



ФИЛОСОФИЯ  
АЛЬ-ФАРАБИ  
И  
ИСЛАМСКАЯ  
ДУХОВНОСТЬ

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ**

**ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ  
И ИСЛАМСКАЯ ДУХОВНОСТЬ**

**Алматы  
2005**

ББК 87  
Ф 51

Ответственный редактор:

кандидат философских наук, доцент Г.К. Курмангалиева

Авторский коллектив:

Курмангалиева Г.К. – Введение, Глава I (§ 2), Заключение; Кенисарин А.М. – Глава I (§ 1); Сейтахметова Н.Л. – Глава I (§ 3), Глава II (§ 3); Жолмухамедова Н.Х. – Глава I (§ 4); Соловьева Г.Г. – Глава II (§ 1); Коянбаева Г.Р. – Глава II (§§ 2, 4); Бурабаев М.С., Амребаева Ж.Т. – Глава II (§ 5).

Рекомендовано к печати Ученым советом  
Института философии и политологии МОН РК

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Изотов М.З.  
кандидат философских наук, доцент Таджикова К.Х.

**Ф 51 Философия аль-Фараби и исламская духовность.** Г.К. Курмангалиева, М.С. Бурабаев, Ж.Т. Амребаева, Н.Х. Жолмухамедова, А.М. Кенисарин, Г.Р. Коянбаева, Н.Л. Сейтахметова, Г.Г. Соловьева. Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2005. – 298 с.

ISBN - 9965-9282-8-2

Вниманию читателей предлагается новое исследование философии Абу Насра аль-Фараби, ранее не предпринимавшееся в казахстанском фарабисведении. Оно определяется новыми методологическими подходами компаративистского, герменевтического, экзистенциального анализа, позволившими иначе взглянуть на философию средневекового мыслителя.

Наследие аль-Фараби проанализировано в контексте идеи Бога в философско-религиозных системах античного мира, религиозной мысли средневековья и принципов исламской духовности, с которыми философия аль-Фараби находилась в существенной связи и в которых состоялась первоначальное осмысление фундаментальных нравственных ценностей, проявились зачатки современных концепций человека и общества, проблемы гуманизма и справедливости, идеала общественной жизни и совершенного человека.

Монография адресована ученым, преподавателям, аспирантам и всем, кто интересуется историко-философским наследием прошлого.

ББК 87

Ф 0302010000  
00(05)-05

ISBN - 9965-9282-8-2

© Курмангалиева Г.К.,  
Бурабаев М.С.,  
Сейтахметова Н.Л.,  
Жолмухамедова Н.Х. и др.

## ВВЕДЕНИЕ

Культура любого народа невозможна без осознания прошлого, собственных исторических корней. С этой точки зрения поступательное движение общественно-философской мысли невозможно воспроизвести вне изучения философских систем наиболее выдающихся ее представителей, которые, в конечном счете, выразили основные противоречия развития общества, его ведущие тенденции и мировоззренческие ценности. Постановка и решение смысловожизненных проблем в истории философии важны и сохраняют свое теоретико-познавательное значение и в наши дни.

Культура современного Казахстана характеризуется “всплеском” религиозного сознания, обусловленного отходом от тотального атеизма, взятого на вооружение идеологией командно-административной системы советского общества. Суверенный Казахстан провозгласил себя светским государством и разработал законодательную базу для свободного вероисповедания. Исследование религии, религиозной философии без навязываемых идеологических штампов представляет собой существенный пробел в казахстанской философии. Это имеет равное отношение, как к изучению ислама, так и христианства. Но в зоне традиционного распространения ислама, к которой относится Казахстан, в особенности с выдвиганием на арену мировой политики ислама, следует активизировать усилия обществоведов в исследовании фундаментальных проблем ислама, его течений, а также политического и идеологического влияния.

В современном массовом сознании народа Казахстана под натиском военных и политических событий последних лет ислам ассоциируется с экстремизмом, агрессивным фундаментализмом и в таком смысле он однозначно воспринимается как исчадие зла, насилия, войны, с чем коренным образом должно бороться все человечество. Усилия обществоведов, в данном случае, историков философии, должны заключаться в том, чтобы видя многообразие проявлений ислама, показать, что в его культуре были рождены философские системы, концентрирующие гуманистическое содержание.

