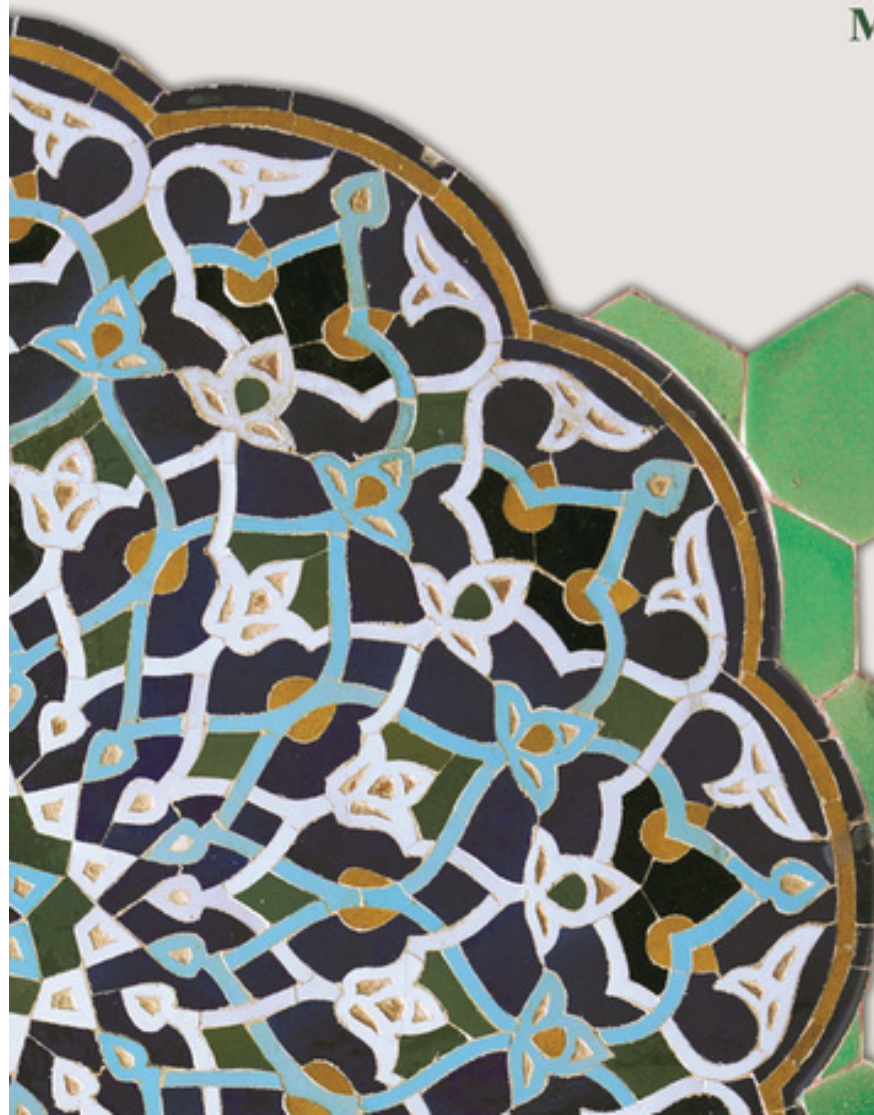




Ислам.

Цивилизация, культура, политика

М.М. Аль-Джанаби



Майсем Аль-Джанаби

**Ислам. Цивилизация,
культура, политика**

«Садра»

2015

УДК 28:088.85
ББК 86.38+71.0

Аль-Джанаби М. М.

Ислам. Цивилизация, культура, политика / М. М. Аль-Джанаби —
«Садра», 2015

ISBN 978-5-906016-66-9

В предлагаемой вниманию читателей книге известного российского исследователя, профессора РУДН М.М. Аль-Джанаби раскрываются основополагающие аспекты ислама: его зарождение, истоки культурного самосознания, взаимоотношения мусульман с народами, исповедующими другие религии, а также место ислама в современной общественной и политической жизни человечества. Автор проводит глубокий анализ идей крупнейших мусульманских мыслителей прошлого и настоящего, демонстрируя поступательное развитие исламской философии от времен раннего Средневековья до наших дней. Отдельно рассматривается концепция исламоцентризма в современном мире и проблема «политического ислама».

УДК 28:088.85

ББК 86.38+71.0

ISBN 978-5-906016-66-9

© Аль-Джанаби М. М., 2015

© Садра, 2015

Содержание

От издательства	6
Введение	7
Раздел I	10
Мусульманская цивилизация: империя культуры	10
1. Истоки культурного самосознания	10
2. Культурное всеединство	13
3. Культурный монолит	20
4. Культурный дух	24
Конец ознакомительного фрагмента.	32

Майсем Аль-Джанаби
Ислам. Цивилизация, культура, политика

© М.М. Аль-Джанаби, 2015

© Фонд исследований исламской культуры, 2015

© ООО «Садра», 2015

От издательства

Ислам является самой молодой из всех монотеистических религий мира. Он зародился в начале VII в. на Аравийском полуострове и очень быстро завоевал умы и сердца человечества. На сегодняшний день мусульманство исповедуют около 23 % населения земного шара. Будучи религией добра и справедливости, ислам, как и другие божественные религии, способен дать человеку ощущение защищенности и душевной силы, которое помогает преодолевать любые жизненные невзгоды.

В предлагаемой вниманию читателей книге известного российского исследователя, профессора РУДН М.М. Аль-Джанаби раскрываются основополагающие аспекты ислама: его зарождение, истоки культурного самосознания, взаимоотношения мусульман с народами, исповедующими другие религии, а также место ислама в современной общественной и политической жизни человечества. Автор проводит глубокий анализ идей крупнейших мусульманских мыслителей прошлого и настоящего, демонстрируя поступательное развитие исламской философии от времен раннего Средневековья до наших дней. Отдельно рассматривается концепция исламоцентризма в современном мире и проблема «политического ислама».

Мы надеемся, что данная книга поможет читателю полнее понять суть мусульманского мировоззрения и окажется полезной для всех, кто проявляет интерес к священной исламской религии.

Введение

Мусульманская культура в процессе развития вырабатывала пропорции, эквивалентные основным компонентам собственного существования. Результатом этого явилось преодоление «духа противоречивости» между религиозной и светской жизнью, наукой и верой, индивидуумом и общиной, человеком и Богом, государством и обществом. Она превратила идеальный прообраз этих бинарностей в источник и критерии собственного поиска. Завершением этого упорядочивания духа стало образование культурной целостности.

Культурная целостность ислама означает не стандартизацию культуры, а, скорее, разумные пропорции основных ее компонентов. Многообразие форм мусульманской культуры и единая принадлежность к ней выражает прежде всего поиск разумной пропорции идеального порядка. Результатом этого поиска явилось создание собственных универсальных парадигм, господства духа пропорции и порядка, вследствие чего во всем утвердились основополагающие бинарности, способствовавшие построению «механизма» реализации умеренности (справедливости) и организации (порядка). В методологии познания мусульманская культура утвердила бинарность разумного и передаваемого, в образе жизни – бинарность религиозного и светского, в способе отношения с Кораном – бинарность объяснения и интерпретации, эзотерического и экзотерического, в фикхе – бинарность фундаментального источника и свободного поиска, свободного усердия и общего согласия признанных факихов. Эти и многие другие бинарности способствовали созданию уникальной системы мусульманского культурного духа.

Превращение основополагающих бинарностей мусульманской культуры в субстанциональные элементы творчества культурного духа представляет собой результат специфического решения исламом соотношения физического и метафизического в социально-историческом бытии индивидуума, общества и государства.

Основополагающие бинарности мусульманского духа исторически формировались как составляющая часть монотеистической системы, которая, в свою очередь, привела к созданию культурного монолита ислама. Через систему основополагающих бинарностей мусульманский культурный монолит постоянно корректировал дух умеренности в догматике знаний и действий, что привело к динамике единства и многообразия. Многообразие (в том числе разногласие и противоборство), в силу присущего ему синхронного действия бинарностей, способствовало обоснованию идеальной пропорции наилучшего порядка.

Таким образом, единство, стоящее за многообразием творчества различных направлений и дисциплин, вытекает из утвердившейся в самой мусульманской культуре системы умеренных пропорций. Другими словами, культура перерабатывает в своем движении элементы бунтарства и организованности, свободы и скованности, революционности и консерватизма как естественных и необходимых пропорций творчества: в поэзии, музыке, изобразительном искусстве и архитектуре.

Претворение основных парадигм ислама в мусульманское бытие привело к образованию культурной целостности с характерной для нее свободой творческого поиска. Упорядочивание ее внешнего и внутреннего бытия показывает наличие пропорций, соответствующих имеющимся в этом бытии основным культурным парадигмам. Это привело к становлению творческого культурного духа, который создал подобный себе реальный и должный образец во всем.

Что такое образец, или идеал, для современности и будущего? Это прежде всего способность помочь живущим не быть рабами мертвых! Следовательно, не повторять логическую ошибку и историческое грехопадение по отношению к самому себе и другим.

Однако эта возвышенная и абстрактная идея остается, в конечном счете, всего лишь чудесным желанием утопического проекта, если она не опирается на реалистическое видение настоящего, рационалистический подход к будущему, гуманистическое отношение к себе и

критическое – ко всему окружающему. Это есть необходимая предпосылка отрицания возможности превращения глупости в критерии оценки знания и действия. Когда один человек спросил мудреца, может ли он определить суть глупости, мудрец ответил: «Ты спрашиваешь меня о том, что не имеет предела!»

Современный мир в силу «неожиданного» возникновения всевозможных видов исламского экстремизма находится в состоянии глупых соблазнов, соразмерных с глупостями самых «ярких» мусульман в кораническом смысле этого слова, то есть «тех, кто принял ислам, но не уверовал». Дело в том, что Коран проводит четкое различие между принятием ислама и верой в него. Первое – это внешнее, а второе – внутреннее; первое есть предпосылка для второго, первое есть оболочка, а второе – суть. Вместе с тем каждое из них имеет собственное значение и ценность.

Эти проблемы и многие другие, с ними связанные, остаются объектом теологического и философского спора прошлого, часть которого исчезла, а другая часть осталась жить. Парадоксальность явления состоит в том, что наиболее активной из ныне существующих частей прошлого является внешняя, засохшая, тривиальная, иррациональная и агрессивная. Все это указывает на то, что проблемы современной «исламской идеи» носят сложный исторический, культурный, религиозный и политический характер.

Этим определяется структура данной работы, а также способ анализа и изложения, который призван помочь широкому кругу читателей понять и осмыслить в том числе современные проблемы ислама в критериях критического разума, свободомыслия и гуманизма – то есть понимать все, что происходит в современном мусульманском мире, как одно из проявлений сложного исторического перехода от религиозно-политического к политико-экономическому состоянию. Этот переход представляет собой разлом традиционных структур со стремлением оставаться в рамках собственного культурного опыта, то есть попытку идти дальше, оставаясь в лоне культурного, а не догматического ислама. Дело в том, что нации производят лишь то, что они в состоянии произвести. Их реальные возможности накапливаются в ходе их специфического опыта. Только этот накопленный потенциал позволяет возвести муки поиска правды и истины в ранг научных и практических парадигм индивидов, социумов и общества в целом в их устремленности к лучшей и более правильной жизни.

Реальный опыт наций – это муки поиска лучших альтернатив. Следовательно, он являет собой вечную противоположность традиции. Нет ничего более абсурдного и разрушительного для памяти наций, чем традиция, какими бы ни были ее разновидности, масштаб и содержание.

Отсюда – значимость реформы. Именно реформа является полем осуществления реального опыта перемен. Иными словами, соединение собственных материальных и духовных сил в реформе есть идея воли, направляемой высшими ценностями. Это – живое воплощение идеи рациональной способности и реальной вероятности.

Вероятность и способность были и остаются тем полем, на которое можно бросить все, что невозможно понять и доказать. В этом состоял и состоит живой призыв к поиску альтернатив, а следовательно – к реформе. Перед ищущей мыслью всегда стоит задача исследования насущных, животрепещущих проблем, в ходе чего рождаются разнообразные методы, возможные и необходимые решения проблем, связанных с различными аспектами общественной и политической жизни. Так было с тех пор, как культурное самосознание заняло надлежащее место в иерархии мусульманской цивилизации.

Наконец, нации тоже исторически рождаются, умирают и возрождаются. Вечный цикл их бытия не столько создается искусственно, сколько присущ им изначально. В рамках этого процесса изобретаются элементы их выживания, что является специфическим воплощением постоянного реформирования.

Задача состоит не столько в том, чтобы уложить составные части исторического реформирования в разнообразные течения, сколько в попытке сформулировать рациональные цен-

ности оптимистической веры в возможность постоянного реформирования. Для этого необходимо прозреть его культурные компоненты в качестве возвышенных парадигм. А это, в свою очередь, требует осознания «собственной тайны исторического бытия».

