

09 00 00 ИЛМҶОИ ФАЛСАФА
09 00 00 ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ
09 00 00 PHILOSOPHICAL SCIENCES

09 00 03 ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
09 00 03 HISTORY OF PHILOSOPHY

09 00 11 СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
09 00 11 SOCIAL PHILOSOPHY

УДК 14:297
ББК 86.38+87.3

**К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ И
РАЗВИТИИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ
ИДЕЙ В КЛАССИЧЕСКОЙ
МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**ON THE ISSUE OF SOURCES AND
HUMANISTIC IDEAS DEVELOPMENT
IN REGARD TO CLASSIC MOSLEMIC
PHILOSOPHY**

Гиёсов Фаридун Нуриддинович,
*соискатель кафедры философии
Таджикского государственного
педагогического университета им. С.Айни
(Таджикистан, Душанбе)*

Giyosov Faridun Nuriddinovich,
*claimant for candidate degree of the
department of philosophy under the Tajik State
Pedagogical University named after S. Ayni
(Tajikistan, Dushanbe)*
E-MAIL: faridun80@hotmail.com

Ключевые слова: *му'тазилизм, Коран, имамитский шиизм, Аббасидский халифат, схоластическое обучение, религиозные науки, мадраса, мирозерцание, халифатская империя*

В статье речь идёт о разных течениях ислама X-XI вв. Отдельные группы и интеллектуальные круги проявили активность и продуктивность в развитии науки и культуры в целом. Несмотря на идеологические разногласия различных национальных и религиозных групп, наблюдаются попытки подъема культурных аспектов социальной жизни народов. Гуманизм становится актуальным вопросом благодаря проникновению древнегреческих идей в мировоззрение мусульманских мыслителей и зарождение рациональных методов интерпретаций философских вопросов. Это позволило развить новую форму гуманизма в различных рационалистических школах мусульманской философии. В статье рассматриваются гуманистические позиции му'тазилизма, суннитов-традиционалистов, шиитов-двунадесятников, представителей суфизма и

исмаилизма в сравнении с идеями более современных авторов-гуманистов эпохи Ренессанса в Европе с описанием социо-культурных факторов развития этой концепции.

Key words: *Mu'tazilism, Koran, Imami shiism, Abasids` Califate, scholastic tuition, religious sciences, madrasa, world contemplation, Califate Empire*

The article dwells on various trends of Islam referring to the X-th – the XI-th centuries. Separate groups and intellectual circles demonstrated activeness and productivity in regard to both science and culture development upon the whole. In spite of ideological divergencies of different national and religious groups, the endeavours aimed at an upsurge of cultural aspects of social life of peoples are observed. Humanism becomes an actual issue due to the penetration of Ancient Greek ideas over Moslemic thinkers` outlook and a rise of rational methods in reference to an interpretation of philosophical problems. It afforded to develop a new form of humanism in various rationalistic schools of Moslemic philosophy. In his article the author canvasses the humanistic positions of Mu'tazilism, sunnits-traditionalists, shiits- of two scores, representatives of Sufism and Ismailism in comparison with the ideas of more modern authors-humanists of the Renaissance Epoch in Europe with the description of social-cultural factors of the conception in question being taken into consideration as well.

Классическая мусульманская философия в ходе своего развития прошла путь сближения и синтеза не только с культурами разных народов, но и обогатилась за счет новых идей, внутренних течений ислама. Этому способствовали разные историко-культурные факторы, которые оказывали огромное влияние на изменение и обновление интеллектуальных возможностей представителей мусульманских идейных школ.

Му'тазилizm как рациональное движение в исламе в своем учении выдвинул радикальный вывод, сделанный по отношению к вопросу о сотворенности или несотворенности Корана. Впервые он утверждал идею о сотворенности Корана во времени и был сосредоточен больше на аллегорическом толковании антропоморфных описаний Бога в нем и, таким образом, стремился к тому, чтобы избежать присвоения человеческих характеристик Богу. Тем самым он разработал герменевтику этой священной книги, с которой сразу была связана проблема - как толковать Коран, буквально или аллегорически? Это привело к осознанию возможного несоответствия между символами и их языковым выражением, с одной стороны, и означаемым и смысловым - с другой. В религиозном контексте концепции трансцендентного Бога языковое выражение темы стало проблемой и предметом постоянных рефлексий ученых с разных «гуманистических» положений (6, 27-38). Ограничение старого арабского фатализма и коранического божественного предопределения положило основу для создания теории о свободной воле 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 намерениях, следуют законам природы, которых он не может избежать. Это положение исходило из переоценки человеческой воли и является продуктом осмысления полярности между божественной имманентностью и определением трансцендентности бесконечного Бога.