19. Там же. С.33-36.
20. Гусейнов А.А., Иррилитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. - 589 с. - С.207-208.
21. Там же. С.208.
22. Аль-Фараби. Философские трактаты. С.180.
23. Там же. С.176.
24. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С.35.
25. Там же.
26. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М.:Соцэкгиз, 1961. - С.55-56.
27. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. М.:Изд.УДН, 1987. - С.112.
28. Там же.
29. Там же.
30. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С.195-196.
31. Там же. С.196.
32. Там же. С.261-262.
33. Там же. С.196.
34. Там же. С.243.
35. Там же. С.179.
36. Там же.
37. Там же. С.182.
38. Игнатенко А.А. Проблемы этики в князьих зеркалах // Бог - человек - общество в традиционных культурах Востока. С.179.
39. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С.184.
40. Там же. С.186.
41. Там же. С.189.
42. Там же. С. 320-321.
43. Там же. С.345-346
44. Там же. С.183.
45. Там же. С.273.
46. Там же. С.34.
47. См.: Бог - человек - общество в традиционных культурах Востока. С.47.
48. Там же. С.12.
49. Аристотель. Соч. в 4-х томах. - Т.4. С.56.
50. Курмангалиева Г.К. Проблема просвещения в восточном перипатетизме // Восточная философия: история и современность. Материалы Республиканской научно-теоретической конференции (май 1996). Ч.П. - Алматы: ИФ МН-АН, 1996. - 118 с. - С.32-33.
51. Аристотель. Соч. в 4-х томах - Т.4. С.55.

## Глава 5. ИДЕЙНЫЕ СВЯЗИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ И ЮСУФА БАЛАСАГУНИ

Такое совершенное по форме, глубокое по своему философскому содержанию и обширное по объему сочинение “Благодатное знание” или “Кутудгу билиг” Юсуфа, - пишет тюрколог А.Н. Кононов, - “показывает взаимосвязанность культур и идей, в том числе и, быть может в первую очередь, этико-моралистических идей, основывающихся на мусульманской религиозной идеологии, представляется бесспорной истиной” /1/. Но академик Кононов забывает, что Ю.Баласагуни только в силу условий своего времени, господства идеологии ислама, влекал свои гуманистические идеи в форму религиозных высказываний. Он был высокопросвещенным человеком своего времени, хорошо владел не только родным тюркским языком, но и арабским, и персидским; глубоко изучил труды многих выдающихся древних и средневековых авторов, в том числе Абу Насра Аль-Фараби.

Многие творческие положения Второго Учителя, оказали большое влияние на последующее развитие этико-эстетической, поэтической мысли и искусства народов Востока и Европы. В период жизни и деятельности Абу Насра были созданы все художественные формы арабоязычной литературы, теоретически проанализированы насущные для нее проблемы, воспринято влияние великих предшествующих культур, начиная с греческой, и, таким образом, написана блестящая страница средневековой исламской цивилизации. Люди, внесшие в нее свой вклад, принадлежали к различным этническим группам и культурной среде. В числе их было очень много тюркских ученых и поэтов /2/. Формальное обращение в ислам многих народов, которые отличались от арабов своим культурным наследием, духовными ценностями и верованиями, не могло немедленно уничтожить или изменить существовавшие на протяжении веков духовные традиции и представления /3/.

Многие источники свидетельствуют о большом влиянии, поразительной живучести доисламских тюркских поэтических традиций в истории арабоязычной средневековой литературы. В нашу задачу не входит рассмотрение поэтических жанров, форм литера-

турных произведений и особенностей их стиля, но необходимо подчеркнуть, что в формировании этико-эстетического мышления аль-Фараби и Юсуфа сыграли большую роль тюркское изобразительное искусство и могучий фольклор их соотечественников.

Они застали вполне сложившуюся и развитую поэтическую традицию тюркоязычных народов. Поэзия издавна имела общественное и особое художественное и историческое значение, она была живой памятью народа, могучим средством выражения мысли, в ней были запечатлены блеск, великолепие и красота людей и природы.

В теоретическом осмыслении, обобщении различных видов искусства, литературы и в выработке прогрессивного эстетического мышления народов Востока важную роль сыграл аль-Фараби. Он рассматривал не только частные, единичные вопросы искусства, но и теоретически осмыслил его насущные проблемы, его внутреннюю логику. Теоретическое мышление эпохи аль-Фараби "обладало вполне достаточной силой и гибкостью, чтобы давать средневековому человеку твердые ориентиры в изменяющемся мире" /4/.

Эстетика Абу Насра - это развитые и обобщенные мысли о красоте и искусстве. По его мнению, различные виды науки и искусства (поэзия, музыка, живопись, архитектура, танцы и т.д.) являются различными формами познания объективной действительности. Отдельный вид искусства дает знание единичного, различных граней отображаемого, а искусство в целом при помощи философии и логики дает знание общего /5/.

