. Здесь необходимо отметить и то, что мораль как таковая и моральные качества, личности, по сути, имеют общественный характер. Поэтому их значение не устанавливается априори, а определяется содержанием общественных отношений: то, что в одних исторических ситуациях является добром, в других обстоятельствах оборачивается злом. Такой позиции придерживался кордовский мыслитель Ибн-Рушд. Он подчеркивал, что «необходимо утверждать, что нет ничего, что было бы само по себе благом или злом, такое утверждение противоречило бы не только очевидности, но и самым «святым» обязанностям мусульман (например, для правоверного поклонение

¹ Мирбобоев. М. К. Этика Джололидина Давони. Душанбе. 1992. - С.120

² Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Предисловие, перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. - С. 338-339.

единосущему Аллаху есть благо само по себе, а не какое-то условие, конверциональное благо)...Благо и зло в мире, таким образом, существуют сами по себе, имеют ли они естественный или социальный характер».¹ По мнению этого философа, о чем пишет исследователь его творчества А.В. Сагадеев, существуют вещи, которые неподвластны Богу. В качества примера он приводит свойство огня и чувство осязания, имеющие противоположные свойства. Таким образом, все в мире рождается и изменяется либо естественно, либо в социальных условиях.

В этом ракурсе, мусульманские мыслители подтверждают, что социальные же отношения людей преломляются через особенности конкретных обстоятельств жизни личности, они воздействуют на человека непосредственно или косвенно, что и бьясняет, почему в одних и тех же социальных условиях формируются люди с различными индивидуальными качествами. При этом следует также учитывать активность морального сознания, активность личностного восприятия влияний внешней среды. Абу Наср ал-Фараби разьясняя подобные индивидуальные качества, в частности допускает возможность наличия у двух людей одних и тех же «умопостигающих сущностей присущими какому-то роду», которые в выявлении этих сущностей имеют различные способности и подчеркивает, что «...люди с равными природными свойствами различаются воспитанием их посредством вещей, к которым [эти люди] склонны. Те из них, которые равны между собою по воспитанию, могут отличаться по последствиям его. Те, кто обладает способностью добиться результата какого-то рода, являются главой над теми, кто не обладает такой способностью. Те, кто обладает большей способностью добиться результата, являются главой над теми, кто обладает меньшей способностью добиться результата...Те, которые получили более совершенное

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. - С. 127.

воспитание такого рода, являются главами над теми, кто получил менее совершенное воспитание такого же рода. Те, кто обладает превосходным природным свойством такого рода и воспитан в соответствии со всем тем, к чему он склонен от природы, не являются главой над теми, кто никогда не обладал прекрасным природным свойством такого рода; [они являются главами] только над теми, кто обладает прекрасным природным свойством, но не получил соответствующего воспитания или получил недостаточное воспитание».¹

Здесь следует отметить такой важный момент, что человек, обладающей всесторонне развитыми способностями, не может быть ограничен исключительным кругом деятельности: по мере овладения различными уровнями образования и профессионализма, человек в обществе получает возможность овладевать все более сложными и более соответствующими их развивающимся способностям видами труда или профессии. Происходят, таким образом определенные сдвиги в ценностных ориентациях человека, которые определяются дальнейшим совершенствованием гуманистических черт общения и социально-моральных качеств личности, что в свою очередь, порождает гуманистический идеал человека. Этот идеал предполагает гармоническое развитие всех сторон общественного и морального сознания: знаний, убеждений, чувств, навыков и др. Наиболее высоким уровнем нравственного развития личности является такой уровень, когда определяющими мотивами человеческого поведения становятся ее собственные убеждения, сознание своего долга и ответственности перед другими в общей социальной жизни людей. Тот же Абу Наср ал-Фараби в подтверждении этой мысли с разъяснением преимущества своего идеального, добродетельного городе отмечает, что «когда добродетельный воин рискует собой, он поступает

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 118-123.

так не потому, что полагает, что он не умрет благодаря такому поступку, так как это было бы глупо. Равным образом, он не думает, умрет ли он или будет жить, потому что это было бы опрометчиво. Скорее всего, он надеется, что не умрет, а спасется. Он не боится смерти и не боится, если она приходит к нему, и он не рискует собой, когда знает или считает, что то, чего он ищет, он получит без риска...Когда добродетельный человек умирает или его убивают, нужно оплакивать не его, а горожан, в той мере, в какой он был нужен в городе, и завидовать тому состоянию счастья, которого он достиг. В то же время это особая привилегия воина, убитого на войне, быть восхваляемым за его самопожертвование ради жителей города и за то, что он пошел навстречу смерти».¹

Выявляется, что социальный идеал, перемещенный с нравственным, вырастает на почве духовного развития человека и тем самым, морального прогресса общества. Все, что находится ниже этого уровня, представляет собой различную меру приближения к идеалу или отклонения от него. Объективные и субъективные факторы, способствующие движению личности к идеалу, позволяет выявить и правильно объяснить неравномерность нравственного развития индивидов. Насир ад-Дин ат-Туси, рассматривая вопрос о необходимости социального объединения людей, определяет факторы этого объединения, которые в первую очередь, видит в том, что оно является неизбежной потребностью человека и его естественное желание к совершенствованию, а также и в том, что «люди испытывают нужду друг в друге», что в совокупности называется любовью. Эта любовь имеет социальный характер, ибо мыслитель оценивает ее как «поиск благородства, достоинства и совершенствования», а также и как наслаждение, польза и благо: «Любовь ради пользы или наслаждения, однако, может возникнуть у злых людей, как по

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 245.

отношению к злым людям, так и по отношению к добродетельным людям, хотя быстро формируется и проходит, поскольку выгодная или радостная вещь желательна случайно, а не по существу. Часто случается, что такая любовь возникает у группы людей, которые оказываются в необычных местах, как например, на корабле или во время поездок и т.п. Причина этого – чувство дружбы, которое покоится в природе человека».¹

Важная идея Насир ад-Дина ат-Туси в идее о любви не только взаимоотношения между влюбленным и возлюбленным, отца и ребенка, но и между добродетельными людьми и правителем и подданными. При этом мыслитель отмечает глубокое расхождение любви первых и вторых, отмечая, к примеру, что отец «имеет естественную любовь к своему ребенку, поскольку, в действительности, он расценивает ребенка как свою сущность, и воспринимает физическое существование ребенка как копию, которую создала природа от его собственной формы, и передала сходство его сущности в сущность ребенка», в то время как «любовь между царем и подданными, начальником и подчиненным, богатым человеком и бедным, находится в сфере жалоб и недовольств, поскольку каждый ожидает от своего господина то, что чаще всего отсутствует. В то же самое время, отсутствие ожидаемого предмета вызывает порочность намерения, от порочности намерения происходит вялость, а вялость приводит за собой упрек как следствие. Соблюдением условия справедливости, однако, эта порочность может быть рассеяна. Аналогично рабы ищут больше, чем они заслуживают от их владельцев, в то время как владельцы считают их несовершенными в обслуживании, милосердии и совещании, чтобы делать упреки».²

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 280.

² Там же. – С. 283-284.

Насир ад-Дин ат-Туси, таким образом разделяет идею Абу Наср ал-Фараби о взаимосвязи, взаимопомощи, сотрудничества людей и достижения счастья в идеальном, добродетельном обществе, в котором счастье его жителей зависит от гармоническом отношении разных слоев в нем. Идеальное взаимоотношение между людьми в этом городе возможно на основе четко продуманной политикой правителя и установление справедливых критерий взаимоотношения и законов города, в рамках которых они будут регулированы. Эта идея о взаимосвязи политики и морали как принцип обоснования права в отношении к человеку и организованному человеческому сообществу в виде добродетельного города. В основе этой идеальной политики как искусство управления людьми лежит благоразумие, направленное на какую-ту цель, успех, выгоду, а в моральном отношении – справедливость. Эту идею мыслитель разъясняет через вопроса об основах добродетельного города, которые имеют пять категории: первое, «объединение людей, известные как управители городом, Это объединение состоит из достойных и совершенных мудрецов, отличающихся силой благоразумия, верными мнениями относительно важных дел человеческого рода»; второе – «объединение людей, приводящее простых людей и более низко стоящих по ступени людей к дополнительному совершенствованию, и призывают всех жителей города к тем основам, которые считаются основами убеждения первой группы, с тем, чтобы, каждый индивид, по мере своего уровня, был готовым к восприятию их проповедей и назиданий»; третье, «объединение людей, сохраняющее законы справедливости среди жителей города, соблюдающее необходимые критерии торговых отношений, и подстрекающее к равенству и взаимному регулированию»; четвертое, «объединение людей, которое известно как стража границы и защитник основ жителей города. Оно не позволяет главам недобродетельных городов вмешиваться в их жизнь и дела»; пятое,

«объединение людей, которое занимается урегулированием и организацией проблем питания и жалований этих классов, как в сфере коммерческих сделок и ремесел, так и в сфере взимания налогов»¹ и т.д.

Добродетельный город Насира ад-Дина ат-Туси, как и Абу Наср ал-Фараби, можно рассматривать как интегральное бытие людей, которое конституирует бытие человека как отдельного в целостность и которое представлено в сознании по преимуществу как идеальная всеобщность. Индивидуальное бытие, взятое в его частности, определяемой формой разделения деятельности в совокупном объекте, в данном случае – добродетельный город, к которому человек принадлежит, представлено как единое, в котором существует человек. Индивидуальное бытие человека, как следует из вышеприведенного фрагмента, продолжающее в среде интегративно-социального бытия, теряет некоторую свою идетичность в результате «дополнительного совершенствования». Поэтому создается новое, общее условие для определения и решения проблем, где в рамках общих правил ограничиваются некоторые индивидуальные потребности и желания. Идеал в этом случае предстает как некоторая преднайденная и предзаданная форма репрезентации этого смысла, ибо суть этого общего идеала может отличаться от оценки идеала этим индивидом, так как общий идеал добродетельного города направлен на создание гармонии во взаимоотношениях людей с целью достижения справедливости и счастья.

