

Таджикова К.Х.

**Ценностные ориентиры
в цивилизационном
пространстве арабского
средневековья и античность**

В статье в рамках трех феноменов цивилизационного пространства арабского средневековья – исламе, суфизме и философии – рассмотрены вопросы ценностных ориентиров, формирование которых имеет прямое отношение к вопросу об историческом влиянии античной философии.

Ключевые слова: арабское средневековье, античность, ценностные ориентиры, античная философия.

Tadzhikova K.H.

**Value orientations in
civilizational space of the Arab
Middle Ages and antiquity**

In an article in the three phenomena of civilizational space medieval Arab – Islam, Sufism and philosophy – the issues of values, the formation of which is directly related to the question of the historical influence of ancient philosophy.

Key words: Arab Middle Ages, antiquity, Value orientations, ancient philosophy.

Таджикова К.Х.

**Ортағасырлардағы
арабтардың өркениет
кеңістігіндегі құндылық
бағдарлары және антика**

Мақалада құндылық бағдарларының мәселелері ортағасырлардағы арабтардың өркениет кеңістігіндегі үш феномен – ислам, суфизм және философия аясында қарастырылады. Бұл құндылық бағдарларының қалыптасуына антикалық философияның тікелей тарихи әсері болған.

Түйін сөздер: ортағасырлық арабтар, антика, құндылық бағдарлары, ежелгі философия.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ В ЦИ- ВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ АРАБСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И АНТИЧНОСТЬ

Обращение к теме ценностных ориентиров общества в целом и отдельных его личностей в частности актуализируется сегодня участвовавшими фактами глубоких глобальных кризисных явлений во всех сферах человеческой жизнедеятельности, что, безусловно, способствует разрушению и деградации общества и замене ценностных ориентиров на их суррогатные формы. Во избежание негативных последствий подобных кризисных явлений, особенно в сфере духовной жизни, человечество сегодня должно осознать и понять себя в единстве всего рода человеческого и в единстве исторических судеб народов разных эпох и континентов, в единстве и общности их взаимосвязанных и взаимообогащенных культур и в совпадении индивидуальных и общественных ценностей человечества. Но чтобы понять и осознать это, настоятельно требуется взглянуть по-новому, с учетом требований сегодняшнего дня на историю древних цивилизаций, накопивших в своем поступательном развитии огромный опыт в формировании ценностных ориентиров. Одной из таких цивилизаций в истории человечества является арабо-мусульманская цивилизация, оставившая своим современным потомкам своеобразную шкалу ценностей человеческого бытия и кратко рассмотренную нами в рамках трех феноменов этой цивилизационной системы – исламе, суфизме, философии, как самых ярких и значимых страниц в истории арабского средневековья.

Накануне появления ислама обстановка в Аравии характеризуется общим кризисом социальных отношений, разложением экономических связей, усилением конфликтов между родственными и неродственными племенами, между имущими и неимущими среди них, между горожанами и кочевниками, что нашло отражение в обострении чувств людей в своей житейской неустроенности и фатальности своего бытия. Подобные настроения в обществе стимулировали и подвигали людей к новым духовным исканиям, а поэтому пророческую деятельность Мухаммада в такой критической ситуации можно считать закономерным проявлением общих исторических процессов, а рождение ислама – одним из важнейших исторических событий.

Согласно основной концепции ислама, новая религия резко порывает с предшествующей исламу эпохой «Джахилийя» — эпохой неведения и невежества, грубости и жестокости, подчинения человека своим низменным страстям и желаниям, ведения беспорядочной и безнравственной жизни. Ислам, отвергая подобный образ жизни, вводит свои коррективы, которые нацелены на оздоровление общества и общественных отношений. Если говорить о правовом поле этих отношений, то исламские каноны коснулись таких важных проблем человеческого бытия, как вопросы собственности, наследования, семейно-брачных отношений, налогообложения, торговли, аренды и ростовщичества, а также вопросы преступления и наказания. Что же касается морально-нравственных отношений, то можно указать на установки строжайшего запрета на проявление таких негативных явлений, как прелюбодеяние, инцест, нетрадиционная сексуальная ориентация, умерщвление новорожденных женского пола, по обычаю и безнаказанно имевшее место в доисламскую эпоху, и многое из того, что по канонам ислама считается абсолютно безнравственным и порочным в жизни мусульманского общества, а это воровство, пьянство и азартные игры.