Раздел I

Цивилизация

Мусульманская цивилизация: империя культуры

1. Истоки культурного самосознания

Величие любой цивилизации обнаруживается в ее исторической судьбе, точно так же, как историческая значимость индивидуума отражается в его личной судьбе. Историческая индивидуальность человека и цивилизации представляет собой синтез, способный придать различным уровням и областям интеллектуальной интерпретации новые импульсы. Она является одним из основных источников углубления культурного (национального и общечеловеческого) самосознания.

Историческая индивидуальность определяет не только оригинальность цивилизации, но и преемственность ее существования. Преемственность есть постоянная интерпретация теоретических и практических достижений культуры. Интерпретация – это преемственность истории в действенном и должном видении поколения. С исторической точки зрения цивилизация является «окаменевшим» наследием, ее индивидуальность – способ растворения и перевоплощения либо воспроизведения себя самой, поэтому нет цивилизации, свободной от этих трех ипостасей, но они (ипостаси) зависят от индивидуальности самой цивилизации или от ее «культурного духа».

Цивилизация, которая остается в руинах и памяти, может вплестаться путем растворения в обновленные элементы знания и действия последующей или мировой цивилизации. Примером тому служат цивилизации: шумерская, вавилонская, египетская – которые растворились в элементах персидской, греческой и римской цивилизаций путем проникновения их моделей и образов в государственные структуры и организацию общественной жизни, естествознания, искусства и права. Точно так же они впитали в себя достижения их космологии, метафизику, этические нормы и Божественные заповеди Ветхого Завета. Историческая судьба этого типа цивилизаций показывает, что их величие состоит в том, что они хотели делать, а не в том, что они хотели говорить.

Цивилизациями, перевоплотившимися в последующие, стали греческая и римская. Посредством творческого усвоения материальных и духовных идеалов они сделали историческими творческого озарения Ренессанса, Просвещения и индустриальной эпохи европейской цивилизации как в науке, искусстве, политике, так и в образе жизни и форме государственности. С дистанцированием во времени исчезают онтологические типы этих цивилизаций, а их облик, язык и история воплощаются в фильмах, театральных постановках, пышных декорациях элитных салонов. Историческая судьба этого типа цивилизаций показывает, что их величие – в том, что они хотели говорить, а не в том, что хотели делать. Это обуславливает их предрасположенность к свободе, а не к справедливости. Отсюда и европеизация греческой культуры вопреки ее тесному родству с Малой Азией, а также ее исламизация в дальнейшем, несмотря на ее языческие корни.

Примером цивилизации, способной воспроизводить себя, может служить мусульманская цивилизация, единство знания и действия которой сконструировали в ее мировоззрении монотеистическое кредо универсального порядка и справедливости. Отсюда – сложность ее прагматической «модернизации». Трудно себе представить меркантилизацию хаджа (палом-

ничества), несмотря на заложенные в нем возможности огромных прибылей, сопоставимые с возможностями Олимпийских игр. Точно так же трудно превратить мусульманскую молитву в выгодную декорацию, несмотря на синхронное движение и строгую организованность огромных масс народа. Любые подобные намерения обречены на поражение.

Оставаясь в рамках собственного культурного духа как источника самоинтерпретации и озарения, мусульманская культура оставила глубокий след во всемирной истории. Ее цивилизованность – это импульс ее постоянного творчества. Отсюда – ценность того, что мусульманская культура назвала «ал-гайб» (сокровенное таинство) в бытии и метафизике. Сакральное таинство для культуры не выходит за рамки исторического бытия, а является источником перманентной самоинтерпретации. Вместе с тем мусульманская культура находила в нем смысл всякого возникновения и исчезновения, придавая метафизический, онтологический и моральный характер всему, что она говорит и делает.

Основные теоретические науки ислама, такие как юриспруденция (фикх), теология (калам) и мистицизм (суфизм), рассматривали сущее в качестве «написанной книги». Следовательно, мусульманская цивилизация достигла уровня, при котором она рассматривает себя и все в ней имеющееся в качестве слов на «Скрижали бытия», являющейся историческим воплощением «Божественной скрижали», то есть воспринимает собственное развитие в качестве главы в книге всемирной истории. Это восприятие вытекало из доминирующего в мусульманской цивилизации культурного духа. Именно поэтому она является единственной цивилизацией, название которой не связано с пространством, временем, национальностью или личностью. Поклонение (ислам) абсолюту, Единому трансцендентному Богу, стало именем ее исторического бытия. Она идентифицировала свое видение со своим абсолютом, то есть превратила свои чувства, разум и интуицию в части целого и через него прикладывала усилия ко всем областям жизни. Мусульманская культура усматривала во всем, что говорится и делается, свободное искание истины. Усомнившись в своих оценках, она не впала в бездну скепсиса, точно так же, как, превратив свое мнение в рациональное усердие, она не впала в софистику. Это уравнение складывалось в процессе расцвета монотеистического кредо как формула справедливого порядка.

Сущностное значение порядка и справедливости в мусульманской культуре представляет собой единство логического и исторического в монотеистическом мировоззрении ислама. Следовательно, единство справедливости и порядка есть не что иное, как конкретная форма реального соотношения физического и метафизического, уравнение материального и духовного в бытии индивидуума, нации и цивилизации.

С самого начала своего существования мусульманская культура исходила из того, что источником всего сущего является Единый, справедливый Бог. Таким образом, все многообразие сущего есть благо, будь то живое или неживое, природа или человек. Отсюда идея о необходимости наличия разных народов и языков. При этом Истина – одна, и Истинный – Один. Эта идея была воспринята исламом и в практическом плане. Он впитал в себя в качестве истинного представления монотеистическое мировоззрение. На этом базируются выводы ислама о равенстве всех пророков монотеизма, ибо он видел в них представителей Истины и Истинного.

Идея о представительстве Истины и Истинного в мусульманской культуре содержала в себе единство истории и самобытности. Этим было обусловлено формирование культуры ислама и дальнейшее превращение мусульманской цивилизации в Империю Культуры, в которой главенствующее место заняла история Истины, а не религиозные, этнические или национальные составляющие. История бесконечна и не имеет ни начала, ни конца, будучи историей Истины и Истинного. Мусульманская культура не видела во Христе христианина точно так же, как не видела в Моисее иудея, а изобразила их истинными представителями Бога (Единого). Все мусульмане «преданы Истине», и лишь отход от Истины приводит к разобщению. Пророки

призывают не к разным религиям, а к Единому Богу. Бог един, и Бог справедлив, история же не театр, а книга, прочтение которой и есть ее написание.

Этот вывод обусловил цивилизационную открытость и культурную самобытность ислама и определил общий позиционный подход к усердному поиску во всем (независимо от непосредственного результата). Если поиск успешен, то вознагражден (ищущий) будет дважды, если нет – единожды, ибо «над каждым знающим есть всезнающий». Другими словами, достижение человека или культуры имеет относительную ценность в силу того, что оно отражает опыт конкретного знания и действия. Отсюда идея самой культуры о «науках первых и последних». В «науки первые (или древние)» она включила все, что предшествовало исламу, рассматривая в них усердие поиска истины, ибо они – предтечи всех наук. В этом смысле эти науки есть усердие, содержащее истину и ложь, верное и ошибочное. Опыт народов и культур мусульманская культура переработала в собственных критериях оценок и действий. Это отражено в хадисе, гласящем: «Мудрость – желанная цель правоверного».

Мудрость есть истинное творчество и истина в любом творчестве. Отсюда вхождение мудрости Китая, Индии, Персии, Греции, Рима и других культур в искусство, литературу, теологию, философию, политику мусульманского мира не в качестве фрагментов или самих по себе сущих мудростей, а в качестве разумных и приемлемых элементов самосознания. Не случайно поэтому книга «Калила и Димна» являет собой не только изящный образец словесности, но и практическое руководство по этике и эстетике. То же можно сказать и о греческих философах, чьими идеями пронизано мусульманское творчество. Аристотель становится не просто философом, но и первоучителем, ал-Фараби¹ – вторым, а Ибн-Рушд² – первым толкователем.

Другими словами, мусульманская культура в критериях собственного культурного духа превратила опыт предыдущих культур в собственный опыт, вводя их мудрецов в пантеон своих мудрецов и учителей. Подобный подход мы находим и в отношении естествознания. Когда Ибн Аби Усайбия³ написал свою книгу «Око знаний», он исходил из того, что «все, к чему мы стремимся, делится либо на добро, либо на удовольствие. И то, и другое возможно лишь при наличии здоровья». Это привело его к выводу о том, что «несмотря на то, что времена многих мудрецов-лекарей давно прошли, все знания о лекарствах, собранные ими и записанные в книгах, не теряют своей полезности, как не теряет добродетели труд учителя перед его учениками». Эта позиция характерна для мусульманской культуры по отношению ко всем видам опыта древних. Таким образом, включение совокупных достижений предыдущих цивилизаций в мусульманскую культуру было не механическим актом либо одним из слоев, каким бы он ни

¹ Ал-Фараби (870–950) – философ и ученый-энциклопедист. Широкая образованность и ученость снискали ему славу «Второго учителя» (после Аристотеля). Ал-Фараби оставил большое наследие, написав свыше 150 философских и научных трактатов. Круг его интересов был широк: философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия, математика и естествознание. Наиболее известной работой ал-Фараби является труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Ал-Фараби первым попытался концептуально решить вопрос о соотношении философии и религии. Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытался решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки или политики. Согласно его классификации наук, религия в обществе имеет лишь функциональное значение. Концепция добродетельного города, которая лежит в основе его политической философии, основана на добродетельной религии как аналоге истинной философии.

² Ибн Рушд (1126–1198) – мусульманский философ, ученый и врач, правовед. Труды Ибн Рушда делятся на комментаторские и оригинальные. Им были составлены комментарии почти ко всем произведениям Аристотеля, к «Государству» Платона, а также к другим сочинениям античных мыслителей и мусульманских перипатетиков. Толкование аристотелевских работ осуществлялось в виде малых, средних и больших комментариев, среди последних выделяются комментарии к книгам «Метафизика» и «О душе». Важнейшими из самостоятельных трудов Ибн Рушда являются «Опровержение опровержения», написанное в ответ на «Опровержение философов» Ал-Газали, а из теолого-философских – «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (с «Дополнением» о божественном знании) и «Книга об открытии путей аргументирования догм общины». Разделяя в целом систему восточного перипатетизма, Ибн Рушд отстаивал более аутентичный аристотелизм. Характерное же для него учение о едином общечеловеческом разуме он развивал как подлинно аристотелевское. Ибн Рушд оказал большое влияние на философскую мысль средневековой Европы.

³ Ибн Аби Усайбия (1203–1270) – автор известных научных трудов по жизнеописанию знаменитых врачей и философов.

был «толстым», в здании мусульманской цивилизации, а культурным растворением в системе основных парадигм исламского монотеистического мировоззрения.

2. Культурное всеединство

Мусульманский монотеизм формировал подобное себе государство, общество и цивилизацию. Халифат – не просто власть, но и бытие, в котором реализуется мусульманское видение единства физического и метафизического. С исторической точки зрения первым мусульманам не было чуждо понимание царских, шахских, королевских типов государственности. Следовательно, халифат в первоначальном и идеальном типе представляет собой новое понимание политического преемства (хилафа) исторической миссии. В этом смысле халифат содержит в себе единство материальной и духовной истории. Все его функции заложены в перманентном следовании пророческой миссии как выражении Истинного (Бога). Он выступает как фундаментальная парадигма общины в Коране и Сунне⁴, которые являются источником законопроизводства и правового статуса халифа. Политика и правовой статус единства в халифате показывают, что данное единство имеет свою парадигму в Коране и Сунне как начале его возвышенной истории и свое продолжение в усердии осознания единства парадигмы разума и иджмы (согласование решений признанных юристов общины). Все это наложило свой отпечаток на жизнь и деятельность государства, общества и человека как частей единого целого.

Идеальный тип государства, общества и человека предполагает их объединение на основе фундаментальных принципов ислама. Синтез разума и иджмы наряду с Кораном и Сунной образует фундамент мусульманской культуры, являясь культурной формой физического и метафизического. Этим обусловлено становление системы материальной и духовной жизни мусульманской культуры. Коран и Сунна есть единство «божественного» (надисторического) и исторического. Оно осознано общиной в процессе восприятия возникающих нужд и интересов, который, как всякий культурный процесс, не мог проходить вне идейных и политических столкновений. Отсюда столько разнообразия в школах и направлениях, в том числе и в фикхе. Дело в том, что господство так называемых основных суннитских толков фикха (шафиизм⁵, маликизм⁶, ханифизм⁷ и ханбализм⁸), шиитских (джафаризм⁹ и захиритских (эзотеризм)¹⁰

⁴ Сунна («обычай», «пример») – термин, который в мусульманской литературе употребляется в разных значениях, основными из которых являются: «традиция» Пророка Мухаммада (С) как Предание, объясняющее и дополняющее Писание (Коран); «традиция» Пророка (С) как образец и руководство для мусульманской общины; «традиция», в противоположность «новшеству». Сунна считается вторым после Корана источником мусульманского вероучения. Хадисы, как и Коран, охватывают разнообразные вопросы вероучительного (религиозного, культового, правового и этического) и нарративного характера.