В шиизме же, кроме шиитов-двунадесятников и зейдитов, более популярной группой были исмаилитские шииты с разным уровнем умеренности. Однако все они следовали двум формам восприятия учения ислама – эзотерической (ал-захир) и экзотерической (ал-батин). Ал-захир является внешним толкованием послания ислама, адресованным массам,

чтобы общаться с ними согласно 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.

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

В своем философском учении исмаилиты в целом опирались на возвышение человека и на рациональный подход к изучению вопросов, связанных с ним. 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 общие для всех народов (1, с. 101). Человеческая свобода проявляется в стремлении человека к свободе от воли Бога. Несмотря на то, что исмаилиты признают первичное божественное предназначение, они считают, что в своем желании человек свободен и решает свои житейские дела, неся ответственность за результат; базой 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 измерение, с другой, что в итоге рассматривается как возвышение статуса человека среди других существ и отсюда построение гуманистических идей в исмаилитской философии (2, с. 96).

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 на хадисы как на исключительные источники вероучения ислама. Она отвергла любые толкования священного текста и осудила концепцию временной сущности или природы Корана, которую в то время проповедовал халиф ал-Ма'мун. Ал-Аш'ари (ум. 950 г.) распространял свои основные теории, но с большими изменениями и с 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. К тому времени, с вторжением Буидов, ханбалиты были большинством группы и составляли угрозу как шиитам Багдада, так и другим группам, например суннитским аш'аритам (10, с. 60-63). Буиды в некоторой степени были обязаны проявлять терпимость, чтобы обеспечить мир в Багдаде. Для этого они по рекомендации своих визирей проводили политику обеспечения свободы действий 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) поддерживал ханбализм и принял серьезные меры против имамитского шиизма в Багдаде (10, с. 62). На востоке, в отличие от Багдада, суннизм под властью Саманидов был более умеренным и относительно терпимым к шиитским меньшинствам. Это видно на примере назначения отца Ибн Сины, исмаилита, на должность правителя Афшаны, деревни недалеко от Бухары, и получение философом разрешения посещать королевскую библиотеку и стать врачом принца Нуха ибн Мансура ал-Самани в 997 г. (12, с. 178). Однако в начале XI в. ситуация радикально изменилась, когда к власти пришли Газневиды и сельджуки. 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 (9, с. 477-78).

В X-XI вв. Аббасидский халифат и его политическая система были популярны за проявление усилия по поддержке развития всех видов научных дисциплин: астрономии, естественных наук, философии и теологии калама, поэзии и лингвистических наук. Халифы и их визирь поддерживали многих известных мыслителей и были главными покровителями всех культурных мероприятий, проводившихся в пределах империи. Багдад как столица халифата превратился в главный культурный центр, где в основном совершалась интеллектуальная деятельность. Халифы сами были культурными людьми, которые славились освоением поэзии. Визирь всегда играл важную роль в культурной жизни: Йахья Бармакид или визирь Харун ар-Рашид, например, были известны проведением особых интеллектуальных мероприятий - *маджлис*. Одним из важных заседаний этого маджлиса считался знаменитый диспут по теме «любовь», во время которого часто обращались к полемическим произведениям известных представителей му'тазилитов ал-Хузайла ал-Аллафа (ум. 880 г.) (10, 53) и шиита-имамита Хишама ибн ал-Хакама (ум. 814 г.) (3, 12). Дискуссия на эту тему во многом была связана 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*» (4, 171).

Покровительство визирей схоластическому обучению оставалось значимой особенностью конца эпохи Аббасидов, что также было перенято султанами сельджуков от Буидов. Несмотря на то, что сельджукские визирь и султаны продолжали быть покровителями наук, такие визирь, как Низам ал-Мулк и подобные ему, были ревностными сторонниками распространения суннизма и отмены шиитских институтов в сельджукской империи. Известный Дар ал-'илм — шиитская академия со ста тысячами рукописями — был разрушен Тогрульбеком, когда он вошел в Багдад. И напротив, к примеру, Низам ал-Мулк покровительствовал таким суннитским ученым, как ал-Газали (5, 69-72). Таким образом, культурная деятельность султанов и их визирей в X-XI вв. была решающим фактором в развитии арабской и мусульманской цивилизации 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 создавали собственную свиту для регулярных встреч.