Абу Бакр ар-Рази, рассуждая о благородном поведении индивида среди общества людей, отмечал, что «если человек будет проявлять справедливость и скромность, будет менее придирчив к людям, менее упрям и назойлив с ними, то он в большей степени будет уважаем ими. Если же он добавит к этому благородство, искренность и сострадание по отношению к ним, то без сомнения

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 304-305.

заслужить их любовь. Но именно те два качества – справедливость и скромность – и есть два плода добродетельного и благородного образа жизни».¹ Сказанное означает, что такое поведение, и бытие человека в целом, отображается как опосредованное между его и социальным бытием, которое и превращает это поведение и бытие в целостность. Для наглядности, берем такое поведение человека, как насилие, посредством которого оценивается степень гуманности человека. По этому поводу М. Диноршоев отмечает, что «гуманизм этики Абу Бакра ар-Рази ясно вырисовывается в его понимании насилия. Согласно мыслителю, насилия недопустимо не только по отношению к другому, но и по отношению к самому себе»².

Необходимость такого опосредствования, как условия формирования целостности человека, и служит глубинной, внутренней интенцией стремления человека к некоторому духовному образованию, которое и определяется как идеал. В таком случае, раскрытие условий, возможностей и механизмов опосредствования нравственных сторон может служить предпосылкой для описания обусловленности вполне определенной устремленности человека и возникающих отношений между особыми социально-духовными формами духовной культуры и человеком. Так, в условиях такого разделения деятельности людей, которое противостоит индивидуальному бытию человека как чужая, господствующая над ним сила, онотчуждается от своей деятельности в пользу личного поведения, от его бытия. Такое господство порождает стремление найти некоторое внешнее основания для своего бытия и тем самым определить смысл жизни. С одной стороны, механизмом реализации такой устремленности является идентификация человеком себя с возникающими объединениями других индивидов безличных социальных структур –

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 83.

² Диноршоев М, Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. Душанбе – 2013. - С.198.

организации, государства и др. Если идентификация представляет собой иллюзорный механизм преодоления разорванности интегративного и индивидуального бытия, то идеальным опосредствованием противоположности абстрактно-всеобщего и единичного сознания человека выступают различные мыслительные конструкции – будь то идея Бога, бессмертия, прекрасного, добродетельного города и др, через приобщенность к которым он стремится придать смысл своему бытию. А так как наряду с этими идеями мыслительные конструкции содержит в себе некоторый образ будущего состояния в форме идеала, то он становится репрезентацией смысла бытия человека и тем самым наполняет его высшей целеобразности.

Для достижения этой цели, отмечает Абу Бакр ар-Рази, «разумному человеку надлежит подавлять свою страсть, сдерживать её от этого и бороться с ней, дабы она не приучила его к этому проявлению души, не привязала бы его к нему, а в результате этого не привела бы его в состояние воспрепятствования и противостояния, которому представляется необычайно трудным и невозможным».¹ В той связи уместно привести анализ М. Диноршоева, который отмечает, что «человек по своей природе добр. Выражается это в том, что он желает другому лучшей, чем себе, участи. Но если кто-либо желает людям зла, несчастья и радуется их бедственному положению, то он морально больной и нуждается в психическом и нравственном лечении. Каждый человек должен творить добро и приносить пользу людям».²

Таким образом, исходя из вышесказанного, под гуманистическим идеалом в мусульманской философии следует понимать обоснование такого способа бытия человека, сущность которого составляет обретение смысла для себя через бытие для других в самоосуществлении личности как индивидуальности. В

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 69.

² Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. Душанбе – 2013. - С.198

такой определенности гуманистический идеал является исходным пунктом теоретического гуманизма, обосновывавшего пути и средства его постижения. Проблемы гуманизма в учениях многих мусульманских мыслителей рассматривались в широком комплексе взаимосвязанных вопросов общественного и личного бытия человека, при этом их решение отличалось спецификой и своеобразием подходов.

§2. Этические аспекты гуманизма

Среди разных типов идеала человека особое место занимает нравственный идеал, который призван для всех и каждого человека определить тот вклад, который он вносит в совершенствовании жизнедеятельности рода людского. Такое отношение к этому вопросу утверждает подлинное достоинство человека, что возвышает его деятельность, и придать всем его желаниям и стараниям степень высокого благородства. Моральный облик идеала, адресованный личности, - это идеал человеческого достоинства, доброй воли, стремление к добротворчеству и утверждению справедливости. В общем составе социального и личного идеала его нравственная ипостась ориентирована на выявление направленности воли человека к добру и тем самым, к укреплению достоинства личности.

Гуманизм с его этическими аспектами в мусульманской философии западными и некоторыми российскими учеными долгое время интерпретировался либо искаженно, либо в духе идеологических заказов определенных групп, скажем атеистов. Учитывая это обстоятельство, современный российский ученый П.А. Поломошнов критикуя точки зрения другого ученого-атеиста Ю.Г. Петраша о гуманизме в Исламе, достаточно убедительно доказывает, что «характерно, что эта доля гуманизма в исламе

связывается Петрашем не с его фундаментальным духовным содержанием, а с общим культурно-историческим развитием арабской цивилизации и выражает это развитие. При этом атеист, претендующий на научность своего подхода, не может обойтись без обязательного уничижающего замечания, что зафиксированные в Коране нормы нравственности выражают особенности раннеарабского общества. Здесь намекается на то, что они устарели и нуждаются в модернизации. Факт почти тысячелетней эффективности этих норм проходит мимо внимания ученого Ю. Петраша. Такая интерпретация нравственного содержания ислама лишь затемняет сущность исламского гуманизма. Подведение его под общечеловеческие нормы нравственности лишь уводит нас от этой специфической сущности, которая может быть установлена только путем выведения их из внутренней сущности исламской антропологии и теологии, т. е. из сущности Аллаха и человека и сущности их отношений, которые Петраш свел к примитивному отношению: господин–раб».¹

Этические аспекты гуманизма в классической мусульманской философии, точнее в ее идейных школах с рациональной тенденцией показывают, что в нравственном идеале наличествует выписанная воображением завершенность, образ совершенства, некоторой степени исчерпанности, оптимального сведения всех параметров в единое целое, но и вместе с тем – они неисчерпаемы. Пожалуй, наиболее показательным процессом воплощения нравственного идеала в мусульманской философии может быть продемонстрирован при анализе вопроса о справедливости. Необходимо отметить, что представление о справедливости как интегральной оценке человеческих деяний выношено в глубинах истории, выпестовано всем ходом мировой культуры. Вдохновляющая идея справедливости органически вписана и в ее составляющая часть -

¹ Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе // Исламоведение. Т.6. № 4 (26). – С. 81.

философско-мусульманском миропонимании, в которой справедливость как одна из этических категорий также выступает в качестве идеала.

Концепция справедливости *'ادل* (связана с *ха́кк* – истина, *кист* – равноправие, *сидк* – правда и *ихсан* – благодеяние или милость) является одним из ведущих тем в мусульманской философии. Этимологически *'ادل* происходит от глагола *'адала*, что означает, среди прочего, выправить или изменить; отойти или отклонить от одного (предположительно неправильным) пути к другому (по-видимому правого), *на аль-сират аль-мустахим* («прямой путь»); уравнивать и сбалансировать, или находиться в равновесии. Другие его синонимы подразумевают значение классической греческой добродетели *sophrosune*: сдержанность, гармонию, самообладание, и по отношению к действию – баланс, пропорциональности и рассудительность, или аристотелевский принцип «золотая середина между крайностями». Эта «золотая середина» также довольно четко отражена в учениях мусульманских мыслителей, например, Абу Наср ал-Фараби, который характеризуя нормы поведения человека, указывает на то, что «храбрость это хорошее нравственное качество и достигается оно за счет умеренной смелости, проявленной в опасных делах и воздержании от них. Чрезмерная смелость в этих делах приводит к безрассудству, а недостаток смелости приводит к трусости, а это уже плохое нравственное качество. И когда вырабатываются эти нравственные качества, то из них проистекают соответствующие действия. Щедрость возникает при мере, проявленной в сбережении и в трате денег. Чрезмерная бережливость и недостаточная трата денег приводят к скупости, а это плохое нравственное качество. Чрезмерная трата и недостаточная бережливость приводят к расточительству».¹

Понятие справедливости в мусульманской философии трактуется в двух ее аспектах: божественная и человеческая справедливость. Что касается

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 17.

божественной справедливости как более высокий идеал, то американский ученый иранского происхождения Саид Хусейн Наср отмечает, что «таким же образом, что сострадание и любовь, мир и красота относятся к атрибутам Бога, судья также является божественным именем. Бог есть *аль-‘адиль*, *аль-му́ксит*, и *аль-хакам*, которые означают справедливость, также и справедливый, также как справедливость само по себе и несущий справедливость. По тому как показывают эти имена, можно сказать, что в исламском контексте Бог не только просто справедливый, но и что Он сам есть справедливость в полном смысле этого слова».¹ Смысловое значение этой категории указывает на абсолютное совершенство Бога, которое, например, с точки зрения исламского мистицизма, Его один и простой Суть содержит все совершенства бесконечным образом. Хотя реалии мира являются проявлениями Божьих имен, и весь мир может показать все Его имена, однако, до создания человека не было ни одного существа, который был способен стать проявлением всех Божьих имен. Единственное в мире существо, которое имеет такую способность, является человек.