⁵ Шафийтский толк – одна из правовых школ ислама, основателем которой является аш-Шафии. Для вынесения правового решения шафийтские правоведы используют Коран, Сунну, единодушное мнение авторитетных правоведов, мнение сподвижников Пророка (С), кияс (аналогию) и истихсан (предпочтение).

⁶ Маликитский толк – основателем его считается Малик ибн Анас. Для вынесения правовых предписаний и суждений Малик опирался на следующие источники: Коран, Сунну, «Деяния мединцев» (то есть устоявшуюся после Пророка (С) в среде населения Медины традицию, если нет оснований подвергнуть ее сомнению), фетвы сподвижников, суждение по аналогии с имеющимся и истислах (суждение ради пользы).

⁷ Ханафитский толк – один из официальных правовых толков ислама. Основателем является Абу Ханифа. Ханафитский метод вынесения правовых предписаний основан на следующих источниках: Коран, Сунна, единодушное мнение сподвижников Пророка (С), кияс (суждение по аналогии), истихсан (предпочтение), урф (местный обычай).

⁸ Ханбалитский толк – одна из официальных и наиболее консервативных правовых школ ислама. Эпонимом толка является Ахмад ибн Ханбаль. Правовой метод Ахмада ибн Ханбаля основывался на следующих источниках: Коран и Сунна, фетвы сподвижников Пророка (С), мнение сподвижников, иджма, частичный кияс.

⁹ Джафаритский толк – школа исламского права, которой следуют шииты-имамиты. Основатель джафаритского толка – Джафар ас-Садик. Согласно общему мнению шиитских теологов и законовевов, все двенадцать Имамов безгрешны и не привносили никаких субъективных оценок в Сунну Пророка (С), а сохранили ее в аутентичном виде.

¹⁰ Захиритский толк – правовая школа Давуда ибн Али, который в правовой практике опирался исключительно на «внешнее», буквальное понимание Корана и Сунны, отрицая всякую возможность видеть в текстах скрытый смысл и интерпретировать их рационально. В вопросах методологии права захиритские факихи были противниками использования логико-рацио-

отражает лишь факт закоснения состояния мусульманской цивилизации и затухания ее культурного духа. Никто из корифеев фикха не стремился превратить собственные разработки в государственную систему, в правила регуляции общественной жизни. Наоборот, все они без исключения были против того, чтобы служить властям и властителям. Они служили государству посредством юридического обоснования (иджмы) правил, регулирующих общественные и частные интересы.

Мусульманское право (фикх), исходя из общих мировоззренческих принципов ислама, не могло абстрагироваться от государственных и общественных дел, так как именно Коран и Сунна представляли собой источники судопроизводства. Интеллектуальное усердие в неподвластных государству областях общественной и духовной жизни стало импульсом, способствующим рациональному поиску решения различных жизненных проблем. Следствием этого является разветвление и многообразие охвата тончайших сторон общественной жизни при сохранении единства материального и морального подхода к ним. Ат-Табари¹¹, например, приводит 27 различных юридических подходов к проблемам гарантий и доверенности, в которых он затрагивает реальные и вероятные варианты сделок и решений. Нечто подобное можно найти по отношению к сотням и тысячам проблем и сторон общественной жизни. Это естественно для всякой юриспруденции, однако особенность ислама в том, что она обусловлена парадигмами порядка и справедливости с присущими им онтологическими и метафизическими параметрами. Этим определяется статус фикха как науки об изменяющихся нуждах в системе справедливости. Фикх, таким образом, – наука, которая не просто осознает и обосновывает ценности права в соответствии с изменяющимся нуждами, но и утверждает право и порядок. То есть свобода в нем – это усердие поиска, подчиненное осознанной необходимости, а утверждение в ней (свободе) есть подчинение порядку и справедливости. Отсюда – доминанта таких понятий, как «наилучшее», «наиполезное», «дозволенное», «желательное», «должное» и «обязательное».

Единство порядка и свободы или истины и усердия поиска привело – путем борьбы фикхских, каламских и политических школ и направлений – к образованию института иджма и дальнейшей его трансформации в институт регуляции общественных и государственных отношений. Самым существенным в нем является то, что он выражает на юридическом уровне монотеистическое мировоззрение ислама. Исторически иджма есть соборность решений, аккумулированных в юридическом преодолении преград, встающих на пути противоборства разных вариантов подхода к тем или иным проблемам.

Таким образом, она содержит в себе способ превращения первичных парадоксов во всеобщие аксиомы. Следовательно, всякий шаг по пути свободы есть шаг в сторону порядка. Когда мусульманская цивилизация в процессе своего развития включила в свою структуру права человека, она говорила о «правах мусульманина», а не о правах человека вообще. То есть речь шла не об абстрактном, стандартизированном «среднем» человеке, а о человеке, существующем и действующем в собственных рамках. Отсюда формирование основных прав человека путем утверждения приоритета трех прав:

- 1) права чести, личного достоинства;
- 2) права на неприкосновенность жизни;
- 3) права на неприкосновенность личного имущества.

налистических приемов.

¹¹ Ат-Табари (838–923) – выдающийся мусульманский историк, правовед, знаток хадисов и толкователь Корана. Самым знаменитым сочинением ат-Табари, благодаря которому он стал всемирно известен, является его «История». В этом многотомном сочинении содержится подробная история ислама и халифата первых веков хиджры. «История» ат-Табари является одним из самых авторитетных источников, на которые ссылаются ученые и исследователи при описании истории мусульманских государств периода становления халифата. Второй крупной всемирно известной работой ат-Табари является его толкование Корана «Джами ал-Байан фи Тавили Айат ал-Куран».

К ним присоединяется целая система правил морального поведения.

Мусульманская культура разрабатывала в основном коллективное право, а не государственное, охватывая отношения человека к человеку, индивидуума к общине. Ал-Газали¹², собирая все то, что названо им «правами мусульманина», включил в эти права обязательное приветствие при встрече, неременный отклик на просьбу, посещение болеющих знакомых и соседей и участие в их похоронах. Эти права, по сути своей, есть морально-практическая форма отношения общины к самой себе от момента рождения до момента смерти ее члена. В их перманентности отражена система морального видения, которая лаконично изложена в хадисах: «правоверный в своей взаимной любви и взаимном милосердии – как единое тело. Если в нем страдает один орган, то отвечает все тело потом и бессонницей» и «правоверный для правоверного – как камни одного здания: друг друга держат». Истинный правоверный ни словом, ни делом не причинит ущерба другому правоверному. Это обуславливает такие моральные требования, как «скромность, незлопамятность, обязательность добрых поступков, запрет долгих преднамеренных разлук, порицание возмездия и реванша, соблюдение такта и деликатность, уважение к старшим, милосердие к младшим, отношение к людям в соответствии с их достоинством, запрет на использование недостатков правоверного, запрет на шпионство и доносительство, защита чести, достоинства, жизни и имущества мусульманина от посягательств, поддержка и помощь и др.». Затем ал-Газали дополнил эти права «правами соседства», в которые наряду с вышеназванными общими правами входят еще и права соседа, которые, независимо от его вероисповедания, предполагают не только непричинение ему обид, но и претерпевание от него неудобств (если таковые имеются), проявление милосердия к нему и разделение с ним радости и печали, прощение ему его ошибок. Далее идут «права родственников» и, прежде всего, «права родителей». Права эти предполагают доброе отношение к ним при жизни и просьбу у них о прощении после смерти, выполнение их обещаний и заветов, уважение их друзей, точно так же, как мягкое и сердечное отношение к детям. Тщательное их воспитание является правом родителей. Из изложенного выше явствует, что права человека – это не просто констатация его интересов в религиозной и светской жизни, но и их моральное оформление по отношению ко всему окружающему миру – от общего (правоверного, мусульманина) к частному (соседям) и к самому себе (родственникам).

Это – моральная цепочка, которая дополняет правовые нормы и законы, разработанные разными школами фикха и регулирующие социальные, экономические и политические отношения.

Эту тенденцию мы можем наблюдать и в отношении к обществу. Основанием данного отношения является приоритет общины верующих и присущий ей дух коллективности. Общество представляет собой динамичное единство: община – коллектив (умма – джама'а). Соотношение религиозной общины и коллектива соответствует соотношению формы и содержания. Состояние общины зависит от духа коллективизма, который является разумной мерой, пропорцией, выработанной в процессе решения самой общиной основных материальных и духовных проблем своего существования. Отношение община – коллектив и их пропорция обуславливают пределы свободы, определенные справедливостью. Отсюда действенность «правил» во всех областях и на всех уровнях жизни, от мировоззрения до интимного поведения человека.

В мировоззрении были разработаны «основы догматики» по числу школ калама¹³. К примеру, мутазилиты¹⁴ обосновывали свое учение пятью принципами: справедливость, моно-

¹² Ал-Газали (1058–1111) – теолог, факих, философ и суфий. В своем духовном развитии Ал-Газали прошел этап практической деятельности и участия в политических делах, этап сомнения и критики и суфийский этап. В процессе идейной эволюции ал-Газали отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной ал-Газали идейной системе. Его основной труд: «Возрождение религиозных наук» («Ихйаулум ад-дин»).

¹³ Мутазилиты обосновывали принцип превосходства разума над верой. Рационалистические установки и ряд тео-

теизм, посмертное воздаяние, промежуточное состояние, необходимость добрых деяний и сопротивление деяниям злым. На основании этих принципов они разработали разные варианты идеальных основ вероучения, призванных объединить общину, закрепить дух коллективности. У «людей хадисов и Сунны» также имеются разные варианты «основ вероучения», где детально собраны согласованные взгляды на различные проблемы – от метафизики до конкретных проблем политической истории халифата. Ашариты¹⁵ более, чем кто-либо, систематизировали различные варианты «основ вероучения». Так, ал-Джувайни¹⁶ написал труд «Проблески основ вероучения», где в популярной форме изложил принципы своей теологической философии. Это признание того, что мир – это все сущее, кроме Бога; мир разделяется на сотворенные субстанции и акциденции; Бог – это Творец, Вечный, Единый, Знающий, Могущий, Живой, Обладающий вечной волей; все происходящее, будь то полезное или вредное, угодно Богу; Бог виден, ибо Он существует; всякая вещь сотворена Богом; человек не принужден в своих делах, ибо он обладает волей, которая Им присвоена; Богу нельзя говорить, что Он обязан или должен; Он посылает в мир пророков в качестве проповедников и вестников; чудо – это нечто, не соответствующее естественному положению вещей; доказательство пророчества Мухаммада – Коран; праведных халифов было лишь четверо; халифат продолжался всего тридцать лет, а после него образовалось королевство; имам (властитель общины) должен обладать определенными качествами, т. е. он должен быть курайшитом, свободным в своем поиске, способным творить фетву, смелым, полноценным, быть свободным (не рабом) и благочестивым.

Существенный вклад в дело разработки основ вероучения внес ал-Газали. Он выделил четыре основных принципа, каждый из которых содержит десять основных правил. Первый

лого-философских построений мутазилизма стали достоянием ашаризма. Ашаризм складывался как «срединный путь» между системой мутазилитов и доктриной традиционалистов. Для ашаритской онтологии и натурфилософии в целом характерно специфическое учение о естественной детерминированности. Закономерный характер происходящих в мире процессов объясняется «закономерностью существования» вещей, которая введена Богом. С XII в. начинается деградация и омертвление калама. Дальнейшее его существование протекало в форме комментирования классических трудов авторитетных мыслителей калама. Калам как дисциплина, основанная на разуме, в своем толковании догм ислама есть рационалистическая теология. В понимании, методах анализа и обоснования различных аспектов бытия это – определенный тип мусульманской философии. Следовательно, он включает в себя различные направления. Первая крупная школа калама – школа мутазилизма. Настаивая на трансцендентности Бога, мутазилиты рассматривали антропоморфные выражения в Коране как метафоры и идиомы, а хадисы, не поддающиеся аллегорическому толкованию, отвергали как не подлинные. Вторым фундаментальным принципом мутазилизма является учение о свободе воли. В противоположность фаталистам мутазилиты объявляли человека творцом своих действий: без свободы выбора нет ответственности, и Божье воздаяние было бы несправедливым. В трактовке мутазилитов Божья справедливость предполагает также, что Бог способен создать только «наилучшее» для мира сего, что Он обязан осуществить Свое обещание праведным и, соответственно, Свою угрозу нечестивым.