Отвергая «неблагоразумие» эпохи Джахилийя, ислам предлагает своим адептам начертанный Аллахом новый «прямой путь», следуя которому правоверный может достичь нравственного совершенства, мирского благополучия и достойной праведной жизни. А поэтому правоверному вменяется в обязанность овладеть такими нравственными добродетелями, как добропорядочность, благочестивость, праведность, мудрость, справедливость и многими другими качествами, которые, согласно исламскому вероучению, могут способствовать устройству земной жизни и подготовке к будущей жизни.

Но формирование законопослушной личности и добропорядочного члена мусульманского общества должно происходить «во имя бога милостивого и милосердного», властелина миров и опекуна своих творений, самым значимым из которых является человек. Человек резко выделен из всего материального мира и рассматривается Кораном как пересечение двух абсолютно несовместимых начал — плоти, представляющей собой частичку материального мира, и души, лишенной каких-либо физических свойств и потому никогда не умирающей. Находясь в телесной оболочке, как в темнице, душа непрестанно стремится освободиться и вернуться к своему

творцу. Возвращение к творцу является высшей и конечной целью человеческой жизни и осуществляется оно только через веру человека в него, единого бога, и полное ему подчинение.

В качестве идеального стандарта, на который должны равняться все правоверные в деле достижения своей конечной цели, является моральный кодекс мусульман — шариат, который включает в себя комплекс предписаний, формирующих нравственные ценности, нормы поведения, религиозные убеждения. За исполнение всех предписаний шариата человека ждет небесная награда, а непокорным и строптивым уготована адская бездна.

Наставляя человека на «путь истины» такими методами, ислам тем не менее ориентирует его на земные деяния, ведь для того, чтобы избежать наказания в потусторонней обители, необходимо быть благочестивым в посюсторонней жизни, подчиняя себя каноническому кодексу ислама. И несмотря на то, что этот образ жизни был полностью подчинен идее бога, он без всякого сомнения, для своего исторического времени являл собой своеобразную форму ценностной ориентации и определенную ступень в эволюционном развитии арабо-мусульманской культуры.

Абсолютно бесспорным является утверждение многих ученых о том, что основные идеи ислама были заимствованы из иудео-христианской среды, самой главной из которых является адаптация библейского монотеизма, который и сам в силу исторических условий оказался под сильным влиянием античной философской мысли. Следовательно, говоря о генезисе ислама, нам необходимо обратиться к его глубинным истокам, а именно к античной традиции объяснения идеи бога и всех вытекающих из этой идеи религиозных вариантов миробъяснения: креационизм — идея бога творца, эманатизм — абстрактный символ истечения божественной сущности, идея самосовершенствования индивида как один из способов богопознания и так далее.

В научной литературе накоплен большой и ценный опыт в деле изучения истории античной мысли в связи с генезисом христианства, но с большим сожалением приходится констатировать, что в гораздо меньшей степени исследованы вопросы, связанные с влиянием античной мысли на генезис ислама. А поэтому в данной статье предпринята попытка кратко рассмотреть некоторые постановочные проблемы по интересующей нас теме.

Современный французский исламовед Анри Массе в своих очерках по исламу пишет, что две

трети содержания Корана представляют собой повторы библейских сюжетов, образов и представлений [6], что уже позволяет утверждать о значительном влиянии христианства на возникновение ислама. Действительно, если сопоставить идею бога в исламе и христианстве, то они совпадают по многим параметрам и прежде всего в обосновании монотеизма, даже несмотря на «триединство» христианского представления о боге. Но «триединство» не есть суть христианского монотеизма. «Бог един по существу, – постулируется в Евангелии от Матвея, – но троичен в лицах» (XXVIII, 19). «Бог не рождается и не исходит от другого, бог есть, он промышляет, он царствует, он будет судить, бога должны любить, восхвалять, уповать на него и повиноваться ему, главной обязанностью каждого из людей – жить для бога», – говорится в Библейской энциклопедии [4, с. 96], где явно подчеркивается присущий христианству монотеизм.