Молодые люди того времени, ищущие знания, путешествовали, чтобы присоединиться к кругу этих знаменитых ученых, которые также блуждали от одного правящего двора к другому в поисках покровительствующих султанов и визирей, так как в эпоху Буидов не существовало таких школ в местах, где была бы система обучения и различные преподаватели, у которых бы они обучались по определенному учебному плану. С другой стороны, обучение было ограничено пределами определенного круга, который мог

славиться только одним более или менее известным мастером. Такие круги были полностью зависимы от финансовой поддержки важных и богатых должностных лиц. Это означало, что большинство ученых вынуждено было принимать некоторые политические позиции своих патронов и идти на компромисс с ними в ущерб своим убеждениям. Поэтому посвящение научных работ султанам и визирям было распространенной формой публикации; иногда их в ограниченном количестве выполняли для остальных (10, с. 69-72). Существовало много мест для обучения: религиозные науки, как правило, преподавались в мечетях, другие дисциплины - естествознание, философия и теология - в домах учителей либо на базаре или в общественных парках отдыха (10, 56). Первые организованные школы, *мадраса*, скорее всего, датируются сельджукским периодом в связи с появлением групп медресе «ан-Низамийа» в Багдаде (5, с. 72). Важная черта этих школ заключалась в том, что они, как и сам халифат, превращались в места обмена и взаимовлияния культурных ценностей различных этносов, религиозных, философских, литературных и других интеллектуальных групп: «Дух универсализма, в частности, царил в ученых кружках или на собраниях (маджлис), 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 мирозозерцания как философов-рационалистов, так и мистиков-суфиев» (4, 171).

Ищущие знания со всех концов халифатской империи тянулись в интеллектуальные школы Багдада и других больших городов. Среди них был и ал-Фараби (870-950 гг.) - философ, ученый-энциклопедист, один из главных представителей восточного аристотелизма, переплетавшегося с неоплатонизмом, который родился в Фарабе на Сыр-дарье. Отправившись в Багдад, он некоторое время оставался там и получил образование у сирийцев-христиан, которые являлись хорошими знатоками греческой науки и философии.

В своем учении ал-Фараби, рассматривая вопрос о добре, относит его к объекту действия человеческой воли, его *ирада*. Она основывается на выборе (*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 ал-Фараби, должны быть соединены с атрибутом *инсанийя*, «человечностью», проводимой через границы между народами и нациями. «Человечество» или «человечность» становится основой для мирного сосуществования народов и наций (7, 71-77). Это звучит как принцип солидарности, который более чем через 400 лет после смерти ал-Фараби стал центральной темой «Введения» (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 обусловлен его диалогом с культурами различных народов, возникшим в ходе его экспансии. Но нельзя не упомянуть тот факт, что Аравийский полуостров до возникновения ислама был «яблоком раздора» между Римом и Персией. В этой истории важно то, что в связи с походом Александра Македонского в IV в. до н.э., культура эллинизма распространилась и в Персии, и исламская культура получила решающий стимул от этой культуры именно в Иране, не теряя своей идентичности. Это привело к исламизации эллинистического наследия. В стимуляции и адап-

тации 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 «Никомаховой этики», где особое внимание уделяется ценности человеческой дружбы и сотрудничества и выдается новая оценка личности на основе анализа соотношения между правителем и его подданными (7, с. 35-61).

Формирующееся сознание человечества как нечто, включающее в себя все народы и нации, становится питательной средой не только для вышеупомянутой концепции ал-Фараби о «человечестве» или «человечности» в качестве основы для мирного сосуществования этих народов и наций, но и создало основу для формирования воззрений последующих мыслителей на проблему гуманизма на примере Яхьи ибн ‘Ади - иракского христианина (ум. 363/974 г.). Этот ученик ал-Фараби пытался доказать, что за каждым устным заявлением скрывается универсальная истина, поскольку оно основано на логике и разуме (10, с. 113-115). Логика и рассуждения свойственны человечеству и обязывают каждого индивида к совершенству (*камал*), дружбе (*махабба*), привязанности (*таваддуд*), состраданию (*таханнун*), дружелюбию (*ра‘фа*) и милосердию (*рахма*), которые разделяют рациональную душу и поклоняются божественной силе. Такое «человечество» (инсания) соединяет все существа в одно и то же племя (кабил), которое принадлежит к той же семье (10, с. 115).