¹⁴ Мутазилиты («обособившиеся», «отделившиеся», «удалившиеся»; самоназвание: люди справедливости и единобожия) – представители первого крупного направления в каламе, игравшие значительную роль в интеллектуально-политической жизни халифата в VIII–IX вв. Они целиком были заняты научной и философской деятельностью. Но в конце правления Омейядов мутазилиты подверглись репрессиям со стороны халифа Хишама за поддержку Алида Зейда ибн Али, который поднял восстание в Ираке в 739 г. Эти репрессии привели к активизации мутазилизма в политической жизни халифата. В 744 г. ими впервые был осуществлен дворцовый переворот, и они возвели на престол халифа Йазида ибн ал-Валида, который, однако, не смог удержать бразды правления. С приходом к власти аббасидских халифов позиции мутазилизма еще более упрочились. Их потенциал стал использоваться новыми властями. Основу убеждений мутазилитов составляли пять основных принципов. Справедливость: божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли, способность Бога творить только наилучшее и невозможность нарушения Богом установленного Им извечного порядка вещей. Единобожие: строгий монотеизм мутазилитов отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но и вечность божественных атрибутов. Обещание и угроза: Бог непременно осуществит свои обещание и угрозу, если Он обещал покорным рай, а непокорным угрожал адом. Промежуточное состояние: мусульманин, совершивший тяжкий грех, выходит из числа верующих, но не становится неверующим, находясь в «промежуточном состоянии» между ними. Последний, пятый принцип – это повеление и одобрение.

¹⁵ Ашариты – представители одного из основных направлений калама, последователи учения ал-Ашари (ум. 941), в более «взвешенной» форме продолжавшие рационализм мутазилитов. После X в. ашаризм стал основной школой калама. Представлял решение теологических вопросов между позицией мутазилитов – сторонников свободы воли – и сторонников предопределения (джабаритов). Ашариты принимали доводы разума для доказательства положений веры, однако само Откровение должно приниматься на веру. В системе ашаризма доводы разума оказываются подчиненными положениям веры.

¹⁶ Ал-Джувайни (1028–1085) – представитель ашаритского калама. Развивал идеи ал-Ашари и ал-Бакиллани.

принцип имеет отношение к различным аспектам божественной субстанции, второй – к атрибутам Бога, третий – к деяниям Бога, четвертый – к различным проблемам Сунны («Предания»). Что касается остальных направлений ислама (таких как шииты, хариджиты) и различных социально-политических группировок (таких как «Братья чистоты»), то они также способствовали развитию общей тенденции свободного поиска, формированию общих забот и укреплению единства общины, ее коллективного духа.

Этот дух проявился в создании жанра назиданий. Назидания – это не менторско-высокомерная и снисходительная, а рационально-эмоциональная форма культурного опыта. Они содержат в себе совокупность разума и эмоций, их воспроизведение в воспитании индивидуумов и общества с помощью общих возвышенных ценностей. Этим объясняется наличие теологических, философских, мистических, литературных типов назиданий, каждый из которых имеет собственное видение, формулировки, конкретные задачи и цели.

Мусульманская культура в кораническом аяте «Призывай к Господу твоему с помощью мудрости и доброго совета» увидела идеальный прототип назиданий, которые в дальнейшем нашли отражение в идее, гласящей: «Совет есть воин из воинов Бога. Он подобен глине на стене – если затвердеет, то укрепит стену, если нет – то оставит след». Мусульманская культура вырабатывала разные критерии, правила и назидания, такие как «Назидание людям предпочтительнее делами, а не словами», «У кого в душе назидатель, тому Бог хранитель», «Назидание столь же трудно, сколь труден путь старика в гору». Само назидание становится занятием, привлекательным для всех слоев общества: халифов, ученых, политиков, мужчин, женщин, старых и молодых. Это захватывающее занятие имеет своим истоком превознесение ценности слова, его значения и последствий для морального духа общины. Отсюда – практическая мудрость, которая гласит: «Не разочаруется тот, кто советуется», «Совет – ключ удачи», «Сомнение – путь заблуждения». Подобная оценка места и роли совета и назидания нашла свое отражение в похвале одного литератора в адрес визиря: «В его лице – тысяча глаз, в его рту – тысяча языков, в его груди – тысяча сердец». Эти тысячи выражают разнообразие видения, ощущения и интуиции, их единство в мудрости и добром слове.

Мусульманская культура поднимала значение совета и назидания до уровня пророческой сунны. Отсюда – хадис, гласящий, что «вера – это назидание во имя Бога, во имя Писания, во имя Пророка (С) для правителей общины и для масс». Назидание во имя Бога – это описание присущих Ему качеств, подчинение Ему внутренне и внешне. Назидание во имя Писания – это чтение и понимание его, защита его от нападок противников и обучение всех истинному его смыслу. Назидание во имя Пророка (С) – это воплощение в жизнь его Сунны практическими делами и моральными поступками. Назидание для правителей – это помощь им в выполнении того, что они призваны совершить, предупреждение их о тех, кто вредит интересам общины. Назидание для масс – это благосклонное отношение к ним, уважение к старшим и милосердие к младшим, а также помощь тем, кто в ней нуждается.

Конкретизация этого общего подхода к назиданию нашла отражение в специализациях самой культуры. Они отражали, с одной стороны, характерные особенности разных дисциплин и направлений, с другой стороны – общие тенденции культуры, возвышающие значение целей назидания. Ведь назидание – это эмоциональная ткань разума самой культуры. Отсюда – его ценность для морального и эмоционального воспитания, правил хорошего тона. Оно содержит в себе воспитание принадлежности к своей культуре и разумных поступков. Не случайно его проникновение в различные знания и действия. Назидание олицетворяет единство разума и эмоций как одну из важнейших парадигм мусульманской культуры. Поэтому оно имеет место в Коране, хадисах, им пользовались халифы, мутакаллимы, факихи, философы, судьи, политики, литераторы, поэты, историки.

Мусульманское назидание представляет собой выражение души и тела культуры в их попытках определения ценности возвышенных принципов. Оно включает единство физики

и метафизики в «вечной формуле», каковой является история и природа, а вечное в ней – интуиция, дух и метафизика самой культуры. Отсюда – факт присвоения шиизмом и суфизмом назидания путем его персонификации в имаме и шейхе с помощью выработки определенных правил поведения, призванных утверждать и воспроизводить сознательную причастность последователей к их духовным опорам. Шиизм¹⁷, например, акцентировал в назидании принцип преемственности имамов как воплощения «вечной мудрости», ибо назидание само по себе есть воплощенный выбор мудрости. Истинный имам, как и шейх, – воплощение выбора вечной мудрости или божественного света. Крайняя шиитская секта хаттабитов¹⁸, например, видела в имаме назидание Бога. Сам имам в данном случае есть не что иное, как олицетворение мусульманского Абсолюта, в котором некоторые крайние шииты видели мерило истины, добра, красоты, а в своих противниках лицезрели воплощение заблуждения, зла, уродства (как у хариситов). Когда кисаниты (шиитская секта) говорят, что у них нет имама, что они ждут только мертвых, они подразумевают под этим ожидание «спасителей». В действительности их грядущие спасители есть образцы тех, кто не умирает во времени и не живет в пространстве. Этот парадокс дал шиизму возможность обосновать единство явного и сокрытого, говорящего и молчащего (у карматов)¹⁹, отсутствия и возвращения (у нумейритов²⁰). Имам персонифицирует в себе живое воплощение вечного назидания порядка и справедливости в их многообразии. Таким образом, доказательства и знамения превращаются в «доказательство времени» и «владыку времени». Это обуславливает ограниченность числа имамов во всех без исключениях сектах шиизма и неограниченность возможностей их «возвращения». Шиизм воплощает в себе невидимую мудрость, а именно – мысль, что все начинается с одного и кончается бесконечностью. Исмаилизм²¹ и имамизм²², как самые крупные шиитские направления, являются наиболее обоснованным тому доказательством.

¹⁷ Шиизм («приверженцы», «партия», «фракция») – одно из двух основных направлений в исламе, объединяющее различные общины, признавшие Али (А) и его потомков единственно законными наследниками и духовными преемниками пророка Мухаммада (С). Отличительной чертой шиитов является убеждение в том, что руководство уммой (мусульманской общиной) должно принадлежать имамам, назначенным Богом, избранным лицам из числа потомков Пророка (С), к которым они относят Али (А) и его потомков от дочери Мухаммада (С) Фатимы (А). Концепция имамата является центральным догматом этого учения.

¹⁸ Хаттабиты – шиитская секта, последователи Абу-л-Хаттаба, проповедовавшего вселение божественного света в имамов из рода Али (А). Обожествление имамов, вера в их сверхъестественные знания были общими для всех хаттабитов. Они аллегорически толковали многие аспекты исламской религии, развили учение о «говорящем» и «безмолвном» имамах. Смысл этого учения состоит в обосновании того, что в каждом поколении есть «говорящий» имам, который публично провозглашает религиозные истины, и «безмолвный», который интерпретирует их «избранным». Их идейными преемниками стали ранние исмаилиты и карматы.

¹⁹ Карматы – последователи шиизма, имеющие общее происхождение с исмаилитами. В VIII–IX вв. последователи этой секты подняли крупное восстание, потрясшее Аббасидский халифат. В начале X в. карматы организовали в Восточной Аравии (Бахрейн) свое государство, в котором пытались создать условия справедливости. Религиозная доктрина и методы пропаганды карматов в целом повторяли положения исмаилизма. История возникновения секты карматов восходит к периоду активной исмаилитской пропаганды.

²⁰ Нумейриты (нусайриты, алавиты) – приверженцы шиитской секты, которые близки к учению исмаилитов. Название общины связывают с именем Мухаммада ибн Нусайра ан-Нумайри (ум. 883). Более позднее название общины – алавиты («сторонники Али»). Нусайриты считают, что члены семьи Пророка (С) обладают абсолютными знаниями. Они также убеждены, что религия имеет сокровенную и явную стороны. Освященные божественным светом имамы ведают сокровенное (батин). С момента своего возникновения, особенно после победы мамлюков в XIII в., алавиты подверглись жестоким гонениям.

²¹ Исмаилизм – школа мусульманской философии. Возникновение исмаилизма связано с расколом в шиитском движении, произошедшем в 765 г. Со временем исмаилитское движение укрепились и разрослось, у него появились признаки самостоятельного религиозного течения. Исмаилиты развернули на территориях халифата хорошо законспирированную разветвленную сеть проповедников нового учения. На первоначальном этапе развития движение исмаилитов отвечало всем требованиям мощной средневековой организации, имеющей четкую иерархическую модель внутреннего построения, свою политическую и теологическую философию. В X в. ими был основан Фатимидский халифат в Египте. Одна из философско-теологических догм, которой придерживались исмаилиты, гласила, что Бог время от времени вселял Свою божественную сущность в плоть ниспосланных Им пророков-проповедников. Каждого из ниспосланных пророков-проповедников всегда сопровождал «молчальник» – своего рода параллель внутреннего действия. Он никогда не говорит от себя, его суть сводится к толкованию проповеди пророка. Согласно учению исмаилитов, в мир должно прийти семь пророков-проповедников. Возвращение послед-

Шестому имаму ас-Садику²³ (А) приписывается такой ответ на вопрос о том, кто будет седьмым имамом: «Я есмь суббота суббот, солнце времен и свет месяцев». Это значит, что седьмой имам воплощает бесконечный цикл постоянства и изменения. Цикл имамитов заканчивается на двенадцатом имаме. Последний – он же ожидаемый, последний – постоянно существующий, так как он воплощает в себе бесконечную возможность божественного назидания через персонификацию самого назидания в перманентное доказательство, превращающееся в возвышенный авторитет, нашедший свое отражение в именах и прозвищах самих имамов, подражающих 99 прекрасным именам Бога.

Суфизм пришел к тому же результату через воплощение назиданий в Путь как единство постоянного и переменного, Стадии и Состояния (макам – халь), Истины и Пути (тарикат – хакикат), учителя и ученика (шейха и мюрида). Суфии разделялись в разработке и уточнении универсальных суфийских систем назидания для мюридов. У каждого шейха имеется собственное назидание мюридам в знании и действии. Можно сказать, что суфизм сам по себе является назиданием. Ибн-Араби²⁴, например, видел в назидании «вечное Божественное Суждение». Если без назидания люди жили бы слепыми, то благодаря ему существуют и здравствуют люди, народы, государства и цивилизации. Такое осознание ценности назидания нашло свое отражение в ста девяти назиданиях «Мекканских откровений»²⁵, охватывающих все стороны жизни человека в его стремлении к совершенству.

Такую же форму правил поведения вырабатывала мусульманская цивилизация для исполнения религиозных обрядов, этикета. Она детально и объемно разработала тончайшие движения тела и души не только по отношению к таким обязанностям мусульманина, как молитва, пост, паломничество и закят, но и по отношению к его питанию, сну, умыванию, беседе и т. п. Различные направления мысли и дисциплины, исходя из профессиональных традиций и интересов, искусно оттачивали эти правила, придавая им новые смыслы. Все это в совокупности привело к созданию некоей системы, одновременно и консервативной, и восприимчивой к изменению. Эта способность к самовоспроизведению является следствием содержания в ней единства материального и духовного, чувственного и рационального, полезного и морального начал.