Эта мысль в комментариях Ибн Араби выражена следующим образом: «Поскольку абсолютное существование приступило (*мубāшара*) к утвержденным воплощенностям, дабы появилось скованное существование, то скованное существование было названо человеком (*башар*). Такое - только у человека, ибо он — самое совершенное создание из всего существующего. Никакой иной вид сущего не имеет данного совершенства в существовании. Так что человек –самое совершенное местоявление, а потому, в отличие от всех прочих воплощенностей, заслуживает имя «человек» (*башар*)».² В этом заключается первый акт справедливости по отношению к человеку как

¹ Nasr Seyyed Hossein. The heart of Islam. San Francisco: HarperCollins Publishers, 2002, p. 240-241.

² Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Пер. с араб., вводная статья и комментарии А.В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры и ООО «Садра». - С. 312.

достойного существа, созданного по образу и подобию со своим Творцом, а этим была заложена принципиальная основа этического учения гуманизма в мусульманской философии. Этот акт затем переносится на самого человека, на его действия и поступки. Так, если божественная справедливость определяется как нечто совершенный, идеальный и вечный метафизический акт, который нацелен на обещание награды или наказания в следующей жизни человека, и означающий высшую форму благодеяния или морального превосходства, то императив справедливости в человеческой обыденной жизни рассматривается в двух аспектах - одновременно в измерении индивидуальной или коллективной обязанностью, возложенную на него, а также в оценке личных и общественных добродетелей. Мискавейх по этому поводу допускает, что частная условная справедливость это то «о чем уславливаются некоторые народы в некоторых регионах, о чем договариваются жители некоторых городов до тех пор, пока число [жителей городов] не достигнет малого числа, одного дома, и пока двое не условятся о деле, которое им нужно, которое их уравнивает и которое они не нарушат. Примеров этому много. Мы не будем внимательно это исследовать, потому что договоренность и частное соглашение никем не уточняются. Но мы, несомненно, находим их многочисленным и широко распространенным на практике».¹

Исторически сложилось так, что вопрос о социально-политической справедливости был впервые обсужден хариджитами, ставшими в оппозицию против халифата Омейядов. М.М. аль-Джанаби отмечает, что «основным пунктом учения хариджитов было признание равенства всех мусульман внутри мусульманской общины. Они вступали против социального неравенства внутри общины. Создали представление о справедливом государстве, где все

¹ Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. и коммент. З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник – 98. М.: Наука, 2000. – С. 294

мусульмане буде равны, даже вчерашние рабы».¹ Хариджитами разрабатывается доктрина *кадар* (способность и свобода воли, согласно которой каждый человек несет ответственность за свои деяния), которая была направлена против попытки узаконить свою власть на основе принципов *иджма'* (консенсус, соглашение) правителей Омейядов и *бай'а* (присяга), укрепленный с теологической доктриной *джабр* (навязывание, принуждение), что в итоге Омейяды представили свою власть как справедливую и «предопределенную Богом». Впоследствии концепция об абсолютной справедливости Бога был заложен в основе одного из пяти принципов му'тазилитов. В этическом аспекте му'тазилитский калам не примечателен, за исключением того, что он был связан с обсуждением вопроса о природе добра и зла, справедливости и несправедливости. Общеизвестно, что они, как и другие мыслители мистифицировали справедливость, соединив представление о ней со всеобщей волей Бога, но ее осуществление не отнесят за рамки земной жизни, как это было принято в различных религиозных направлениях, а в пределах социальных отношений людей.

Однако, в учении му'тазилитов особое место уделяется гуманистическим идеям, где значение человека не только сравнивается с Богом, но где-то и ставится выше Него. По мнению Е.А. Фроловой, му'тазилиты оставив у Бога только атрибут знания, которое тождественно Его сущности, превращают Его в «символ закономерности мира». Далее этот автор утверждает, что человек согласно му'тазилитского учения «настолько могуществен, что может не только сравниваться с Аллахом, но и превосходить его... Таким образом, несвободному Богу противостоит свободный человек – ведь закономерность, воплощаемая в Боге, нарушена быть не может, тогда как человек благодаря разуму может все же не только искать различные варианты своих действий внутри этой

¹ Аль-Джанаби М.М.. Философия современной мусульманской реформации. М.: Садр, 2014. – С. 18.

закономерности, но и отклониться от него, он свободен в выборе действия и по крайней мере в мысли».¹ Так, провозглашая человека как разумное существо, му‘тазилиты в своих гуманистических идеях настаивали на свободе человеческой воли, его способности выбирать между добром и злом, независимости его суждений, способности к совершенствованию, а также о важной роли знаний в человеческом обществе и оптимизме в будущее человечества. В этом вопросе рассуждение применяется в отношении автономии действий человека как связанности внутреннего и внешнего его воли и способности, которое «можно рассматривать как присваивающего», а не производящего собственные действия, которые оказываются сотворены Богом. К этому сводилась позиция тех, кто в отличие от большинства мутазилитов, считал человека лишенным автономной способности к действию. Таких мыслителей сами мутазилиты называли «джабаритами» (араб. джабарийа, от джабр - принуждение). Сторонники автономии человеческого действия получили общее название «кадаритов» (араб. кадарийа, от кадар - «судьба»)².

Необходимо отметить и то, что были другие мусульманские мыслители, которые выступали против этих идей и особенно против свободы воли человека. К таким мыслителям в первую очередь относится Абу Хамид аль-Газали, который в своих произведениях резко критиковал му‘тазилитов, утверждал, что человеческая свобода является не более, чем стихийные бедствия; ни один человек не является независимым сам по себе, чтобы сделать все для своей свободы по собственному желанию в этом мире. Конечно, здесь нужно иметь в виду, что он находился под строгим религиозным воспитанием, что способствовало ему подойти к этим вопросам с позиции религии, а не философской точки зрения. По его мнению, мир и все Его творения существуют

¹Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. - С. 57.

² История этических учений. Учебник для вузов / Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Академический проект; Трикта, 2015. - С. 278.

благодаря акта Бога, от чего происходит их создание и далее, все действия божьих созданий, таким образом, полностью будет находиться в подчинении Его могуществу. Он не только не мог себе позволить, чтобы представить свободу человека и свободного человека, но более того, считал его ничтожным существом: «Воистину, это - так, что человек в окружающем мире весьма немощен, несовершенен и ничего из себя не представляет. Его базарный день настанет завтра, если он окропит эликсиром счастья (кимийа-йи са'адат) суть сердца и сам доберется от степени животных до степени ангелов. Если же он обратится к миру и к мирским страстям, то завтра свиньи и псы будут иметь превосходство над ним, так как они превратятся в прах, избавившись от мучений, а он останется пребывать в муках. Стало быть, поскольку ты познал свое благородство, постольку тебе следует познать и свое несовершенство, ничтожество и безвыходность».¹

Но это теологический подход к отрицанию гуманизма. Тема свободы человека же в рационалистических школах мусульманской философии была предложена не только му'тазилитами, но и представителями других этих идейных школ, где она далее находила свое развитие вследствие более рационализации исследования вопроса о справедливости Бога по отношению к человеку, который в некоторой степени ощущал «ущемленность» в своих правах в управлении миром. Несмотря на то, что другие мусульманские авторы очень осторожно разъясняют эту свободу человека, но факт остается неоспоримым и они «освобождая» человека от сакральной, метафизической релятивности, рассматривают проблему свободы человека в рамках его земных, социальных отношений. Насир ад-Дин ат-Туси излагая свою позицию о справедливости и свободе, не только попытается раскрыть этико-

¹ аль-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»). Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. – М.:«Ихлас», 2011.- С. 74.

гуманистические проявление их значений в жизнедеятельности человека, но довольно интересно определяет разницу между ними. Он допускает, что «справедливость связана со свободой (хуррийат) относительно сделок, предоставления и взятия, поскольку справедливость присутствует при приобретении богатства на вышеупомянутых условиях, в то время как вольность присутствует при трате богатства на тех же самых условиях... По этой причине люди любят свободного человека больше чем справедливого, несмотря на тот факт, что порядок Вселенной зависит больше от справедливости, чем от свободы. Итак, характеристика достоинства - добрые дела, а не отклонение от зла; и особенность любви людей - это хвалебные речи о щедрой доброте, а не о накоплении богатства. Свободный человек накапливает богатство не ради пользы богатства, а чтобы израсходовать его и платить; он может казаться бедным, поскольку он приобретает богатство справедливыми средствами и не замедляется в приобретении, так как он достигает свое достоинство посредством богатства; но он избегает растраты и расточительства, скупости и жадности. Таким образом, каждый свободный человек справедлив, но не каждый справедливый человек свободен».¹

Сопоставляя метафизическую привязанность человека к Богу с идеей поиска свободы в его социальной жизни, можно определить неудовлетворенность человека своим наличным бытием. При этом, если под неудовлетворенностью, которая служит стимулятором свободы человека, понимать нарушение равновесия между ним и Богом, то исходной предпосылкой такого нарушения является его биосоциальная и биоэтическая организация. По вышеприведенном фрагменте также можно убедиться в том, что ат-Туси снимает эту предпосылку в социальной форме деятельности человека: он обнаруживает, что у человека много потребностей, требующих

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. - С. 148-149.

своего удовлетворения, но осознает возможность или невозможность их удовлетворения, а также использует для этого различные средства. И эта текучесть, выступающая единственной константой, не может не вызвать стремления найти то, что является предельным основанием человека, что придает его жизни некоторую целостность и наделяет его высшей целеобразностью.