Но христианский монотеизм ещё не есть продукт собственного измышления, его генезис можно связать с античностью если принять во внимание известное высказывание Ф. Энгельса о том, что древнегреческая философия уже «заключала в себе почти все позднейшие типы мировоззрений» – высказывание, принятое В.П. Оргишем в качестве основной методологической установки относительно влияния античной философии на происхождение «различных элементов идейного состава христианства» [7, 8], в том числе и христианского монотеизма.

Впервые в античной философии идея монотеизма прозвучала в учении Парменида о едином, отделившемся от физической реальности. По Пармениду идея единого есть идея абсолютного единого бытия, вечного и неизменного, ограниченного своей собственной отвлеченностью и не переходящего во множество. Платон же, в отличие от Парменида, уже различал чувственный мир и абсолютный мир идей, что вело к пониманию обоих миров как некое соотношение трансцендентности и имманентности, где способ бытия божественного отличался от способа бытия конечной действительности. «Важно отметить, – говорит известный современный исследователь генезиса христианства и его идеологии, – что для христианства именно такая трактовка имела значение, поскольку она, подчеркивая разницу и противоположность обоих миров, способствовала выработке представлений об истинном бытии как абсолютно едином, находящемся над всем материальным» [7, с. 130-131].

Гораздо более значимым для христианства оказалось учение иудейско-эллинистического философа Филона Александрийского, личностное понимание бога которого состояло в том, что идея бога в процессе трансцендентизма становилась настолько запредельной, что появилась необходимость божественной манифестации через посредников: «идеи» Платона, «логосы» стоиков, «демоны» греков и «ангелы» евреев. Последние будут иметь место в богословском объяснении мусульманского пророчества, согласно которому Коран в виде «откровения» якобы был ниспослан последнему посланнику Мухаммаду при посредстве ангела Джабраила [16: 104] – библейского персонажа Гавриила, являвшего собой одного из семи главных ангелов, возносящих молитвы людей к богу. «Имя Гавриил означает – сила Божья. В Коране магомбетовому ему воздается особенная честь и хвала» [4, с. 145-146].

Идея бога в исламе, как и в христианстве, предполагает идею о боге как источнике моральных норм у совершенных качеств. В христианстве они представлены как имена: вечность, святость, благодать, справедливость, красота, любовь и так далее, они не ограничены числом. В исламе же их девять и называют их атрибутами Аллаха. При имеющихся разных подходах к трактовке «божественных качеств», можно выделить в них одну главную идею: она обязывает каждого из верующих совершенствовать свою нравственность, приближая ее к божественным качествам. Нравственные ориентиры, проповедуемые Моисеем, Иисусом и Мухаммадом во имя спасения человечества от невежества и безнравственности, во имя воспитания в нем благочестия, угодного богу, есть не что иное, как результат мыслительной деятельности античных философов. Одним из первых среди них можно назвать Сократа, который, полагая о том, что понимаемые человеком добродетели совпадают с божественными, выдвинул положительный нравственный идеал в сфере представлений о божественной сущности [7, с. 27].

Заслугой же Мухаммада в деле проповеди исламского монотеизма и присущих исламу общечеловеческих ценностей является тот факт, что он был первым из арабов, кто неосознанно, но верно приобщил свой народ к континууму исторического развития «монотеистической вульгарной философии» эллинистического мира, основные положения которой были приняты авраамическими религиями, к коим, как известно, относятся иудаизм, христианство и ислам.

Доминирующей составляющей этих трех религий является строгое монотеистическое почитание, учение о добродетели и вера в загробное воздаяние.

Отмечая влияние античной философии на возникновение ислама и формирование его идеологии, необходимо иметь в виду, что влияние это шло опосредованно, через иудаизм и христианство, вероисповедная сущность которых формировалась за счет переделывания философских идей в религиозные, то есть рациональная методология античной философии и ее интеллектуализм, преобразованные и переработанные в духе христианской идеологии, стали важным фактором исторического появления ислама со своей системой ценностных ориентиров.