На основании данных разработанных правил поведения человека мусульманская культура выработала разные варианты социальной этики. Ею был охвачен весь комплекс внешнего и внутреннего поведения человека, дабы упорядочить компоненты человеческого бытия в мусульманском его понимании. Культура не обошла вниманием ни одну часть человеческого

него, седьмого пророка – Мухаммада (С) – явит собой последнее божественное воплощение, после которого в мире должен воцариться божественный разум, несущий всеобщую справедливость и благоденствие правоверным мусульманам.

²² Имамита – последователи одного из основных течений шиитского ислама, признающие 12 Имамов из рода Али (А). Как и все шииты, имамиты проповедовали, что верховная власть (имамат) принадлежит исключительно роду Али (А) и передается от отца к сыну путем «ясного указания» предшествующего имама. Стержнем политической доктрины имамитов стало учение об имамате. В основе доктрины имамитов о верховной власти лежит вера в божественную природу имамата, в скрытое существование имама и в его возвращение, с которым имамиты связывают надежды на раскрытие истинного смысла Корана и на установление на земле идеального порядка, заложенного в божественной справедливости.

²³ Джафар ас-Садик (702–765) – шестой шиитский имам, основавший религиозно-правовое учение в исламе. Джафар ас-Садик (А) является представителем умеренного направления в шиизме и основателем школы джафаризма – главного шиитского мазхаба. Он не принимал участия в политической деятельности, не претендовал на власть. Он был первым и одним из выдающихся имамов, которого признавали все ветви ислама. С его именем связано и представление об эзотерических знаниях, передававшихся среди потомков Али ибн Аби Талиба (А). Многие суфийские братства считают его своим духовным наставником.

²⁴ Ибн-Араби (1165–1240) – крупнейший мусульманский суфий и философ. Известен также как «Великий шейх» (аш-Шайх ал-акбар). Перу Ибн Араби принадлежит огромное количество трудов. Важнейшими для понимания его учения являются «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости».

²⁵ Мекканские откровения («Ал-Футухат ал-маккийя») – наиболее значительное произведение Ибн Араби, крупнейшего философа-суфия, основной источник для изучения его учения. Сочинение представляет собой «энциклопедию суфизма». Оно содержит рассуждения и собственный подход ко всем вопросам теории и практики суфизма.

тела, ни одно движение души. Она заменила плоть и кровь мусульманина на культурную плоть и кровь, представив ему различные варианты реального и должного, явного и сокрытого, массового и элитарного во всех плоскостях существования. Культура определила параметры принадлежности человека к исламу в категориях «мусульманин» и «верующий (правоверный)». Каждая из этих категорий имеет внешнюю и внутреннюю, общую и особенную характеристики. Мусульманин являет собой необходимый минимум принадлежности к общине. Нечто подобное встречается во всем, что относится к телу и душе, во всех отраслях догматики, этики, политики. Мусульманская культура – это культура порядка. Он основан на соразмерном единстве рационального (разум) и передаваемого (вера), накопленном в опыте мусульманской общины. Отсюда невозможность ее расчленения. Мусульманская культура в процессе развития вырабатывала пропорции, эквивалентные основным компонентам собственного существования. Результатом этого явилось преодоление «духа противоречивости» между религиозной и светской жизнью, наукой и верой, индивидуумом и общиной, человеком и Богом, государством и обществом. Она превратила идеальный прообраз этих бинарностей в источник и критерии собственного поиска. Завершением этого упорядочивания духа стало образование культурной целостности.

3. Культурный монолит

Культурный монолит ислама означает не стандартизацию культуры, а, скорее, разумные пропорции основных ее компонентов. Ведь самым существенным в мусульманской культуре является дух порядка. Порядок есть умеренность, основанная на справедливости. Это превращает справедливость в призму, в которой преломились социально-политические и этические ценности общины. Социальные, политические и военные столкновения первого века хиджры, века становления халифата, были вызваны в основном борьбой во имя идей справедливости. Хариджиты²⁶ и шииты были первыми людьми, преломленными сквозь призму мусульманского понимания справедливости. Эти направления формировались из-за неприятия отхода власти от первоначальных принципов мусульманской справедливости, особенно в правление третьего халифа Османа ибн Аффана²⁷, и приобрели характер последовательного протеста против излишеств и роскоши, в которых купались властители. Так, один из авторитетнейших сподвижников Пророка (С) Абу Зарр ал-Гифари²⁸ провозгласил своим лозунгом аят, который гласит: «Тому, кто копит золото и серебро и не тратит их во имя Бога, предназначается страшное наказание». Осман ибн-Аффан был убит взбунтовавшейся общиной, которая реализовала на практике принцип веры, гласящий, что «нет повиновения тому, кто не повинуется Богу». Повиновение в данном случае тождественно господству справедливости. Известно, что все поддерживающие или, напротив, критикующие власти акции масс на ранней стадии форми-

²⁶ Хариджиты («покинувшие», «мятежники», «раскольники») – самая ранняя в истории ислама религиозно-политическая группировка. История ее возникновения восходит к правлению четвертого праведного халифа Али ибн Аби Талиба (А). Почти сразу секта хариджитов превратилась в мощную политическую силу и на протяжении последующих десятилетий была главным противником Омейядов. В ходе боевых действий у хариджитов сформировался культ мучеников, к отмщению которых они призывали. Самопожертвование на пути веры стало одной из главных основ хариджизма. Основным пунктом учения хариджитов было признание равенства всех мусульман внутри мусульманской общины. Они выступали против социального неравенства внутри общины. Создали представление о справедливом государстве, где все мусульмане будут равны, даже вчерашние рабы. Во главе такого государства должен стоять достойный выборный халиф. По мнению хариджитов, имам-халиф мог обладать только исполнительной властью, он должен быть выборным, его можно сместить и даже подвергнуть суду.

²⁷ Осман ибн Аффан (574–656) – третий «праведный» халиф с 644 по 656 г. При Османе завершилось собрание письменного текста Корана в единую книгу. Воспринимался народом как несправедливый и нарушающий законность правитель. Был убит в результате бунта.

²⁸ Абу Зарр ал-Гифари (ум. 652) – один из известных сподвижников Пророка (С). Отрекся от языческой религии своих предков и стал ханифом – последователем авраамического единобожия. После принятия ислама активно участвовал в жизни мусульманской общины. Абу Зарр придавал большое значение духовной практике, вел набожную и аскетическую жизнь. Выступал против политики халифа Османа. Для него ислам совпадает с понятием справедливости.

рования государства принимают, как правило, форму резкого несогласия, осуждения и неповиновения. В этом отражается непосредственное ощущение отхода власти от истины и справедливости. Не случайно поэтому широкое обсуждение социально-политических и этических проблем, таких как правота и богохульство, добро и зло, грех и покаяние, свобода воли и предопределение и др. Обвинение в богохульстве было тесно связано с проблемой «смертных грехов», критерием которых являлся отход мусульманина от истины и справедливости. Хариджиты, например, в начале своей деятельности считали, что богохульником можно назвать любого человека, который совершил даже самое незначительное зло. В дальнейшем они стали считать, что богохульник – это человек, совершивший один из смертных грехов.

Хариджиты-ибадиты²⁹ считали такого человека отступником от благодати. Хариджиты в основном выступали против преднамеренного трусливого разъединения слова и дела, веры и поступка. Азракиты³⁰ объявили тех, кто не берет в руки оружие против тиранов, учителями богохульства. Они глубоко переживали ценность государства и прерогативы верховной власти, что привело хариджитов-байхаистов к мысли о том, что «если верховный властитель богохульствует, то богохульствуют все члены общины, как присутствующие, так и отсутствующие». Ибадиты считали тех мусульман, кто не согласен с ними, людьми верующими, а правителей – преступниками. Наджиты³¹ вообще допускали существование общины без имама (правителя), если ее члены соблюдают в своих делах предписания Корана. Все это показывает, что основным мотивом социально-политических акций, ядром этических воззрений и поступков хариджитов является справедливость.

Этот же мотив мы находим и в шиизме. Шиизм воплотил эмоциональный аспект справедливости и истины в имаме. Имам предстает в качестве возвышенного образца мусульманского «я». Этим обусловлено превращение проблемы имамата и имама в основную проблему вероучения и догматики, а не в частную (политическую) полемику. Шиизм исходит из того, что имам представляет собой воплощение Истины и Истинного, то есть субстанциональную ценность, цементирующую порядок нашего бытия.

Наряду с хариджитами и шиитами возникли другие направления, такие как джахмиты³², мурджииты³³, которые пытались по-своему обосновать идею справедливости в качестве умеренности и умеренности в качестве справедливости. Высшая форма осознания и реализации этой идеи среди школ калама разработана мутазилистами. Мутазилиты впервые в истории хали-

²⁹ Ибадиты – одна из основных хариджитских сект, которую считают самой умеренной. Основана в VII в. Названа в честь Абдаллаха ибн Ибада. Занимали мирные и умеренные позиции, отказавшись от вооруженной борьбы и восстаний как основного метода борьбы с властями. Основной принцип религиозно-политической доктрины, как и у всех хариджитов, – учение об имамате. Имам, в соответствии с ибадитским учением, избирал совет шейхов. Избранный имам считался безусловным и полновластным правителем, но община могла его сместить по решению совета шейхов, если он нарушал главный принцип правителя: действовать исключительно в рамках закона.

³⁰ Азракиты – одна из самых воинственных хариджитских сект, основанная Нафи ибн ал-Азраком (ум. 685). Азракиты возглавили мощное и длительное восстание против правящей династии Омейядов, освобождали рабов и выступали защитниками угнетенных. Они обязывали всех своих последователей участвовать в вооруженной борьбе против деспотических и незаконных властей. Уклоняющихся от борьбы они объявляли неверными.

³¹ Наджиты – приверженцы одной из крайних хариджитских сект. Основателем был Наджда ибн Увеймир. Наджиты считали, что община в состоянии сама управлять собой, то есть обходиться без верховного правителя, если ее члены способны поддерживать отношения между собой на основании права и справедливости. Наджда ибн Амир, в отличие от основной массы хариджитов, не считал согрешившего мусульманина неверующим и полагал, что он может быть прощен Богом.

³² Джахмиты – одно из направлений калама. Эпонимом и основателем этой школы был ал-Джахм ибн Сафуан (ум. 745).

³³ Мурджииты («откладывающие», «отсрочивающие») – общее название приверженцев различных мусульманских школ, «откладывавших» суждение о состоянии человека в этом мире до судного дня. Мурджииты считали, что совершение греха человеком не имеет отношения к его вере и не наносит ей вреда. Они говорили: «Не причинит ослушание вреда при наличии веры, равно как не принесет пользы исполнение религиозных обязанностей при неверии». Мурджииты противопоставили это свое утверждение другому мнению о грехах, которое исходило от хариджитов, утверждавших, что совершение грехов выводит человека из ислама.

фата создали последовательную систему представлений о справедливости, превратив ее в универсальный (теоретический и практический) принцип своей метафизики, онтологии и этики.

В построении своего учения мутазилиты исходили из принципа справедливости и завершили его принципом монотеизма (монизма). Отсюда само их название – «люди справедливости и монотеизма». Оно отражает их глубокое и всестороннее понимание сути ислама. Мутазилиты стремились объединить физическое и историческое измерение ислама путем отождествления монотеизма со справедливостью и наоборот. Это – рационально-этический синтез, который способствовал углублению и утверждению культурного духа ислама.

Мутазилитский монотеизм выразился в стремлении доказать трансцендентный характер Бога, освободить божественную субстанцию от низменности преходящих противоборствующих желаний. Божественная субстанция – это само по себе сущее, абсолютный разум, универсальное добро, совершенная красота. Она дает человеку возможность совершенствовать разум и волю. Осознанная воля и волевой разум, воспитанные на ценности добра и красоты, способны создать себе подобный порядок и организовать его как реализованную справедливость. Общим для мутазилитов является признание того, что человек обладает волей, является творцом собственных добрых и злых деяний, а следовательно, Богу нельзя приписывать ни зла, ни несправедливости.

Если Бог сотворил несправедливость – он несправедлив; точно также, если он сотворил справедливость – он справедлив. Бог, согласно всем школам мутазилитов, творит лишь доброе и прекрасное, ибо, с точки зрения мудрости, нужно поощрять и защищать все хорошее и полезное людям. Все это доступно разуму, ибо оно разумно. Все разумное должно быть реальным, а высшая разумность – это справедливость. Мутазилит ан-Наззам³⁴ говорил по этому поводу, что Бог не способен делать людям то, что не является добром для них. Ал-Искафи³⁵ утверждал, что Бог не может творить несправедливость разумным существам (людям), следовательно, наш мир – наилучший из миров, он доступен пониманию нашего разума. Человек способен утвердить в мире справедливость, ибо существование мира предполагает наличие в нем справедливости как с точки зрения его божественного происхождения, так и с точки зрения разумного его продолжения в деятельности человека.