Но, вместе с тем, как верно отмечал И.М. Фильштинский, «разумеется, не стоит преувеличивать «свободомыслие» в средневековом исламе. Традиционный суннитский ислам во все времена с недоверием и даже враждебностью относился ко всякой философской мысли, и сторонники строгого следования традиции ожесточенно нападали на теологов-мутакаллимов, пытавшихся истолковать священные тексты с позиции разума, особенно му‘тазилитов».¹ Тем не менее, этот же автор при рассмотрении учения о совершенствовании человека прямо не указывая на такой вид «свободомыслия» приходит к заключению, что даже теологические вопросы мусульманские философы попытались разъяснить в духе рационализма. И.М. Фильштинский предполагал, что «учение о совершенствовании человека обусловило иное, нежели в ортодоксальном исламе, представление о пророке, не как о чудотворце, вдохновленном божественным откровением, а как о удреце, законодателе, зовущем народ следовать принципам добра. Кроме мудрости, пророк наделен и другими высокими добродетелями, которыми он отличается от остальных людей, заботящихся только о своем благе, эгоистичных, несдержанных, склонных совершать недостойные поступки. Пророк ничем не отличается от прочих людей, наделенных выдающимся разумом...».²

¹ Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: Муравей, 2001. – С. 312.

² Там же. – С. 319.

Поэтому, для подобных мыслителей нравственный идеал вырастает из всего процесса духовного развития человечества и морального подъема общества. Этот идеал (т.е. Бог) определяет высший уровень нравственного развития личности и все, что находится ниже этого уровня (на примере пророка), представляет собой различную меру приближения к идеалу или отклонения от него. В этом фрагменте показывается процесс постепенного стирания ментальных различий между харизматическим лидером и интеллектуалами, которые отражают меру приближения их к идеалу, который, в свою очередь, приводит к вознесению человека на новый уровень достоинства, по крайней мере, к тому же «свободоумию» и поиску свободы. Главное в этом поиске было то, что мера этой свободы, также как и других духовных ценностей в мусульманской философии не опускается до уровня принципа утилитарной пользы и потребительского использования. В этом случае, человек потеряет свободу порабощением себя материальным интересам. Эта мысль достаточно ясно и точно отражена в этическом учении Абу Бакра ар-Рази, который подчеркивает, что «тот, кто старается и неустанно трудится всю свою жизнь ради приобретения богатства, которое превышает меру его расходов и потребностей, необходимых для жизни, собирает и копит его, тот воистину наносит себе ущерб, обманывает и порабощает себя, сам того не ведая... Если кто-либо из них всецело отдается накоплению денег своим трудом и усилием, но не тратит их на вещи, произведенные стараниями, трудом и талантом других людей и дарящие ему отдохновение и радость, то, значит, и он оказывается в проигрыше, впадает в самообман и самопорабощение. И это потому что, отдав свой труд и свои силы, он не получил взамен ни удовлетворения, ни радости, вручив плоды своих усилий, труда и дарования людям, которые с пользой их употребили, сам же не воспользовался тем, что люди отдавали ему из плодов своего ремесла и труда, и не применил их себе во благо в той мере, в какой

заслужил это своим талантом и трудом на них. Следовательно этот человек также понес убыток, ввел себя в заблуждение и порабощение подобно тем, о которых мы уже сказали»¹.

В социальном смысле эта свобода направлена против неравенства и несправедливости, рабской зависимости, использование в своих корыстных целях одних людей другими (то, что получило название порабощение или же в более мягкой форме - эксплуатации) и тем самым заключало в себе гуманистическое содержание. Однако, достоин ли человек такого высокого статуса? Добр или зол он по своей моральной сущности? Этот вопрос был предметом напряженных размышлений мусульманских мыслителей и имел различные толкования с различными подходами к нему. Многие мыслители, в том числе, Насир Хусрав истоки любых действий человека, в том числе добра и зла, видели в воле человека. Этот философ определяя человеческую волю посредством принуждения, полагает, что «волевое движение движущегося есть такое движение, которое совершается по его желанию, оно находится в состоянии возможности, т.е. оно может произойти и может не произойти. Например, движение сидящего человека зависит от его воли: он либо пожелает встать, либо не пожелает... Или как движение человека, желающего отнять у кого-то что-то, или подарить ему что-то и т.д.»²

Это значит, что совершить добро или зло зависит от воли человека, от его намерения действовать ради достижения своей цели, которая, как известно, является счастье человека. Счастье в этом плане имеет двойкий смысл: тот, кто совершат зло, но достигает цель, чувствует себя счастливым. Таково и положение того, кто совершает доброе дело. Это означает, что человек одновременно несет в себе потенциальную способность к добру и злу, но,

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 74-75.

² Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Душанбе, 2005. – С. 489-490.

например, Насир Хусрав не подтверждает, что они обе заложены в человеке изначально и безотносительно к ситуации и объектам значения. Как следует из содержания вышеизложенного фрагмента, добро в том, что человек способен сделать себе если не законом, то привычки в своей жизни по внешним влияниям или принуждения, а сам, по собственной воли, которая могла стать основой всеобщего его «законодательства», а зло – нарушение этих требований.

Эта мысль подтверждается и в этическом учении Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, который в частности утверждал, что «ты поистине познаешь, что от каждого поступка, совершаемого тобой, твое сердце приобретает определенное качество, остающееся с тобой и сопровождающее тебя в тот мир. Такого рода качества именуют чертами природы, вылупившимися из четырех победителей. Если ты повинешься борову плотской страсти, в тебе появляются качества нечистоты, бестыдства, жадности, угодничества, скупости, зависти, злорадства и тому подобного. Если он побежден и воспитан тобой, находится под контролем разума и божественного закона, в тебе возникают качества бережливости, сдержанности, стыдливости, спокойствия, элегантности, благочестия, бескорыстия и смиренности. Если ты подчиняешься псу злобы, у тебя выявятся безрассудство, нечистоплотность, оскверненность, бахвальство, собственная значимость, суетливость, самовозвеличивание, досадливость, презрение и агрессивность к людям. Если ты воспитаешь такого пса, то в тебе появятся терпение, выносливость, милосердие, стойкость, смелость, спокойствие, благородство и великодушие».¹

Тем не менее, идеи Абу Хамид Мухаммад ал-Газали не всегда отражают гуманистические значения и в большей части рассматриваются исключительно в теологическом духе, унижая достоинство человека как земного существа. Так

¹ Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Эликсир счастья («Кимийа-йи саадат»). М.: Ихлас, 2011. - С. 41.

было его подход к проблеме свободы, так и счастья человека. Если суммарно изложить взгляды Абу Хамид Мухаммад ал-Газали по этому вопросу на основе его книги «Кимийа-йи са‘адат» («Эликсир счастья»), можно составить такую картину: первое, счастье приходит от самопознания, зная, что у человека есть душа или дух, которые являлись первоначально совершенным, но в совместной жизни с телом, затемнились мирскими страстями и желаниями; второе, счастье зависит от наших способностей: если мы будем задействовать наши высшие способности (как разум, воображение), то будем счастливее, чем при проявлении наших нижних способностей (стремления по достижению физических удовольствий и наслаждений); третье, в истории есть примеры настоящего счастливых людей, и они были пророками, которые достигли идеального союза с высшей реальностью; четвертое, мы все рождаемся, «зная боли в душе», которая заставляет нас искать счастья, но большинство из нас нацелены на замещающие удовольствия, вытекающих из потребностей организма, и которые не могут решить эту боль, являющуюся по существу духовной. Он утверждает, что «взгляни, какую же боль испытывает этот человек телесно? А огонь разлуки с правлением, женами, детьми, наложницами, казной и благоденствием поднимается у него в душе, сжигая его так, что возникает желание быть умерщвленным сразу или же претерпеть телесные муки, лишь бы освободиться от этой боли [разлуки]. Это – пример одного из таких огней. Но чем больше у него благоденствия, гладкости и налаженности в правлении, тем сильнее подобный огонь. Стало быть, для каждого, у кого бывает больше мирских наслаждений и кого мирское больше поддерживает, его любовь бывает более отягощена, а огонь разлуки в его душе – более обжигающе. Невозможно найти в этом мире для него пример, поскольку

сердечная боль данного мира полностью не оседает в душе и сердце, ибо чувства удерживают сердце занятым мирскими заботами».¹

Так, раскрываются некоторые сущностные значения человеческого счастья. Это радость, мудрость, выгоды и знание или нечто большее незатронутое и неосложненное, которое охватывает все эти признаки человеческого достоинства. Счастье абсолютный конец и конечная цель человека и в связи с этим возникает такие вопросы как, что такое счастье, кто счастливый и благословенный человек, что такое истинное счастье, как можно достичь его и т.д. Нахождение правильного и разумного ответа на эти вопросы с совершенной достоверности является решением для многих житейских трудностей человека. Здесь необходимо отметить, что счастье в культуре каждого народа и каждого человека имеет различные содержания и определения. В арабском языке слово «счастье» переводится и истолкуется как «благополучие» и «удача».

Абу Наср ал-Фараби определяет счастье, как было отмечено ранее, как «цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством. Разъяснение этого не нуждается в [излишних] словах, ибо это - предельно известная [вещь]. Всякое совершенство есть цель, к которой стремится человек потому, что оно является неким благом, и это, без сомнения, предпочтительно. Поскольку цели, к которым стремятся как к предпочтительным благам, многочисленны, то счастье является самым полезным из предпочтительных благ. Ясно, что счастье в числе благ является наибольшим благом и в числе предпочтительных [вещей] является самой совершенной целью, к которой стремится человек. Блага, которым отдают предпочтение, избираются либо для достижения некой другой цели (например,

¹ Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Эликсир счастья («Кимийа-йи саадат»). М.: Ихлас, 2011. - С.164.