Воспроизведение процесса эволюции ценностных ориентиров мусульманского общества невозможно без выяснения роли исламского мистицизма в становлении и развитии проблемы нравственного совершенства. Безусловно, не обошлось тут без акта преемственности: суфизм, возникший в лоне самого ислама, унаследовал и исламскую идею возвращения к богу, и аргументацию этой идеи и её символику вместе с терминологическим обозначением её понятий. К тому же трудно вообще представить формирование идейного комплекса суфийской доктрины, не принимая в расчет внешние воздействия, особенно влияние неоплатонизма на суфийские представления о боге-творце и его отношении к своим творениям, нашедшем свое полное отражение в известной суфийской концепции «единства бытия» (вахдат аль-вуджуд), которая проповедует идею непосредственного контакта в субстанциональном единстве бога и человека, когда, по суфийским меркам, божественное начало заложенное в человеке, сливается с божественной сущностью, и человек в своей «единосущности» обожествляется. Достичь такого состояния можно, пройдя длинный и сложный путь самосовершенствования (тарикат), представляющий собой определенный свод морально-этических положений и психологических приемов, с помощью которых вступивший на путь тариката познает истинную божественную реальность и свою сопричастность ей.

Суфийские нравственные ценности исходят из суфийской концепции «единства бытия», которая интересовала философов Древней Греции, начиная от самых ранних её представителей и заканчивая Платоном и неоплатониками, и которую можно считать источником для появления её в суфизме. Неоплатоническое обоснование

идеи «единства бытия» строится на утверждении о том, что бог есть «тот, кто первым освещает свою суть. Он по отношению к своей сути является одновременно и принимающим свет и источником света. Он является истинным умопостижимым и умопостигающим. Он является разумом, который созерцает себя и для подтверждения своей истинности не нуждается в чем-то другом. Он самодостаточен, чтобы созерцать то, что созерцает его душа, он созерцает себя и вместе с тем он созерцает вещи. Он известен через нас и его знают посредством передаваемого нами знания» [3; 1, с. 33].

Опираясь на цитируемые выше высказывания неоплатоников о единстве бытия бога и бытия человека, суфизм в русле аналогичного рассуждения подтверждает единосущность и единосущность творца и творения, чем выделяет самую главную ценность человеческого бытия – это его существование. Действительно, в цепи божественной манифестации человек, получивший атрибут существования, занимает особое положение: он не только творение бога, он есть воплощение божественной сущности, его приемник (халифа), которому отведена роль хранителя тварного мира, следящего за его порядком. Человеку божественным провидением уготована великая миссия сохранить в мире установленный богом порядок, в чем видится величие человека и его земное назначение. Но этот порядок актуализируется только при наличии онтологической сопряженности божественной реальности с реалиями тварного мира, то есть если не нарушаются принципы концепции «единства бытия».

Единение с богом происходит в суфизме «совершенным» человеком, именно поэтому суфизм разработал в рамках концепции «единства бытия» ценностно ориентированную концепцию «совершенного человека» (аль-инсан аль-камиль).

Концепция «совершенного человека» позволяла формировать принципы нравственного самосовершенствования. Атрибутами самосовершенствования для последователей суфизма служили атрибуты Аллаха. Суфии считают, что бог обладает бесчисленным количеством имен. Эти имена они рассматривают как свод идеальных качеств божества и идеалов – ориентиров к совершенству. Совершенство осмысливается как «слияние» с божественной сущностью, когда человек становится носителем божественных атрибутов. Эти атрибуты как проявление универсальной сущности абсолюта связывались с

пониманием космического нравственного порядка с необходимой рефлексией на человека и человеческое общество. Человек, будучи причастным к божественной сущности, обязан осознавать свое место в системе мироздания и определять свое поведение в обществе. Иными словами, человек должен отражать высокие понятия моральной чистоты как присущие ему божественные знаки.

Несмотря на то, что моральные ценности суфизма многими рассматриваются как проповеди религиозного благочестия, смирения и покорности, тем не менее сама установка «приближения к богу» давала человеку возможность активизировать свою жизнь под воздействием идеи сопричастности вечности бытия, что в условиях мусульманского средневековья, в условиях наличия тотального религиозного мышления было «позитивным зарядом» для большинства людей, мятущихся в поиске себя и своего места в жизни.