Этот вывод в целом разделяли основные представители интеллектуальных школ халифата, в том числе и ханбалиты. Ибн-Таймия³⁶, например, фокусировал свое внимание на

³⁴ Ан-Наззам (777–836) – мутазилитский теолог басрийской школы, создатель ряда философских теорий в исламе, учитель ал-Джахииза. В молодости увлекался учениями натурфилософов и не избегал их влияния. Он знал сочинения Аристотеля, по памяти цитировал все «священные» книги. Теоретик-полемика, ан-Наззам излагал свои философские и теологические теории не только в прозе, но и в стихах. Источники называют более тридцати сочинений ан-Наззама, в том числе «Опровержения» различных направлений, в частности, джабаритов, мурджиитов. Значительная часть его сочинений содержала изложение философских учений о субстанции и акциденции, природе, движении, «переходе качества» (скачке), одноактности сотворения мира, а также вопросов теологии и эсхатологии. Сочинения ан-Наззама подверглись ожесточенной критике со стороны почти всех толков и школ ислама.

³⁵ Ал-Искафи (ум. 854) – глава одной из багдадских групп мутазилитов. Различные источники характеризуют ал-Искафи как удивительно знающего, высоконравственного, благородного человека. Его ораторское искусство, умение завораживать аудиторию было общепризнанным. Ал-Искафи написал примерно 60, а по некоторым данным – 70 книг, преимущественно полемического содержания. Это – «Опровержения» учений различных теологов, антропоморфистов, джабаритов, в том числе мутазилитов.

³⁶ Ибн Таймия (1263–1328) – теолог, правовед и теоретик «зрелого» ханбализма. Из-за своего религиозного фанатизма, а также конфликтов с правителями несколько раз попадал в тюрьму. Боролся с «недозволенными новшествами», подвергал критике попытки привнесения в исламское богословие элементов греческой философии (фалсафа), рационализма калама, культа «святых». В вопросах политики Ибн Таймия выступал за единство государства и религии, утверждал необязательность халифата и признавал возможность существования одновременно более одного халифа. В отличие от традиционной суннитской доктрины, он отрицал концепцию выборности правителя, считая, что и в раннем исламе ее не было. Также он отрицал обязательность принадлежности главы государства к племени курайшитов и резко осуждал использование власти в корыстных целях. Согласно Ибн Таймийе, существование государства обусловлено религиозными целями. Авторитет, который имеет государство – от халифа, вся деятельность которого опирается на шариат. Действия правителя, вступающие в противоречие с Кораном, Сунной и традицией первых благочестивых мусульман, дают мусульманской общине право на неподчинение

проблеме справедливости, рассматривая ее как основополагающий принцип своего подхода к государству и обществу. Общий его вывод сводился к тому, что справедливость является источником материальной и моральной прочности государства и личности.

Что касается философов, они разделяли мысль о ценности универсальной справедливости для всего сущего. Мусульманская философия положила справедливость в основу рационального понимания мира и на этом понимании построила собственные представления таких понятий, как Бог и человек, государство и общество, жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное. Исходя из этого, ал-Кинди³⁷ обосновал свою идею о разуме и справедливости, ал-Фараби – образ идеального города и счастья, Ибн Сина³⁸ – систему бытия и знания, Ибн Рушд – синтез традиций и истины в различных ее формах и аспектах. Общие достижения мусульманской философии способствовали утверждению целостного видения справедливости как стержня разумного и должного бытия человека и сущего в целом.

Что касается суфизма, то он представляет собой пропорции справедливости в сущем и должном. Бог, по мнению суфиев, есть абсолютная гармония, соразмерность, живая красота, которая неустанно объемлет вселенную. Отсюда название суфиев – «люди Истинного». Истина здесь означает совершенную меру во всем. Этим определяется живая имманентная пропорция онтологии, метафизики и морали, которая выражается в единстве пути (тарикат), закона (шариат) и истины (хакикат). Это значит, что у истины есть собственный закон, собственный путь, а суфии воплощали истину через законы (шариат) собственной культуры, собственным путем, показывая тем самым, что великие истины есть истины культуры. Оригинальность этих истин в них самих, ибо они представляют собой дух поиска справедливости и порядка. Идеальные приемы этого поиска мы можем найти в великих системах ал-Газали и Ибн Араби.

Приоритет идеи справедливости и порядка во всех теоретических и практических науках мусульманской цивилизации отражает прежде всего осознание самой культурной ценности пропорции. Ведь справедливость и порядок – это прежде всего пропорция. Это не просто необходимое и осознанное количество существования вещей, но и способ их взаимодействия и влияния.

Она возникает и развивается соразмерно с тем, каким образом раскрывается соотношение физического и метафизического в культуре.

Мусульманская культура с самого начала пыталась уподобляться кораническому идеалу «справедливого пути». Справедливый путь есть середина. Середина есть умеренность. Умеренность есть справедливость. Справедливость есть истина. Истина есть идеальный порядок. Другими словами, осознанием умеренности как необходимой и разумной пропорции существования общины и сообщества пронизано отношение к самому себе (физический уровень) и к Богу (метафизический уровень), к обрядам (душе) и обычаям (телу). Объединяя душу и тело, мусульманская культура вырабатывала идеальные образы и формы пропорции внешнего и внутреннего в молитве, посте, хадже и закяте. Молитва – это движение тела, языка и сердца (трехкратное или пятикратное) в направлении к Богу (в пространственной символике – к Каабе). Пост – это движение тела (желудка) во времени (месяц Рамадан) ради Бога.

халифу. Во всех других случаях непослушание халифу равносильно бунту. Его учение легло в основу вахабизма и большинства современных исламских экстремистских движений.

³⁷ Ал-Кинди (805–873) – философ и ученый-энциклопедист, первый крупный представитель аристотелизма (отсюда его почетное прозвание «философ арабов»). Перу ал-Кинди принадлежит более 250 сочинений по философии, психологии, геометрии, астрологии, теории музыки, химии, медицине и многообразным ремеслам. Из них сохранилось менее 50, самое значительное среди них – «О первой философии».

³⁸ Ибн Сина (980–1037) – ученый, философ, врач. Благодаря трудам ал-Фараби познакомился с «Метафизикой» Аристотеля, а несколько позже – с сочинениями других античных ученых и философов. Овладев логикой, естественными и математическими науками, философией и теологией, приступил к изучению медицины и врачеванию. Научное наследие Ибн Сины охватывает разные области знания: философию, медицину, математику, астрономию, минералогию, поэзию, музыку. Главный труд Ибн Сины как ученого – «Канон врачебной науки». Столь же популярным стало и другое фундаментальное сочинение, охватывающее разные области знания, – «Книга исцеления», обширную часть которой составляет «Книга о душе».

Хадж – это движение всего тела во времени (раз в жизни или раз в году по мере возможности) ради Бога. Закят³⁹ – это движение тела (материального, денежного) во времени (раз в год) для очищения души. Это значит, что ислам привлекает индивидуальное и общественное тело к гармоничному содружественному движению языка, сердца, желудка и души (ибо налоги в исламе призваны, прежде всего, очищать души и уже затем решать экономические проблемы общины). Ислам объединяет в движении тело и душу, пространство и время, сплетая их в единое целое в лице единого Бога, единой общины, единого тела и единой души, т. е. всего того, что творит единство в общине и многообразие – в ее членах. Такой же механизм претворяется в обычаях. Фикх, например, представляет собой типичное воплощение единства разума и морали в отношении социальной, экономической и правовой жизни общины. Он подобрал в себя разумную пропорцию интересов (выгода, польза) и предпочтений (мораль). В фикхе проявляется также единство основы (Коран и Сунна) и интеллектуальное усердие разнообразных течений (шафиизм, маликизм, ханафизм, ханбализм, джаафризм, захиризм, батинизм⁴⁰ и др.).

Многообразие форм мусульманской культуры и единая принадлежность к ней выражает прежде всего поиск разумной пропорции идеального порядка. Результатом этого поиска явилось создание собственных универсальных парадигм, господства духа пропорции и порядка, вследствие чего во всем утвердились основополагающие бинарности, способствовавшие построению механизма реализации умеренности (справедливости) и организации (порядка). В методологии познания мусульманская культура утвердила бинарность разумного и передаваемого, в образе жизни – бинарность религиозного и светского, в способе отношения с Кораном – бинарность объяснения и интерпретации, эзотерического и экзотерического, в фикхе – бинарность фундаментального источника и свободного поиска, свободного усердия и общего согласия признанных факихов. Эти и многие другие бинарности способствовали созданию уникальной системы знания и действия мусульманского культурного духа.

4. Культурный дух

Преобразование основополагающих бинарностей мусульманской культуры в субстанциональные элементы творчества культурного духа представляет собой результат специфического решения исламом соотношения физического и метафизического в социально-историческом бытии индивидуума, общества и государства. Дело в том, что не каждая бинарность и парадигма или система бинарностей и парадигм способна творить чистый культурный дух. Под ним здесь подразумевается дух, который преодолевает и способен постоянно преодолевать этническое «начало», переплетая их в системе возвышенных принципов последовательного мировоззрения.

Основополагающие бинарности мусульманского духа исторически формировались как составляющая часть монотеистической системы, которая, в свою очередь, привела к созданию культурного монолита ислама. Через систему основополагающих бинарностей мусульманский культурный монолит постоянно корректировал дух умеренности в догматике, знании и действии, что привело к динамике единства и многообразия. Многообразие (в том числе, разно-

³⁹ Закят – один из пяти столпов ислама, обязательный годовой налог. Закят – это обязательная милостыня, которую мусульмане выплачивают раз в году при определенных условиях. Садака – это добровольная милостыня, которую человек выплачивает по собственному усмотрению и желанию. Закят является важным социально-экономическим институтом, призванным утвердить в обществе принципы справедливости и затрагивающим многие аспекты жизнедеятельности общества. Одна из составляющих закята оговорена в Коране, причем подробно и прямым текстом, а не косвенным повествованием, и это – контингент людей, социальные группы, которым выплачивается закят, на чьи нужды он расходуется.

⁴⁰ Батиниты (от батин – «внутреннее», «скрытое») – общее название сторонников свободного, аллегорического толкования Корана. В противоположность захиритам-буквалистам, батиниты искали в Коране «тайный», эзотерический смысл. Обоснование необходимости аллегорического толкования батиниты нашли в самом Коране. Название «батиниты» закрепилось за одной из шиитских сект.

гласие и противоборство), в силу присущего ему синхронного действия бинарностей, способствовало обоснованию идеальной пропорции наилучшего порядка.

Постижение культурной субстанциальности пропорции для идеального порядка приводит с необходимостью к возвышению знания, к единству средств и цели в знании и действии. Отражение этого единства мы находим в многообразии творческих усилий мусульманской цивилизации, ведь самобытное творчество – это то, которое производится в критериях собственной культуры. Становление единства и многообразия творческого духа шло через непосредственное и опосредованное воздействие основополагающих бинарностей самой культуры. Вследствие этого стало возможным многообразие направлений калама, многообразие школ в основных направлениях, а также многообразие творчества каждой школы и каждого мутакаллина в отдельности и их единство в защите основных принципов мусульманского мировоззрения. Общим, например, между ал-Джахизом⁴¹, ал-Бакиллани⁴², Ибн Хазмом⁴³ и Ибн ал-Джаузи⁴⁴ является то, что каждый из них являет собой типичный образец своего направления. Ал-Джахиз – классический образец мутазилизма и, вместе с тем, основоположник самостоятельной школы. Эта общая характеристика применима к Ибн Хазму – в рамках захиризма, к ал-Бакиллани – в рамках ашаризма, к Ибн ал-Джаузи – в рамках ханбализма.

Данный тип многообразия – условно его можно назвать горизонтальным, или количественным – имеет свое продолжение, которое можно назвать вертикальным, или качественным, в единстве творчества каждого из них.

Ал-Джахиз, например, – не просто представитель мутазилизма, но и представитель энциклопедического типа в нем. Он является не только основателем арабской риторики и красноречия, но и последовательным защитником культурного духа ислама. С одной стороны, он возвеличивал роль арабского языка в мусульманской цивилизации, пытаясь идентифицировать его особенности с характерным, по его мнению, для арабов исключительным красноречием. С другой стороны, он защищал арабов от нападков со стороны первых «националистов» из входивших в лоно ислама народов. Он пишет серию книг о достоинствах тюрок,

⁴¹ Ал-Джахиз (775–869) – один из самых выдающихся писателей арабо-мусульманской культуры. Основатель литературной критики. Ал-Джахиз написал огромное количество трудов, наиболее важные и известные из которых – «Китаб ал-Хайаван» («Книга о животных»), «Китаб ал-байан ва-т-табийн» («Книга изложения и ясности»). Авторитет ал-Джахида признавался еще при жизни. Наиболее значительны его сатирические произведения: «Книга о скупых» (сборник анекдотов) и «Послание о квадратности и округлости» (обличения, речи и новеллы, высмеивающие различные облики тупоумия и догматичности ученого, не желающего знать ничего нового). «Классик» мусульманского свободомыслия.