математика, прием лекарств), либо ради них самих. Ясно, что те [блага], которые предпочитают ради них самих, заслуживают большего предпочтения, чем те, которые предпочитают ради чего-то другого. Но бывает и так: то, чему отдают предпочтение ради него самого, предпочитается и ради чего-то другого».¹

Он считает, что достижение счастья в качестве основной цели этики и считает его как переходный процесс самореализации в экзистенциальном совершенстве до такого уровня, который не нуждается в каком-либо дополнения для своей консистенции и доходит до того, что человека представляет одним из невинных существ. Счастье с точки зрения Абу Наср ал-Фараби, является общим, самым предпочтительным, полным и самым лучшим, что может сделать его достаточным, так, что для его природы с этим достижением ничего больше не требуется. Он определяет счастье как благо, которое достигается в результате предотвращения счастья от «общего зла» и указывает на то, что истинное счастье можно получить через добрые дела, а это зависит от его способности. Он утверждает, что «благодаря этой способности человек совершает [как] прекрасные, [так и] безобразные действия. Причина этого заключается в том, что у человека есть потенциальная способность к совершению как безобразных, так и прекрасных действий. Благодаря этой же способности можно получить как хорошее, так и плохое здравомыслие. Точно так же эти способности влияют и на аффекты души. Возможность безобразного в них равна возможности прекрасного».² При этом, Абу Наср ал-Фараби важную роль отводит хорошему нраву и силе ума как человеческое достоинство, благодаря которым он становится благородным, благим и добродетельным. Он убежден, что «совершенство человека совпадает с

¹ Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 3-4.

² Там же. – С. 9.

совершенством его нрава» и описывает хорошие нравственные качества, к числу которых относит храбрость, щедрость, воздержание, остроумие, правдивость, дружелюбность и др.

Абу Наср ал-Фараби и другие мусульманские мыслители считают, что счастье по всем параметрам связано с удовольствием и наслаждением, которые являются результатами чувственных восприятий. Эта мысль рассматривается и во взглядах Насира Хусрава, который делит наслаждение на чувственное и познавательное, первое из которых является общим для человека и животного, но считает, мыслитель, что «эта общность незначительна», и, что «чувственное наслаждение в целом присуще человеку».¹ К чувственным наслаждениям он относит слышание приятных голосов и радующих вещей, от добрых взглядов, цветущих садов, лицезрения красавиц, вдыхания запаха благовоний из числа мускуса, камфары, свежей базилики, от драгоценных металлов, великолепного имущества, главенства и господства и др. Что же касается познавательного наслаждения, то подчеркивает мыслитель, оно «благороднее чувственных наслаждений. Они многочисленны, даже бесконечны, ибо говорящая душа находит эти наслаждения при помощи своей сущностной силы... Приобретения знания есть субстанциональный атрибут человеческой души. Человек получает наслаждение от любого знания, находимого им. Затем при помощи этого знания он доходит до более высокого знания, наслаждение от которого еще больше».²

В литературе мусульманской философии различаются разные позиции по вопросу о соотношении «наслаждение» и «удовольствие». Наиболее распространенное понимание таковое, что наслаждение разъясняется как превосходный тип удовольствия, что относится к градуальному их различия. Главное отличие же заключается в том, что наслаждение производится более

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. – С. 314.

² Там же. – С. 314-315.

интенсивнее, чем испытывать удовольствие. Абу Бакр ар-Рази не рассматривает концепт удовольствия, но дает описание наслаждения, что отражает смысл вышесказанного: «...воистину наслаждение есть нечто иное, как возобновление чувства, испытываемого страдающим человеком при переходе его из одного состояния в то, в котором он ранее пребывал. Как например, если человек вышел из укромного тенистого места в пустыню и столько находился под летним солнцем, что его опалил зной. Затем, вернувшись на свое прежнее место, он испытывает там наслаждение до тех пор, пока его тело не оказывается в первоначальном состоянии. По мере возвращения тела в первоначальное состояние он начинает терять чувство наслаждения... Поскольку состояние страдания и выход из естественного состояния, по всей видимости, происходит помалу и понемногу в течение длительного времени, после чего сразу и в течение весьма короткого времени протекает процесс возвращения в естественное состояние, в котором пребывает тело, то мы почти не ощущаем страдания. Вот такое состояние мы и называем наслаждением».¹

Хотя Абу Бакр ар-Рази здесь не упоминает слово «удовольствие», но наслаждение рассматривает в градуальном его увеличении от несложного в сторону большего его накопления, которое французский философ-постструктуралист и семиотик Р.Барт в своей «гедонистической теории текста» называл избыточным. Он писал, что это ««миг, когда языковое удовольствие начинает задыхаться от собственного преизбытка и изливается наслаждением»».² Этот самое избыточное состояние наслаждения можно отнести к удовольствию, которое как результат наслаждения является ограниченным во времени, в то время как наслаждение, как это было продемонстрировано на примере этого фрагмента, длится дольше, но оба связаны со страданием, скукой и пустотой;

¹ Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. – С. 38.

² Барт Р. Удовольствие от текста // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. - М.: Прогресс. Универсал, 1994. – С. 477.

наслаждение не подлежит управлению, оно происходит обвальным образом или как экстатическое состояние восхищения или утраты самосознания и т.д., поэтому наслаждение имеет более сложную природу, чем у удовольствие. В качестве противоположного смысла удовольствия служит страдание, которое представляет собой весьма неприятный и тягостный дискомфорт, боль и стрессу в физико-эмоциональном их выражении.

Все эти этические категории должны были способствовать тому, чтобы не только сам человек, но общество жили в атмосфере мира и спокойствия. Мир и спокойствие должны были исходить от желания людей быть терпеливыми друг к другу, и этот вопрос, который рассматривался иранским ученым А.Х. Зарринкубом. Он в частности утверждает, что «все источники свидетельствуют о том, что в начальный период и в первые века распространения ислама дух толерантности был более сильным и явно выраженным, чем в монгольский и более поздние периоды¹². Терпимость и желание примирения сделали не только возможными религиозные и философско-схоластические споры, но и дали возможность установить отношения взаимопомощи между «людьми Писания» и мусульманами в исламском мире. Но все слова и дела, воспринимаемые как угроза исламу, пресекались силовыми методами. Кроме редких проявлений накала общественных страстей и исключительных случаев, положение евреев в исламских странах было гораздо лучше, чем в христианских. Также и восточные христиане не могли почувствовать в своих странах ту толерантность, которая проявлялась по отношению к ним в исламских владениях. История свидетельствует, что именно этот дух толерантности является одним из основных условий благополучия, в котором нуждается все человечество».¹

Мы же для наглядности довольствуемся привести пример, удостоверяющий этот смысл в философско-этическом его интерпретации.

¹ Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация. Пер. М. Махшулов. - М.: «Андалус», 2004. – С. 9.

Насир ад-Дин ат-Туси был уверен, что «следует восхвалять и превозносить миротворцев, т.е. ту категорию людей, которые занимаются примирением сторон, и проявлять особое уважение посредством проявления щедрости и предоставления всех видов почестей; им нужно также подражать, поскольку их путь достоин похвалы в глазах всего человечества. С невежественными людьми он должен использовать мягкосердечие, не учитывая и не обращая внимания на их невежество, чтобы они могли избежать его раздражения. Если они сокрушают вас своим злоупотреблением и невежеством, следует считать их презренными, не показывая им никакой боли или страдания, и не занимаясь никаким вознаграждением. Напротив, нужно спокойно и устойчиво преобразовывать ситуацию, или предпринимать все, чтобы покинуть их и перестать общаться с ними. По мере возможности, он не должен связываться с этим классом, и следует опасаться дискуссий или обратных связей с ними. По отношению к высокомерным людям не следует проявлять скромность, и действовать по отношению к ним так, как действуют сами они, чтобы они могли быть травмированы и обижены».¹

И наконец, необходимо здесь подчеркивать, что гуманизм на фоне проблемы совершенствования человека и возвышении его значения в мусульманской философии разъясняется довольно широко и контрастно: «Если мутазилиты интересовались в основном проблематикой категоричности и истинного действующего, то исмаилитские теоретики уделяют первоочередное внимание другой макропроблеме мусульманской этики – вопросу изменения. Они разрабатывают стратегию совершенствования отдельного человека и человеческого социума, опираясь на принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего».²

¹ Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 364.

² История этических учений. - С. 273.

Таким образом, этические аспекты гуманизма способствуют определить цели эволюции человеческой души, совершенствование которой зависит от лучшего постижения природы добра и зла, справедливости и несправедливости, свободы и рабства, счастья и несчастья, наслаждения и страдания и т.д. Цель существования человека как разумное существо является достижение абсолютное добро, что является итогом всех целей и дополнительных форм добродетелей, которые для реализации этой цели являются полезными. Добродетели связаны с характером человека, который имеет разум, склоняющий его в целом к добру, но в то же время, он имеет также и эгоистичные желания и это зависит от того, что обладая свободой воли, человек может идти в любом из этих направлений. Он может достичь наивысших ступеней совершенства, также как и то, что он может попасть в преисподний дефицит нравственного идеала. Совершенным человеком является тот, кто в полной мере реализует свой потенциал для достижения совершенству.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вполне понятно, что этот теоретический экскурс в мир гуманизма в учениях мусульманских мыслителей не может претендовать на то, чтобы исчерпать эту необъятную тему. Остаются еще многие нерешенные проблемы по проблеме гуманизма в мусульманской философии, например, для уточнения категориального аппарата этой этики необходимо отделение специфически этического понятия гуманности от общесоциологического гуманизма, что требует дополнительного исследования. Здесь же, подводим итоги вышеизложенного в следующих пунктах:

1. В социо-культурных факторах возникновения идеи гуманизма в мусульманской философии наиболее отличительной особенностью является перемещение культур завоевателей с цивилизацией локальным народов, особенно иранцев, что вынудило их скорректировать и определить характер своих отношений с этими народами и сформулировать особое отношение к каждой общине, которая оставалась в пределах его владений в соответствии с историческими обстоятельствами, в которых имело место столкновение различных культур, и в определенной степени под влиянием соответствующей немусульманской религиозной традиции. Это было время, когда в философии, теологии и мистицизме были разработаны наиболее важные доктрины со стороны всемирно известными именами; она знаменует также начало мощной Исламской культуры, которая процветала под покровительством разных разделенных династий; появляются новые рациональные школы внутри самого Ислама, как калам, му‘тазилизм, суфизм, восточные перипатетики и исмаилизм. На фоне различных политических, идеологических и религиозных интриг благодаря этим интеллектуалам в мусульманской философии на первое место

выводится человек и гуманизм как в теоретическом плане, так и на практике становится актуальным вопросом.