Подлинные ценностные ориентиры представлены в арабо-мусульманской философии. В целом сохраняя преемственность в воспроизведении идеи освобождения человека от материального и в приобщении его к божественному, шедшей от ислама и суфизма, философия решает её в ключе рационального объяснения возможности достичь человеком совершенства через посредство его *разумного* волеизъявления. Подчеркивая слово «разумное», нам хотелось бы выделить значимость концепции разума при рассмотрении проблемы нравственного совершенствования в контексте ценностных ориентиров, обозначенных в арабоязычной философии, в основном опираясь на учение Абу Насра аль-Фараби о разуме.

Космологическая конструкция аль-Фараби, с которой, собственно, и начинается размышления философа о разуме, поделен им на два мира: надлунный и подлунный. Компонентами надлунного мира являются десять отделенных друг от друга разумов, на вершине которых находится Верховный разум. Компонентами подлунного мира являются совокупность материальных элементов, растительный мир, животный мир и человек. Вершину материального мира представляет человек, обладающий обыкновенным

разумом. Разделяющей чертой между надлунным и подлунным миром является сфера Луны, в которой находится вдыхающий жизнь в подлунный мир деятельный разум.

Человек, согласно аль-Фараби, венчает природу, находясь на самой вершине иерархии ее бытия и являясь самой совершенной из всех материальных сущностей. «Наименее совершенной, – по представлению аль-Фараби, – является общая первичная материя, а наиболее совершенной – «разумное животное» (человек – К.Х.), которое никто не превосходит» [1, с. 239]. К тому же, это «разумное животное» расположено ближе всех к деятельному разуму, наличие которого, по замыслу аль-Фараби, предполагает некую заботу и помощь в достижении человеком «наивысшей, доступной для него ступени совершенства», которое он называет «наивысшим», или «предельным счастьем» [2, с. 48], являющимся «самым предпочтительным, самым большим и самым совершенным из благ» [2, с. 4].

В иерархии вселенских разумов видится прежде всего эманационные нисхождение разумов и обратное их восхождение. Человек, представляющий собой некое звено в этой эманативной цепочке и, согласно аль-Фараби, владеющий потенциальным интеллектом, имеет цель приобщиться к актуальному божественному разуму. А поэтому разумность индивида, как считает аль-Фараби, должна осознать смысл бытия как бытия достойного человека, а ориентиром к этому должна стать самая высокая ступень нравственного совершенства, это – стремление человека к познанию окружающего его мира. Следовательно, интеллектуальное развитие человека является одним из главных ценностей его жизни, ибо оно открывает перед ним путь к обретению «предельного счастья», под которым аль-Фараби подразумевает слияние души человека с божеством.

Объединяющим началом для всех трех феноменов в цивилизационном пространстве арабского средневековья – исламе, суфизме и философии – является признание идеи существования бога и его отношения к своему творению, но проблему ценностных ориентиров они решают по-разному, в зависимости от своих собственных концептуальных установок.

Литература

- 1 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.
- 2 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1978.
- 3 Аль-Фараби. Теология / перевод с арабского К.Х.Таджиковой // Аль-Фараби. – 2006. – №1-2.

- 4 Библейская энциклопедия. – М., 1991.
- 5 Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991.
- 6 Массе А. Ислам. Очерк истории. – М., 1961.
- 7 Оргиш В.П. Античная философия и происхождение христианства. – М., 1986.

References

- 1 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata, 1970.
- 2 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata, 1978.
- 3 Al'-Farabi. Teologija / perevod s arabskogo K.H.Tadzhikovej // Al'-Farabi. – 2006. – №1-2.
- 4 Biblejskaja jenciklopedija. – М., 1991.
- 5 Islam. Jenciklopediceskij slovar'. – М., 1991.
- 6 Masse A. Islam. Ocherk istorii. – М., 1961.
- 7 Orgish V.P. Antichnaja filosofija i proishozhdenie hristianstva. – М., 1986.