⁴² Ал-Бакиллани (940–1013) – первая значительная фигура в истории ашаризма, представитель второго поколения ашаритов. Развивая теоретические и философские основы ашаритского калама, аль-Бакиллани последовательно отстаивал его положения в полемике с другими учениями. С использованием методов калама создал первую систематическую формулировку ашаритской доктрины и оформил ее метафизическую структуру. Он соглашался с мутазилистами в том, что люди способны доказать существование Бога логически, путем рациональных рассуждений. Однако отрицал, что человек способен отличить доброе от дурного без помощи откровения. Ал-Бакиллани несколько пересмотрел теорию присвоения. Соглашаясь со сторонниками присвоения в том, что человеческие действия сотворены Богом, он пытался показать, как присвоение может являться могуществом в человеке, путем введения в человеческие действия частичного элемента свободы. Ал-Бакиллани написал более 50 работ, из которых до наших дней дошли немногие. Основные положения теологических взглядов Бакиллани изложены в его «Китаб ат-тамхид» («Введение»).

⁴³ Ибн Хазм (994–1064) – мусульманский мыслитель, видный представитель захиритской школы мусульманского права, поэт и историк. Из ранних сочинений Ибн Хазма особую известность получило «Ожерелье голубки», представляющее собой собрание прозаических пассажей и поэтических иллюстраций на тему любви. К этому богатому глубокими наблюдениями по человеческой психологии трактату примыкает составленный впоследствии объемистый этический труд «Характеры и нравы». В правоведческих сочинениях («Аль-Мухалла») Ибн Хазм следует захиритской традиции. Одновременно Ибн Хазм выступал против «таклида» (следование авторитетам), допуская следование лишь Пророку (С); пытался легитимизировать логику (аристотелевскую), иллюстрируя ее примерами правового и богословского характера. Ибн Хазм известен также как автор большого доксографического труда «Ал-Фасл», в котором он отстаивает преимущество ислама перед другими религиями, одновременно подвергая суровой критике всех представителей мусульманского калама, а также философов и суфиев.

⁴⁴ Ибн ал-Джаузи (ум. 1201) – известный мухаддис, правовед и историк. Один из крупных теоретиков ханбализма. Ибн ал-Джаузи был автором большого количества сочинений по различным аспектам исламской религии. Общее количество его работ исчисляется двумястами различными книг. Известны его фундаментальные работы по истории, праву, вероучению. Он также был автором полемических и апологетических сочинений, в которых отстаивал чистоту исламской религии.

превосходстве черных над белыми и многом другом, чтобы доказать наличие определенных достоинств у всех народов. Каждый из них заслуживает уважения, и следует избегать гордыни и высокомерия по отношению к другим. Этот вывод ал-Джахиз реализовал в серии новелл об инвалидах, слепых, косоглазых и прочих ущербных, чтобы доказать: дефект тела – ничто перед устремленной к цели свободной волей, ибо человек, в конечном счете, есть воля, а все остальное – навыки и привычки. Этот вывод он превратил в один из основных философских принципов, провозгласив все свободные деяния человека деяниями его воли, ибо у человека в детстве нет ничего, кроме собственной воли. Эту идею он излагал в десятках написанных им книг и трактатов, создавая антропологическую энциклопедию эпохи. Одновременно ал-Джахиз пишет знаменитый многотомник «Книга о животных» – своего рода энциклопедию обширных знаний обо всем.

Иной пример являет собой творчество ал-Бакиллани. Он олицетворяет ашаритскую модель теологического обоснования веры. Для этого он разрабатывает «правила дискуссии», отчетливо излагая их в своих произведениях «Ат-Тамхид», «Ал-Ибана» и других. Ал-Бакиллани последовательно проводит ашаритскую линию использования рационального метода и «доводов веры» в своих спорах с оппонентами. Он написал множество трудов по различным проблемам догматики, метафизики, политики, истории, юриспруденции, филологии, истории религии. Он занимался также политикой, не поддаваясь при этом искушению ее чар. Что касается Ибн Хазма, то он представлял собой идеальный образец захиритской (экзотерической) школы мусульманской культуры, доказательство чему мы находим в его энциклопедии по истории религии, теологии и философии – «Китаб ал-Фасл». В ней Ибн Хазм выносит суждение о правоте либо несостоятельности точек зрения религиозных, теологических и философских школ по разным проблемам. Этим трудом, как, впрочем, и всем, что он написал (в том числе и грандиозной его работой по фикху «Ал-Мухалла»), определяется строгий и категоричный характер его позиции по любому рассматриваемому вопросу. Его личная жизнь была воплощением его морального ригоризма и идейной строгости. Вместе с тем он является автором тончайших любовных стихотворений, собранных в его знаменитой книге «Таук ал-Хамама» («Ожерелье голубки»). Ханбалитам, как известно, не присуще мягкое отношение к чему-либо, кроме как к своим противникам. К числу наиболее ярких фигур ханбализма, наряду с Ибн Таймией, следует отнести Ибн ал-Джаузи. Он является автором ряда традиционных по названию работ по теологии и догматике, а также крупного историографического труда «Ал-Мунтазим», где излагает историю халифата и выдающихся деятелей мусульманской культуры. Неожиданным, но вполне естественным (в том числе и в традициях ханбализма) становится написание его известного трактата «Повествование о глупых и тупых», где он приводит смешные истории и анекдоты о самых невероятных сторонах светской и религиозной жизни. При этом он обосновывает необходимость подобных работ тем, что они показывают ценность разума и бдительности, а также отвлечение сердца от недугов с помощью смешного анекдота и иронии, ибо именно ирония и насмешка являются характерной особенностью разумных существ.

Таким образом, единство, стоящее за многообразием творчества различных направлений и дисциплин, вытекает из утвердившейся в самой мусульманской культуре системы умеренных пропорций. Другими словами, культура перерабатывает в своем движении элементы бунтарства и организованности, свободы и скованности, революционности и консерватизма как естественных и необходимых пропорций творчества – в поэзии, музыке, изобразительном искусстве и архитектуре. В поэзии мы находим типичные образцы светской жизни со всеми ее элементами, как у Абу Нуваса⁴⁵, благочестия и аскетизма, как у Абу-л-Атахия⁴⁶, рыцарства

⁴⁵ Абу Нувас (ум. 810) – виднейший представитель «нового стиля». Чувственность нашла отражение в его любовных стихотворениях. Задорный вольнодумец, он свое отношение к религии частично отразил в так наз. «хамриях» – песенках

и героизма, как у ал-Мутанабби⁴⁷, мудрости и скепсиса, как у ал-Маарри⁴⁸, или совмещение всего этого, как у Омара Хайяма⁴⁹.

В сказках «Тысячи и одной ночи» мы обнаруживаем единство противоположных проявлений жизни в ее исламско-культурном измерении. Здесь тысяча – не просто количество ночей, но и первая буква арабского алфавита. Последняя ночь есть первая ночь после тысячи. Она как бы символизирует бесконечное эхо в слухе и во времени, красоту которых описал ал-Маарри в своем знаменитом трактате «Рисалат ал-Гуфран» («Трактат о прощении»). Прощение здесь идентично культурной индульгенции, в свете которой пересматривается реальная и идеальная история творческого духа. Ал-Маарри критически анализирует культурное творчество духовной истории «я», освобожденного от оков условностей преходящих социальных и религиозных интересов. Герой трактата, прогуливаясь в раю, оценивает совокупность достижений культуры и отдельных ее представителей, как будто бы он – бесконечное эхо мусульманского времени, представляя в своих умозаключениях и рассуждениях достижения теоретического и практического разума культуры. В данном контексте эхо подобно музыке, которая не похожа ни на какую другую вещь, кроме самой себя. В нем растворяются пропорции, ибо оно и есть тончайшее и совершеннейшее воплощение пропорции. Это воплощение в традициях «жизни и пробуждения» нашло свою интерпретацию в притчах «Хайе ибн Йакзан» («Живой, сын Пробудившегося») Ибн Туфейля⁵⁰, Ибн-Сины и ас-Сухраварди⁵¹. Естественная форма соотношения пробуждения и жизни предполагает, что жизнь есть не что иное, как возвышенная форма субстанционального положения пробуждения в жизни или субстанциональность слуха во времени, ибо слух во времени подобен звуку в струне. Струна есть материя (физическое), а звук – ее возвышенное продолжение (метафизическое). Жизнь также материальна (физическое), а

о пирушках и запретном вине. Абу Нувас – яркий представитель гедонизма. Он переносил идеалы своей поэзии в жизнь. Свободомыслие в его поэзии иногда переходит в отрицание основных догм религии.

⁴⁶ Абу-л-Атахия (750–826) – поэт, основатель философско-аскетического направления в поэзии. Абу-л-Атахия принято считать одним из основных создателей особого жанра лирической поэзии – зухдийат (от зухд – «воздержание», «аскетизм»). Философская лирика Абу-л-Атахия полна мотивами неотвратимости смерти и тщетности, незначительности перед ее лицом всех земных деяний. Главное место здесь занимает тема покаяния и проповедь аскетизма. Его мировоззрению было свойственно свободомыслие, характерное для времени религиозно-философских исканий. Божественное откровение он не считал надежным средством в овладении истинным знанием и предпочитал в поисках истины опираться на собственный разум. Отвергая пышность и искусственность, он стремился к общедоступности поэтического языка и избегал архаизмов.

⁴⁷ Ал-Мутанабби (915–965) – классик арабской литературы. Считается одним из наиболее выдающихся поэтов, когда-либо писавших на арабском языке. Ал-Мутанабби прославился как поэт мужества, мастер панегирика и сатиры, автор замечательных элегий. Он известен необузданностью своих страстей. Лирический герой ал-Мутанабби чрезвычайно горд; в одном из стихотворений он утверждает, что его поэзия столь мощна, что даже слепые могут ее читать, и слова столь наполнены значением, что даже глухие их слышат.

⁴⁸ Ал-Маарри (973–1058) – великий поэт, философ. Он представляет собой вершину гуманистического свободомыслия и критического духа. Противник слепой, навязываемой веры, ал-Маарри обращает взор верующих к разуму, способному отделить истину от лжи. Критический подход ал-Маарри распространялся на все: он порицал и состояние веры, ее содержание, человека с его пороками, общество, в котором царит несправедливость, деспотизм правителей. Наиболее значимой из его работ является большой сборник философских стихов «Люзум ма ля йальзам» («Обязательность необязательного»). В нем прослеживается позиция философа-гуманиста, обличающего социальную несправедливость, суеверия, пороки духовенства и прославляющего мощь человеческого разума, идею веротерпимости. Другая работа – «Рисалат-ал-Гуфран» («Послание о помиловании»), представляет собой специфическую критику физического и метафизического существования культуры.

⁴⁹ Омар Хайям (1048–1131) – великий математик, астроном и поэт. При жизни Хайям был известен исключительно как выдающийся ученый. После смерти стал известен как выдающийся поэт. На протяжении всей жизни он писал стихотворные афоризмы, в которых высказывал свои сокровенные мысли о жизни, о человеке, о его знании.

⁵⁰ Ибн Туфейль (ум. 1185) – мусульманский философ, ученый и врач. Ибн Туфейль был человеком широких интеллектуальных и художественных интересов (в частности, в астрономии им высказаны идеи, шедшие вразрез с общепринятой в его время Птолемеевой системой). Из его научно-философского наследия сохранилась лишь «Повесть о Хайе, сыне Йакзана». Переведенный на латинский, а затем на многие европейские и восточные языки роман Ибн Туфейля стал после «Тысячи и одной ночи» одним из самых популярных в мире произведений арабской литературы.

⁵¹ Ас-Сухраварди (1154–1191) – мусульманский философ, представитель ишракизма. К имени ас-Сухраварди добавляют «ал-мактул» (убиенный), а желая указать на его статус – Шейх озарения. Основным философским сочинением ас-Сухраварди, содержащим изложение собственно философии озарения, является «Хикмат ал-ишрак» («Мудрость озарения»).

пробуждение в ней есть возвышенное ее продолжение (метафизическое). Отсюда – мудрость, сформулированная суфизмом в парадоксальном афоризме о том, что «люди спят и просыпаются лишь тогда, когда умирают». Это означает, что осознание ценности жизни возможно лишь путем постоянного пробуждения. Смерть показывает, что жизнь (материальная, обычная и условная) есть вещь преходящая, возвышенная иллюзорность. Однако эта иллюзорность приобретает смысл, когда обращается в прозрение. В последнем исчезает соотношение вещь – не вещь, ибо оно есть пробуждение пропорции. Не случайна попытка калама, философии и суфизма связать откровение (божественное прозрение) с пробуждением, а озарение (философское, художественное, суфийское и т. п.) – со сном. Этим они хотели сказать, что совершенный смысл – тот, в котором исчезает реальность и фантазия, растворяясь в искренней вере либо в чистый разум, либо в совершенное вкушение как проявление религиозного (пророческого), рационального (философия и калам) и интуитивного (суфизм). В философско-фантастическом романе Ибн Туфайля «Хайе Ибн Йакзан» эта теория нашла свое идеальное воплощение, раскрывая гармоничные пропорции физического и метафизического в человеке.