2. Гуманизм как система убеждений, имеет древнейшие корни, а как философская система она была образована с появлением греческой философии в шестом веке до нашей эры, которые оказывали огромное влияние на гуманистические воззрения мусульманских мыслителей. В мифологическо-религиозных представлениях иранских народов, значение человека как и самого мира постепенно от простых природных вещей возвыщается до космического и божественного начала. В кораническом тексте также на фоне проблемы добра и зла представляется гуманизм в смысле любви к человеку, к его сущностному происхождению, совершавшегося от Бога. Это в свою очередь, находит свое отражение в этических вопросах о человеколюбии или человечности мусульманских мыслителей. Эти представления также находят свои отражения в хадисах, в которых рассматриваются возвышение человека и его сущностное бытие посредством любви к Богу. Так, были заложены исходные идеи, способствовавшие формированию гуманистической концепции добра на основе обсуждения и решения вопросов о счастье, свободе и ответственности человека, подтачивая изнутри ее религиозную интерпретацию. Толчком к их решений стало внедрение рационалистических идей и концепции, в результате чего больше и больше кругов и идейных течений стали вовлекаться в дискуссии по проблемам, касающимся человека и его возвышения. Доктрина Ислама дополнялась не только идеями правовых школ суннизма, новыми теориями шиитских богословских и рационалистических школ, но также элементами культуры эллинизма, иудаизма и христианства.

3. В этимологическом значении понятие «гуманизма» представлено в разных вариантах, но в конечном счете оно обозначает доброжелательность к ближнему человеку, филантропия, благотворительность, альтруизм и др. Но он

недостаточно полно отражал смысл данного понятия на таджикско-персидском языке и поэтому, считалось, что во-первых, эти переводы являются несовершенными, а во-вторых, само слово «гуманизм» был заменен другими арабскими или персидскими словами, которые придали ему свои оттенки значения. Широкий спектр исламских писаний о любви, поэзии, истории и философской теологии показывают, что средневековая исламская мысль была открыта для гуманистических идей, индивидуализма, иногда секуляризма, скептицизма, и где-то даже либерализма, а некоторые аспекты гуманизма эпохи Возрождения имели свои корни в средневековом исламском мире. В этих работах часто использовались термины *инсāнийя* («человечность») и «*āдамийя*», каждый из которых имеет свои оттенки значения. Как по философскому, так и по литературно-художественному наследию легко можно определить, что наиболее широко представлены в них прилагательные «инсāнийя» и «*āдамийя*» и эти два понятия, значения которых выходят за пределы понимания быть «адамом» и «инсāном»: можно найти много людей, которые имеют человеческий облик, но лишены свойством «человечества». Это означает, что «инсāнийя» и «*āдамийя*» относятся к духовно-моральным характеристикам и оба принадлежат к группе достоинств, при условии достижения которых человек заслуживает того, чтобы быть названным «человечеством».

Семантические особенности гуманизма выделяются в другой очень важной части этой концепции, известной в мусульманской философии и литературы как «адаб», который был основан, в первую очередь, на изучении литературы (поэзия, беллетристика, просодии) и лингвистические науки (грамматика, синтаксис, филологии) адибами («литераторы»), которые обладали широкими гуманитарными знаниями.

4. Гуманизм в мусульманской философии всегда опирался на онтологические аргументации, которые не противопоставлялись вере в Бога. Но

эта вера в трудах представителей рациональных философских школ Ислама сочеталась с философией древних греков, в которой не видели ничего предосудительного. Все эти мыслители считали, что именно они возрождают истинную веру в Бога, который наделял человека лучшими качествами, в том числе способностью сотворить. Ставь творцом, и наделенным свободной волей, человек уподобляется Богу. В гуманизации этого соотношения мусульманские философы рассчитывали на теорию эманации, способствующую только вневременной зависимости всего сущего от Единого, а также на динамическое, причинно-следственной связи между человеческой божественной сущности, выдвигая на ведущую роль разума. Рационализация онтологических проблем есть основа гуманизма в мусульманской философии о человеке и его жизнедеятельности. Для утверждения положительного идеала мусульманского гуманизма кроме разума привлекается иррациональный элемент, присущий человеческой природе, а именно – объективно существующий в психике феномен веры. Вера в другого человека, в дружбе, совершении взаимопомощи – это часть привязанности, которая в совокупность с другими позитивными действиями человека составляет гуманность. Особенность учения о разуме в идейных школах Ислама, как калам, восточные перипатетики, суфизм и исмаилизм заключалась в том, что они возвышая разум до степени идеала, заимствованного от античной культуры, и особенно неоплатонизма. Подражание этой культуре была свойственна и гуманистам более поздней эпохи европейского Возрождения, которые также считали это задачей настоящих философов.

5. Особенности этических и моральных ценностей в мусульманской философии определяются ключевой ролью нравственности в урегулировании жизни в обществе. Нравственность и мораль в этом отношении направлены на гармонизацию социальных взаимоотношений людей, также как и человеческой

солидарности и гуманности. Поэтому, наличие этих ценностей тесно связано с социальной практикой и теми изменениями, которые происходят в обществе, и в котором зарождаются и развиваются личностные характеристики индивида. В этом контексте возникает вопрос об идеале как образ либо наиболее совершенного общественного устройства, либо совершенного человека, также как и об образце, норме, идеальном образе, определяющий способ и характер поведения человека или определенной группы или слой общества и представляющий в качестве всеобщей формы целеполагающей деятельности во всех областях общественной жизни. В этой философии идеал утверждается в совершенства человека и общества, которое сочетает в себя приобщения как к духовному, так и к материальному. Социальные утопико-идеальные представления в этой философии находят свои корни в идее о противостоянии между добром и злом. В этих противостояниях человек человеку придется выбрать свой путь жизни в пользу добра и освободиться от злых деяний ради достижения счастья в этом и ином мирах. Переплетение нравственных и социальных потребностей в классической мусульманской философии приводит к формулировке концепции «идеального города».

Рассмотренные аспекты позволяют под гуманистическим идеалом в мусульманской философии понимать обоснование такого способа бытия человека, сущность которого составляет обретение смысла для себя через бытие для других в самоосуществлении личности как индивидуальности. В такой определенности гуманистический идеал является исходным пунктом теоретического гуманизма, обосновывавшего пути и средства его постижения. Разработанные проблемы гуманизма в учениях многих этих мыслителей имеют своеобразные манеры, которые разсыпали их в широкм комплексе взаимосвязанных вопросов общественного и личного бытия человека.

6. Этические аспекты гуманизма в мусульманской философии способствуют определить цели эволюции человеческой души, совершенствование которой зависит от лучшего постижения природы добра и зла, справедливости и несправедливости, свободы и рабства, счастья и несчастья, наслаждения и страдания и т.д. Цель существования человека как разумное существо является достижение абсолютного добра, что является итогом всех целей и дополнительных задач добродетелей, которые для реализации этой цели являются полезными. Эти аспекты гуманизма показывают, что в нравственном идеале наличествует выписанная воображением завершенность, образ совершенства, некоторой степени исчерпанности, оптимального сведения всех параметров в единое целое, но и вместе с тем – они неисчерпаемы. Пожалуй, наиболее показательным процесс воплощения нравственного идеала в мусульманской философии может быть продемонстрирован при анализе вопроса о справедливости, свободы, счастья и любви. При этом воля и желание человека рассматривались через анализ метафизической привязанности человека к Богу с идеей поиска свободы в его социальной жизни, ведущий к тому, что оно определяется неудовлетворенностью человека своим наличным бытием. При этом, если под неудовлетворенностью, которая служит стимулятором свободы человека, понимать нарушение равновесия между ним и Богом, то исходной предпосылкой такого нарушения является его биосоциальная и биоэтическая организация.

Таким образом, данное рассмотрение элементов гуманности и их связи между собой дает основание автору диссертации уточнить формулировку определения гуманности в мусульманской философии: это такое нравственное явление, в котором при добровольной и сознательной деятельности личности и

общества выражается признание ценности человека, уважение достоинства личности и забота, направленная на ее всестороннее развитие.

Гуманность личности проявляется в том, что в ней определяется и действует без принуждения совокупность указанных выше элементов ориентации при выборе линии собственного поведения и оценке действий других людей. Выступая мотивом и, следовательно, нацеливая на определенный результат действия, эти моменты ориентации личности отличают гуманное поведение от негуманного. Гуманность как нравственное явление определяет непосредственную жизнедеятельность человека во всех сферах и потому служит средством создания гуманистического характера восприятия мира в социальной, гражданской, эстетической и иной деятельности. Все это указывает на особую важность целенаправленного формирования гуманности как существенного свойства личности в обществе. Внутренний механизм осуществления гуманности составляют определенные чувства, убеждения и привычки. Поэтому формирование эмоциональной сферы, опирающейся на развитие мировоззрения личности, лежит в основе воспитания гуманности. При этом необходимо учитывать диалектику нового и старого в процессе реализации данной задачи.