Здесь имеется сходство с воззрениями представителя итальянского гуманизма Джованни Пико делла Мирандола, который в 1486 г., в возрасте 24 лет, написал «Речь о достоинстве человека», в которой он подчеркивает важность этического и философского мышления как пути 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, а также к арабским и ивритским текстам. Он начинает свою книгу цитатой из произведения неизвестного мусульманского ученого Абдаллаха (11, с. 307), в соответствии с которым ничто не является более достойным восхищения, чем человек.

В космополитическом представлении о человеке 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 «добродетельных» (*фудала*) и «несовершенных» (*нукаса*) людей, он добавляет значительные изменения, связанные с отношениями между правителями и подданными, которые должны быть в рамках ранее упомянутых характеристик и не должны потерять признака благосостояния (*масалих*) людей. Здесь явно чувствуется влияние взглядов его учителя Фараби.

Таким образом, в сложнейшей исторической и социокультурной ситуации 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 для сосуществования различных слоев общества, народов и наций на территории халифата. Интеллектуалы же под влиянием идей гуманизма создавали новую теоре-

тическую базу под идеалы человека, человеколюбия и его возвышения, которые закрепились в философско-этических учениях.

Список использованной литературы:

1. Дафтари Ф. Краткая история исуаилизма. - М.: Ладомир, 2003.
2. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). - Душанбе, 2011.
3. Прозоров С.М. Абу-ль-Хузайл аль-Аллаф // Ислам: энциклопедический словарь / ответственный редактор С.М. Прозоров. - М. : Наука, 1991.
4. Сагадеев А.В. Гуманизм в классической мусульманской мысли. - С. 171.
5. Bowen H, "Nizam al-Mulk," *Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden: Brill, 1995, Vol. 8.*
6. 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
7. Daiber, H. „Al-Fārābī on the Role of Philosophy in Society“, in: *Philosophia Islamica. The Journal of the International Society for Islamic Philosophy*, 2010.
8. 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.
9. Hitti P. *The History of the Arabs*, London: Macmillan Press, 1970.
10. Kraemer J. L. *Humanism in the Renaissance of Islam*.
11. Makdisi, G., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: University Press, 1990.
12. Nasr S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Great Britain: Thames and Hudson, 1978.

Reference Literature:

1. Daftari F. *A Brief History of Ismailism*. – М.: Ladomir, 2003.
2. Nazariyev R.Z. *Social Philosophy of «Ikhvan-as-Safa» and Nosir Khusrav (comparative analysis)*. – Dushanbe, 2011.
3. Prozorov S.M. *Abu-al-Khuzayl al-Allaf // Islam: Encyclopedic Dictionary / editor-in charge S.M. Prozorov*. – М.: Science, 1991.
4. Sagadeyev A.V. *Humanism in Classical Moslemic Ideas*. – p. 171.
5. Bowen H, "Nizam al-Mulk," *Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden: Brill, 1995, Vol. 8.*
6. 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
7. Daiber, H. „Al-Fārābī on the Role of Philosophy in Society“, in: *Philosophia Islamica. The Journal of the International Society for Islamic Philosophy*, 2010.
8. Daiber H, „Wissen und Handeln in der philosophischen Ethik des Islam. Griechische Wurzeln und islamische Transformation“, (*Knowledge and Actions in Philosophical Ethics of Islam. Greek Roots and Islamic Transformation (in German)*) in: *FIDEM. Textes et Études du Moyen Âge. Texts and Essays of Middle Ages (in French)* Turnhout: Brepols, 2013.
9. Hitti P. *The History of the Arabs*, London: Macmillan Press, 1970.
10. Kraemer J. L. *Humanism in the Renaissance of Islam*.
11. Makdisi, G., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: University Press, 1990.
12. Nasr S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Great Britain: Thames and Hudson, 1978.