В изобразительном искусстве отражается та же самая модель поиска идеального тождества физического и метафизического. Это особенно отчетливо видно в той роли, которую играют в нем точка, линия, буква. Точка и линия представляют собой начало и конец, конечное и бесконечное. Отсюда господство абстракции в мусульманской живописи. Мусульманский Бог (Аллах) – это явное в сокровитном, сокровитное в явном, внешнее во внутреннем, внутреннее во внешнем. Он – совершенное проявление совершенной пропорции, совершенное единство противоположностей. Линия есть постоянное движение бесконечного. Каждая точка в мусульманском орнаменте есть начало и конец движения и формы. Линия представляет эту возвышенную тенденцию соотношения материального и духовного. С помощью линии можно изобразить слова Бога или какой-нибудь аят в виде дерева, птицы либо в форме застывшего движения, не поддающегося определению, неуловимого для глаз, в форме, вызывающей наслаждение и растерянность, ибо нет в нем конечной определенности, кроме его явно-сокрытой самости. А мусульманская архитектура в зданиях, мечетях, улицах, площадях также воплощала единство явного и сокровитного, внешнего и внутреннего как проявление пропорции материального и духовного, конечного и бесконечного.

Из вышесказанного следует, что претворение основных парадигм ислама в мусульманское бытие привело к образованию культурной целостности с характерной для нее свободой творческого поиска. Упорядочивание ее внешнего и внутреннего бытия показывает наличие пропорций, соответствующих имеющимся в этом бытии основным культурным парадигмам. Это привело к становлению творческого культурного духа, который создал подобный себе реальный и должный образец общины. Мусульманская община в ее должном варианте – «община середины». Эта срединность проявляется в стремлении к умеренности. Если «община середины» внешне представляет собой попытку преодоления крайностей в противоборстве с иудаизмом и христианством, то, по существу, она преодолевает все типы крайностей по отношению к самой себе и Богу.

Мусульманское видение общины призвано было объединить всех во имя возвышенного принципа. Противостояние иудаизма и христианства считалось отходом от Истины и Истинного. Бог с точки зрения ислама есть Бог, Его посланники есть Его посланники, а не иудеи, не христиане, к кому бы они себя ни причисляли. Следовательно, нет превосходства у одного над другим, точно так же, как и нет разницы между ними. Не может быть превосходства у кого бы то ни было по принадлежности к религии и роду над другим иначе, как по степени его благочестия. Это и есть тот принцип, который ислам заложил в своем практическом монотеизме. Дело в том, что ислам рассматривал опыты пророков как проявление божественной воли, призванное возвысить человека, вывести его на путь Истины (Прямой Путь). Все пророки идут по одному и тому же пути добра и справедливости.

Ислам – не имя собственное, а акт принадлежности Единому Богу. Следовательно, пророки и мудрецы прошлого есть Его пророки и мудрецы. Соответственно добро и справедливость всех времен и народов – это Его добро и справедливость. Ислам способен воспринимать любые добродетели любых народов и любых времен и вплетать их в собственную систему. Этим определяется возможность соучастия всех, кто работает в его рамках, по законам объединяющего духа. Его достижения становятся достижениями всех его последователей. Отсюда и отсутствие среди приверженных ему народов национального деспотического превосходства. Соучастие народов ислама в строительстве объединяющего духа культуры было добровольным, не под диктатом каких-либо самостоятельных вне- или над общинных государственных или религиозных структур и организаций. Этим объясняется превращение выдающихся деятелей мусульманской культуры в общепризнанные фигуры всех наций и всех народов ислама. Дело в том, что ислам своими принципами и системой основных парадигм разрушил деспотичный дух превосходства по отношению к другим и в других – по отношению к себе. В нем нет ни национального, ни этнического, ни регионального ядра. Разнообразие в нем носит характер свободного усердия в поиске справедливости и порядка. Ислам не принижает и не отрицает национальной принадлежности принимающих его народов, а подчиняет их духу своего монотеистического мировоззрения. В силу этого – невозможность появления из его недр каких-либо националистических, шовинистических, фашистских, расовых тенденций и идеологий.

Все это привело к открытости мусульманской культуры, этим определяется ее глубокая религиозная и культурная толерантность. Мусульманская община рассматривала свою «срединность» среди других общин в соответствии с религиозными и светскими критериями монотеизма. Так, по отношению к религиозным общинам (в частности, иудаизму и христианству) она исходила из трех основополагающих принципов, сформулированных в Коране. Первый – признание истинной монотеистической истории, а именно – ислам есть завершающее звено монотеизма. Второй – никто не может объявить себя представляющим Истину в последней инстанции. Третий – ислам является воплощением истины монотеизма, ислам прежде всего – монотеизм, т. е. искренняя преданность Единому Богу. Данные три принципа составили основу ислама, зафиксированную в Коране. В целом ее можно свести к пяти основным позициям. Первая требует от мусульманина четко отличать верующего от богохульника среди иноверцев. Вторая – спор возможно вести не словами, а поступками. Третья позиция требует противиться фанатизму и крайностям. Четвертая – показывает отход «мужей веры» от наставлений пророков. Пятая позиция обязывает вести с ними борьбу, в том числе и военную, дабы они вели себя в соответствии с истиной и справедливостью.

Становление этих позиций произошло в процессе реализации трех основных принципов, провозглашенных исламом в отношении религиозных общин. Данные позиции носят характер конкретно-исторический, а не абсолютный. Существенными в исламе в данном контексте являются именно эти три вышеизложенных принципа. Возможность реализации этих принципов означает олицетворение их смысла, а не частных позиций. Дело в том, что предполагаемая мусульманская община представляет собой реализацию должного как истинной справедливой середины. Этим объясняется, почему в дальнейшем иудейская и христианская общины становятся частью обширных религиозных и нерелигиозных общин, а споры с ними становятся частью религиозных, теологических и философских споров самой мусульманской общины, превращаясь в объекты исследования различных наук. Мусульманская культура выработала в этой области четыре основных направления. Первое – объективное, в котором излагается суть других религий без каких-либо комментариев и критики, как у ан-Наубахти⁵² в его работе

⁵² Ан-Наубахти – один из видных мусульманских доксографов конца IX в. Самым известным его сочинением является «Шиитские секты» («Фирак аш-ши'а»), Ан-Наубахти отличался прекрасной осведомленностью в области религиозной мысли и философии. По признанию современников, он был одним из выдающихся знатоков шиитской догматики в Багдаде. Ан-Наубахти был автором свыше сорока работ, посвященных вопросам теологии, философии, астрономии и астрологии. Подавляю-

«Идеи и религии». Второе – критико-аналитическое, как у Ибн Хазма в его трактате «Ал-Фасль». Третье – аналитико-дискуссионное, как у ал-Бакиллани в «Ат-Тамхиди». Четвертое – сравнительно-аналитическое, как у аш-Шахрастани⁵³ в его «Книге о религиозных сектах и философских школах». Наряду с этими основными течениями имели место множество других как с точки зрения методологии, так и частных оценок, они способствовали углублению культурного видения религиозных общин, а также выработке идеи о единстве религии (в частности, у суфиев).

Таким образом мусульманская культура пришла к осознанию и обоснованию духовного единства религиозных общин. Наиболее полное воплощение этого подхода можно найти у Ибн-Араби и ал-Джили⁵⁴. Постигание культурной ценности духовного единства общины отражает прежде всего ее внутреннюю открытость. Она обусловлена в основном монотеистической системой ислама. С тех пор, как объектом исследования стала нерелигиозная община, мусульманская культура искала в ней то, что является разумным с точки зрения ее собственных критериев разума и морали. Когда ал-Бируни⁵⁵ суммировал собственные наблюдения о жизни и знаниях индийской культуры во всех ее областях, он искал в ней то, что является приемлемым или противным для разума. Отсюда и название его труда – «Удостоверение индийских идей, как приемлемых, так и неприемлемых для разума». Он представил достижения индийской цивилизации в философии, религии и естествознании как крупнейшие достижения человечества, критикуя то, что неприемлемо для разума. Разум, который возведен ал-Бируни в ранг высочайшего критерия оценки, является несомненно мусульманским культурным разумом. Дело в том, что культурный разум – это не чистый логический разум, а совокупность теоретического и практического опыта самой культуры. Следовательно, открытость опыту других культур предполагает культурную оценку их достижений. Разумеется, этот осознанный подход вырабатывался в течение многих веков развития исламского самосознания. Опыт его светского отношения к другим цивилизациям – к выработке подхода, в котором критерием их оценки является наличие или отсутствие у данных цивилизаций науки вообще и философии в частности.

Мусульманская культура выработала в этом контексте пять основных подходов к оценке наций и народов. Первый – географический, второй характеризует особенности творчества, третий определяет тип менталитета, четвертый – мировоззренческий, пятый – научно-философский. В первый подход включены два типа. Один основан на разделении мира на семь регионов, в которых выделялось влияние географического фактора на формирование разнообразных национальных характеров, духа наций и их отражение в цвете кожи и языке. Другой основан на разделении мира на четыре стороны света: Восток, Запад, Север и Юг. Нации в нем

шая часть его сочинений носила полемический характер опровержения различных учений, отличных от шиитских концепций.

⁵³ Аш-Шахрастани (1075–1153) – историк религий, религиозных сект и философских учений. Автор многих сочинений, из которых сохранилось только четыре. Аш-Шахрастани известен прежде всего своим трудом «Книга о религиозных и философских школах» («Китаб ал-милал ва-н-нихал»). Существенной стороной творчества аш-Шахрастани, представленной в «Китаб ал-милал ва-н-нихал», является стремление автора к объективности и точности изложения и анализа содержания религиозных и философских школ и учений.

⁵⁴ Ал-Джили (1365–1428) – знаменитый суфий, последователь учения Ибн Араби. Придерживался суфийского тариката (ордена) Кадирия, основателем которого был Абд ал-Кадир ал-Джилани (1077–1166). Ал-Джили принадлежит большое количество работ. Самое знаменитое его произведение – «Аль-инсан ал-кямиль» («Совершенный человек»), в котором он систематизирует философию Ибн Араби в данном вопросе.

⁵⁵ Ал-Бируни (973–1048) – ученый-энциклопедист. Автор около 150 трудов по математике, астрономии, географии, минералогии, истории, этнографии, филологии, философии. Как ученый-естествоиспытатель сделал вклад в расширение понятия числа, теорию кубических уравнений. На основе изучения летосчисления разных народов предложил общие принципы составления календарей. Настаивал на необходимости тщательной проверки знания опытом. Экспериментальное знание ал-Бируни противопоставлял умозрительному. Как построенную на умозрении подверг сомнению всю космическую систему Аристотеля, с этих же позиций критиковал аристотелевскую и, соответственно, авиценновскую концепцию «естественного места» и аргументацию против существования пустоты. Скептически относился к разного рода лженаукам, полагая, что «многие ошибки происходят из смешения научных вопросов и религиозных».

разделяются по характеру и образу жизни. Что касается второго основного подхода, критерием оценки в котором является характеристика особенностей творчества, то он исходит из того, какой вклад внесла нация в общечеловеческую цивилизацию. Например, Ибн ал-Мукаффа⁵⁶ выделил четыре основные нации: арабская – люди ораторства и красноречия, персидская – люди этикета и политики, римская – люди архитектуры и геометрии, индийская – люди разума и колдовства. Ал-Джахиз разделял эту классификацию, добавив к четырем нациям пятую – китайскую (люди ручного ремесла и искусства), а римскую разделил на латинскую (люди высокого ремесла) и греческую (люди науки). Другую классификацию ввел ат-Таухиди⁵⁷. Он выделил шесть наций: персы – люди политики и этикета, римляне – люди науки и мудрости, индусы – люди спекулятивного мышления и колдовства, тюрки – люди храбрости и воинственности, африканцы – люди терпения, труда и развлечения, арабы – люди верности, красноречия и ораторства.

⁵⁶ Ибн ал-Мукаффа (724–760) – адиб и философ-вольнодумец. Переводил на арабский язык произведения древнегреческих философов, а также знаменитое произведение «Калила и Димна». Написал несколько работ, наиболее важные из которых – «Наставление для великих дел» («Ал-адаб ал-кабир») и «Наставление для малых дел» («Ал-адаб ас-сагир»),

⁵⁷ Ат-Таухиди (922-1023) – «Литератор среди философов и Философ среди литераторов». Автор глубоких философских сочинений, популяризатор знаний и блестящий стилист.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.