Исходя из этого, автор диссертации предлагает, что следует углубить рассмотрение проблемы гуманизма в мусульманской философии в последующих исследовательских работах, которые бы способствовали формированию нравственных идеалов в рамках требований условий современной жизни людей. При этом особое внимание нужно уделить ценности человека, с развитием которой связывается возможности совершенствования процессов воспитания и самовоспитания человека.

Библиография

I. Источники

1. Абу Али Ахмад Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. коммент. З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник - 98. М.: Наука, 2000. - 294 с.
2. Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. Душанбе: Ирфон, 1990. - 88 с.
3. Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. - 398 с.
4. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: Уцим-Пресс и СПб: Алетейя, 1999. – 690 с.
5. Авиценна. Сочинения. Т.2. Душанбе, 2005. - 842 с.
6. Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. "Кимийа-йи са'адат" ("Эликсир счастья"). Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. - М.: "Ихлас", 2011.- 464 с.
7. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т.4. -379 с.
8. Джалалиддин Руми. Дорога превращений: суфийские притчи. Сост., пер., религиоз.-филос. коммент. Д. Щедровицкого; этико-психолог. коммент. М. Хаткевича. 4-е изд. - М.: Теревинф, 2012. - 235 с.
9. Джаноццо Манетти. О достоинстве и превосходстве человека; сост., [пер., авт. вступ. ст., коммент.] Н. В. Ревякина. - М.: Политическая энциклопедия, 2014. - 173 с.
10. Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса / под ред. В.П. Шестакова. Т.1. М.: Искусство, 1981. - 495с.
11. Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках / Под общ. ред. Д.В. Фролова. Вып. 1 - 6. - М.: ИД "Муравей", 2000. - 240 стр.
12. Джордано Бруно. Диалоги. М.: Политгиз, 1949. - 550с.

13. Ибн ал-Араби. Геммы мудрости. Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993. – 120 с.
14. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). - Пер. араб., введ., прим. и библиогр. А. Д. Кныша. - СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1995. - 288 с.
15. Кант И. Критика практического разума // Сочинения. В 8 т. Т. 4 / Перев. с немец. Н.М. Соколова. Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994.
16. Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8 т. Т. 6 / Перевод с немецкого С.Я. Шейнман-Топштейна, Ц.Г. Арзаканьяна. Под об. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: «Чоро», 1994.
17. Коран / перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. - 2-е изд. - М.: Наука, 1986. - 727 с.
18. Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли". (Памятники философской мысли) - М.: Наука, 1989. - 476 с.
19. Марк Туллий Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М.: Наука, 1985. - 382с.
20. Насир ал-Дин ал-Туси. Насирова этика. Душанбе, 2015. - 403 с.
21. Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин (Припасы путников)/Пер. с тадж. (перс.), вступ. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе, 2005. - 605 с.
22. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. – 419 с.
23. Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). Душанбе, 2012 (на тадж. яз). - 118 с.

24. Плотин. Первая эннеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. - СПб.: "Издательство Олега Абышко", 2004. - 320 с.
25. Раса'ил Ихван ас-Сафа. Т. 3. Бейрут, 1957. - 476 с.
26. Хамид ад-Дин Аль-Кирмани . Успокоение разума / Введение, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова. М: Ладомир, 1995. - 510 с.
27. Рене Декарт. Соч.: в 2 т. / Р. Декарт; пер. с лат. и фр.; под ред. В.В.Соколова. М., 1989. Т.1. - 654с.

II. Исследовательские работы

28. Аблеев С.Р. История мировой философии: учебник. - М.: АСТ: Астрель, 2005. – 414 с.
29. Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М: Прогресс-Традиция, 2008. - 896 с.
30. Аль-Джанаби М.М.. Философия современной мусульманской реформации. М.: Садра, 2014. – 436с.
31. Асмус В.Ф. Античная философия. - М.: Высшая школа, 1976. - 543 с.
32. Балашов Л. Е. Гуманистический манифест. 2-е издание, с дополнениями и комментариями — М., 2012. – 54 с.
33. Барт Р. Удовольствие от текста // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. - М.: Прогресс. Универсал, 1994. – 616 с.
34. Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. М.: «Академкнига», 2002. – 455 с.
35. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.«ОЛМА-ПРЕСС», 2000.–349 с.
36. Большаков О.Г. История Халифата. - М.; 1989. Т. 1. - 725 с.
37. Бородавкин С.В. Гуманизм и гуманность как два языка культуры. СПб.: Изд-во «Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2004.– 239 с.
38. Брызгалина Е.В. Индивидуальность человека М.: Изд-во МГУ, 2000. - 334 с.

39. Великие мыслители Востока / Пер. с англ. Н. Барановой [и др.]. – М.: КРОН – ПРЕСС, 1998. – 656 с.
40. Волобуев А.В. Концепт человека в антропологии ислама. Дисс. на соиск. учен. степ. к.ф.н. М., 2012.
41. Гайнутдин Р. Ислам. Вера. Милосердие. Терпимость. - М., 1997.- 157 с.
42. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Абу Наср ал-Фараби в истории культуры. - Москва: Наука, 1975. - 181 с.
43. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. - М.: Мысль, 1977. - 359 с.
44. Грецкий С. В. Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Душанбе, 1990.
45. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М.: Наука, 1966. – 330 с.
46. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины. Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. - М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2004. – 273 с.
47. Девина И.В. Гуманизм и свободомыслие: Науч.-аналит. обзор. М.: ИНИОН РАН, 1996.
48. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 2012.–189 с.
49. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар- Рази. Душанбе 2013. 349 с.
50. Диноршоева З.М. Гражданская философия Абу Наср ал-Фараби. - Душанбе, - 2006. -321 с.
51. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987.-429с.
52. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014. – 495 с.
53. Ермолина Г.К. Идеал справедливости и действительность Иваново: Верх. Волж. кн. издво. Иван. отд.-ние, 1991. - 160 с.

54. Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация. Пер. М. Махшулов. - М.: «Андалус», 2004. – 218 с.
55. Зиёев И.Г. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. – Душанбе, 1998. – 115 с.
56. Зиёев Х. Суфийский орден мавлавия. – Душанбе, 2007. - 275 с.
57. Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М.: Мысль, 1989. – 256 с.
58. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М., 1988.- 207с.
59. Идибеков Н. Этика Н. Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987. – 90 с.
60. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Мухаммад Икбал; Пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. - М: Восточная литература, 2002. - 199 с.
61. Ислам в истории народов Востока. - М.: Наука, 1981. - 198 с.
62. Ислам. Энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1991. - 321 с.
63. Ислам: религия, общество, государство. - М.: Наука, 1984. - 232 с.
64. История Востока. Восток в средние века. - М.: Восточная литература, 1999. Т. II. - 716 с.
65. История восточной философии. Уч. Пособие/Отв. ред. М.Т. Степанянц. - М.: РАН Институт философии. - М., 1998. - 122 с.
66. История Таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) В трёх томах, Т. II. Душанбе, 2012. – С. 531
67. История этических учений: Учебник/Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. - 911 с.

68. Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. Автореф. дисс. к. ф. н. Душанбе, 2009. - 25 с.
69. Касымжанов А.Х. Абу Наср ал-Фараби. - М.: Мысль, 1982. - 198 с.
70. Кирабаев Н. С. Человек как философская проблема: Восток - Запад. М.: Изд-во УДН, 1991. - 279 с.
71. Кныш А.Д.. Борьба идей в средневековом Исламе: теология и философия. Фальсафа как рациональный способ познания мира // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. Гл. ред. Я. Эшотс. – М.: «Восточная литература», 2011.
72. Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV вв. - Душанбе, 1993. - 117 с.
73. Корбен А. История исламской философии. Перевод с франц. – М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2013. – 368 с.
74. Краус, В. Нигилизм и идеалы: эссе. Пер. с нем. - М.: Радуга, 1994. – 253 с.
75. Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека. - М.-СПб.: «Гнозис Алетейя», 1998. – 360 с.
76. Кудрявцев О.Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991.–288 с.
77. Лекторский В.А. Гуманизм как идеал и как реальность // Идеал, утопия и критическая рефлексия: сб. ст. - М.:РОССПЭН, 1996.–302 с.
78. Мирбобоев М.К. Этика Джалолиддина Давони. - Душанбе, 1992. - 138с.
79. Музаффари М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. -127 с.
80. Муродова Т. Джамеъ-ул-хикматайн Носири Хусрава как философский труд. Автореф. дисс. к. ф. н. - Алма-ата, 1985. - 18 с.
81. Мухаммад Али М. Введение в антропологию.- Душанбе, 1999.-130 с.
82. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе, 1990.- 112 с.

83. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридуддина Аттора. - Душанбе, 1974. - 115 с.
84. Мамаджанова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. - Душанбе, 2001. – 175 с.
85. Мамаджанова М.Т. Философия Джалолуддина Руми. – Душанбе, 2007. – 97 с.
86. Маритен Ж. Человек и государство / Пер. с англ. Т. Лифинцевой. — М.: Идея-Пресс, 2000. – 196.
87. Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
88. Мирбобоев М.К. Этика Джалолуддина Давони.-Душанбе, 1992. - 138с.
89. Музаффари М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. -127 с.
90. Музаффари М. Антропология ориёи (Арийская антропология) (на тадж. яз.). Душанбе, 2006. -124 с.
91. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридуддина Аттора. Душанбе, 1974. - 115 с.
92. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Душанбе, 2011. – 350 с.
93. Насер А.Р. Универсализм и исламская концепция права и свобод человека. Дисс. к.ю.н. М., 1999. - 187с.
94. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). - М.: Языки славянских культур, 2009. - 552 с.
95. Олимов К. Мироззрение Санои. Душанбе, 1973. – 136 с.
96. Олимов К. Хорасанский суфизм. Душанбе, 1994. – 285 с.
97. Перуанский С.С. Манифест гуманистической партии. М.: РГО, 2001.
98. Петросян М.И. Гуманизм. Опыт философско-этического и социального исследования проблемы. М., 1964.

99. Проблема человека в истории науки и философии. Л.: 1990. - 165 с.
100. Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. М.: Изд-во МГУ, 1996.
101. Рахимов М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны). - Душанбе, 2005. – 332 с.
102. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, 1990. - 280 с.
103. Ревякина Н.В. Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV в.- первой половины XV в. М., 1977. – 272 с.
104. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, изд-во НГУ, 1995.–532 с.
105. Рыбин В.А. Гуманизм как этическая категория. М.: Логос, 2004. - 272 с.
106. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). - М.: Мысль, 1973;
107. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). - 2-е изд. - М.: Мысль, 1985;
108. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. N.-Y., The Edwin Mellen Press, 1999.
109. Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли // Историческая психология и социология истории. 2009. №1. - С. 180 – 186.
110. Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли // Историческая психология и социология истории. № 1, 2009. - С. 184.
111. Садыкова Н.Н. Философская антропология Мирзо Абдулкодира Бедиля. - Душанбе, 2003 – 248с
112. Самиев Б.Дж. Социально-философский анализ взглядов таджикских просветителей о структуре социальных отношений конца XIX и начала XX в. 2008. – 267 с.
113. Самиев А.Х. Генезис и развитие исторического сознания. Душанбе, 1988.
114. Сатыбекова С.К. Гуманизм Абу Наср ал-Фараби. Алма-Ата, 1975. - 144 с.

115. Секлитова Л.А., Стрельникова Л.Л. Законы мироздания или основы существования Божественной иерархии. М.: Амрита-Русь, 2007. Т. I. - 704 с.
116. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993. - 327 с.
117. Смирнов А.В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: 1998.
118. Социальный идеал и массовое сознание: историко-культурное исследование / Ред. Л.В. Данилович. М.: ИНИОН, 1992. - 102 с.
119. Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: Восточная литература, 2004. - 319 с.
120. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., Изд-во Восточная литература. 1997. – 503 с.
121. Стёпин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении. О человеческом в человеке. М., 1991.
122. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М., 1986.
123. Трофимова З.П. Гуманизм, религия, свободомыслие. М.: «Изд-во МГУ», 1992.
124. Философия и наука в культурах Востока и Запада / Ин-т философии РАН. – М. : Наука - Вост. лит., 2013. – 357 с.
125. Философский энциклопедический словарь. М. «Советская Энциклопедия» 1983. -129 с.
126. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: Муравей, 2001. - 352 с.
127. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопр. философии. М., 1990. № 10. - С. 92.
128. Франк С.Л. Духовные основы общества – М.: Республика, 1992. – 511 с.

129. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М., 1989.
130. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние в.а и современность: Учебное пособие. - М.: ИФ РАН, 2006.
131. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. – 461 с.
132. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Л., 1998. - 269с.
133. Хазраткулов М. Филосовские взгляды Садриддина Ширази. Душанбе 1985. 142 с.
134. Хазраткулов М. Тасаввуф (Суфизм). - Душанбе: «Маориф», 1988. 124 с.
135. Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. - М.: РОССПЭН, 2001. - 240 с.
136. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения / сост. П. С. Гуревич. М.: Политиздат, 1991. - 461 с.
137. Черняк И.Х. Термин *humanitas* у Марсилио Фичино // Культура эпохи Возрождения / Под ред. Л.М.Брагиной и др. М.: Наука, 1986.
138. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М.: Наука, 1979. -152 с.
139. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе, 1994. – 180 с.
140. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. – М., 1999. – 416 с.
141. Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. Душанбе, 2007. – 290 с.
142. Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Эксмо, 2003. – 480 с.
143. Ярышкин В.П. Историческое развитие человека. Саратов.: Изд.-во Саратовского университета, 1992. - 138 с.

На европейских языках

144. Al-Anbari. *Nuzhat al-alibba' fi tabaqat al-udaba'*, ed. A. Amer. Stockholm, 1962, p. 55.
145. Blackham H.J. *Humanism*. 2d rev. ed. New York, International Publications Service, 1976.
146. Bowen H, «Nizam al-Mulk», *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden: Brill, 1995, Vol. 8, pp. 69–72.
147. Bosworth, Clifford E. *The Medieval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*. 2 vols. (Leiden: Brill, 1976). . *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran* (Beirut: Librairie du Liban, 1973).
148. Carter, M. G. „Humanism and the Language Sciences in Medieval Islam“, in: *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*, ed. by Asma Afsaruddin and A.H. Mathias Zahniser, Indiana: University Press, 1997, pp. 27-38.
149. Chamberlain M. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge, 1994.
150. Davidson, Herbert. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992).
151. Daiber H, „Wissen und Handeln in der philosophischen Ethik des Islam. Griechische Wurzeln und islamische Transformation“, in: *FIDEM. Textes et Études du Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2013, pp. 35-61.
152. Daiber, H. «Al-Fārābī on the Role of Philosophy in Society», in: *Philosophia Islamica. The Journal of the International Society for Islamic Philosophy*, 2010, 1/1: 71–77

153. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N.-Y: Columbia Univ. press,1970.
154. Goodman L.E. Islamic Humanism. Oxford: University Press, 2003.
155. Hiorth F. Introduction to Humanism. Pune, Indian Secular Society, 1996.
156. Hitti P. The History of the Arabs, London: Macmillan Press, 1970, p. 467.
157. Holt P.M. The Cambridge History of Islam, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, Vol. 1A, p. 144.
158. Hourani, George. Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
159. Khalidi T. Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age. Princeton, 1985, p.
160. Kraemer J.L. Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden: Brill, 1986, p. 34-39.
161. Lambton A.K.S. State and Government in Medieval Islam. Oxford: Univ.press, 1981.
162. Makdisi G. Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine // Ethics in Islam.Malibu,California: Undena Publications, 1985.
163. Makdisi, George (April–June 1989). "Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West". Journal of the American Oriental Society (Journal of the American Oriental Society, Vol. 109, No. 2, p. 175–182.
164. Makdisi, G., The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh: University Press, 1990, p.307.
165. Margoliouth, D. S. Lectures on Arabic Historians. New York: Burt Franklin, 1972, p. 103.
166. Michael G. Carter M.G. Humanism in Medieval Islam// Humanism, Culture, and Language in the Near East, eds. Asma Afsaruddin and Mathias Zahniser. Winona Lake, Ind., 1997, p. 27-38.

167. Mohammed Arkoun, "L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil." *Studia Islamica* 14 (1961): 74.
168. Muhammad A.Q. *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Petaling Jaya, Selangor, Malaysia: privately published, 1975).
169. Nasr S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Great Britain: Thames and Hudson, 1978, p.
170. Nasr Seyyed Hossein. *The heart of Islam*. San Francisco: HarpetCollins Publishers, 2002, 357 p.
171. Walter N. *Humanism. Finding Meaning in the Word*. Amherst (N.Y.):1. Prometheus Books, 1997.

На персидском и арабском языках

172. ابن خلدون. المقدمة. جلد اول. تهران، ۱۳۳۶۰ ص. ۱۹۴-۱۹۹
173. بشار ابن برد. ديوان. القاهرة ۱۹۵۷، ص. ۲۶۲
174. دهخدا، علي اكبر. فرهنگ دهخدا، تهران ۱۳۵۳ ص. ۳۵
175. السبكي. الطبقات الشافعية الكبرى. القاهرة، ۱۹۷۶، ص. ۸۶
176. عمر فرخ. تاخلافه في عصورها تامتاخرة. شرقه، دار الخليج، 1983 ص. 15-19
177. فروزانفر. شرح مثنوى شريف، تهران ۱۳۷۵، ص. ۳۹۳
178. مثنوى، جلد اول، ب ۱۰۱۹، تهران ۱۳۶۹
179. مطهري، مرتضي. تعليم و تربيت در اسلام. تهران ۱۳۶۲ ص. ۲۱۳
180. معرفت فلسفي. تهران ۱۳۹۲، ص. ۱۱۴
181. تاريخ اندیشه های اسلامي. جلد ۲. تهران ۱۳۷۸

Материалы из Интернета:

182. Сергеев В. К. Истоки гуманистических исканий философской мысли Древнего Востока [Электронный ресурс] // Вестник науки Сибири. 2012. <http://sjs.tpu.ru/journal/article/view/229>
183. Абу Ханифа. Ал-фикх ал-акбар // Смирнов А.В. Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к

вопросу о взаимном влиянии на примере ал-Фикх ал-акбар Абу Ханифы).
Введение, перевод с араб. и комментарии // Вестник РГГУ. Вып. 4.
Восток: Исследования. Переводы. М.: РГГУ, 2000. С. 52-86
http://iph.ras.ru/~orient/win/publictn/texts/fa_ind.htm

184. НФЭ: Цикл статей по арабо-мусульманской философии (см. указатель в 4 т., электронный вариант: http://iph.ras.ru/~orient/win/publictn/texts/enc_sps.htm)