Судя по многим произведениям аль-Фараби, он близко подошел к пониманию художественного творчества как деятельности, связанной с созданием полезных для счастья (жизни) людей благ, деятельности, основанной на подражании и имеющей своей целью воздействие на эмоции и нравственность людей. Он дошел до ясного выделения из множества областей человеческой деятельности особой сферы художественного творчества, а из разнообразных видов духовного и физического наслаждения - специального круга наслаждений, доставляемых произведениями искусства. По аль-Фараби, искусство не имеет божественного начала, а есть творение человека, его назначение - быть полезным человеку в совер-

шенствовании его интеллектуальных и моральных способностей. Это не дар Аллаха, источником искусства является сама действительность, а творцом его выступает только человек. Различные виды искусства создаются в соответствии с жизненными потребностями людей и по разумению человека, его творческой силой.

Второй Учитель написал много специальных трудов об искусстве, где раскрываются закономерности его развития, анализируются генезис и содержание. Ученый обращался к искусству и проблемам красоты, как к специальным предметам философской мысли. Его эстетическое учение представлено не в виде разрозненных тезисов и случайных суждений по проблемам искусства и прекрасного, а имеет фундаментальную основу.

Специально эстетическими можно считать следующие его труды: "Трактат о канонах искусства поэзии", "Риторика", "Об (искусстве) поэзии", "Указание пути к счастью", "Большая книга о музыке", "О достижении счастья". По Абу Насру, красота материального мира вытекает из самой природы вещей, так как материя - носитель жизни, имеющая свои объективные свойства. Великолепное или красивое в природе - это предметы, обладающие гармоничным сочетанием цвета, формы и т. д. В основе эстетической концепции мыслителя лежит идея детерминизма. В его учении Вселенная трактуется как соразмерная, гармоничная система, где все находится во взаимной связи, каждый элемент имеет свое место, форму, движение, выполняет определенную функцию, т. е. представляет собой "совершенство и красоту" /6/.

Аль-Фараби был убежден, что источником эстетического творчества является сама реальность, т. е. слышимая, видимая, осязаемая материя, что прекрасное, великолепное существуют объективно. Он признавал не только объективность красоты, но и то, что самое полезное и прекрасное - "прекрасно либо в общепринятом (смысле), либо прекрасно у какого-то народа, либо в действительности" /7/.

Абу Наср ищет и находит реальные истоки, объективные основы искусства, понимает его как отображение действительности. В наследии Абу Насра получили теоретическое осмысление различные аспекты эстетического восприятия действительности, в частности, такие категории, как подражание, прекрасное, крас-

норечие, гармония. Он выдвигает множество прогрессивных и плодотворных идей, оказавших значительное влияние на ученых и поэтов Востока и Запада при разработке эстетических проблем и отображении прекрасного.

Поэтика в классификации наук аль-Фараби отнесена к разделу науки логики и рассматривается не только как своеобразная форма суждения, но и как могучее средство эмоционального воздействия на слушателя. В сочинениях “Трактат о канонах искусства поэзии” и “Об [искусстве] поэзии” аль-Фараби, разбирая поэзию как вид искусства, оперирующего суждениями, сопоставляет поэтические сравнения, образы, метафоры с формами абстрактно-логического мышления и на этом основании метод поэтического рассуждения относит к ведению логики /8/.

В своей классификации знаний на первое место он ставит “науку о языке”, за ней - грамматику, третья наука - это логика. “Четвертой наукой в этом плане, - пишет аль-Фараби в трактате “О происхождении наук”, - является поэтика, она учит, как располагать речи согласно их пропорциям и временам стоп, например, по четыре, по шесть или по восемь. Эти числа завершающие и наиболее приспособлены для этой цели” /9/.

Поэтические рассуждения, считает ученый, слагаются из суждений, которым свойственно предполагать в каком-либо рассматриваемом вопросе некое хорошее или безобразное положение. Этот способ используется для убеждения человека в предполагаемых качествах - достойных или низких - того или иного явления с помощью красивых фраз, образов, сопоставлений. “Поэтому именно поэтические рассуждения, а не какие другие, приукрашиваются, расцвечиваются, подчеркиваются, наделяются великолепием и блеском с помощью вещей, рассматриваемых логикой” /10/. Эти рассуждения применяются также, чтобы побудить собеседника к какому-либо положительному или отрицательному действию. Это происходит тогда, когда вовлекаемый в диалог человек не обладает твердыми знаниями и уверенностью, он побуждается к желаемому действию согласно своему воображению, заменяющему ему разумное рассуждение.

Аль-Фараби указывает на сходные моменты поэтики и языкознания, так как поэтика учит, как располагать речи согласно их досто-

инству и последовательности, т. е. согласно пропорциям и временам стоп. Он подробно анализирует различные части поэтики, дает их описание и объясняет, отчего и при каких положениях искусство поэзии “становится лучшим, самым величественным, блестящим и изысканным, самым значительным и наиболее достойным” /11/.

Для правильного понимания поэтического творчества Юсуфа Баласагуни большой научно-познавательный интерес представляет классификация видов поэзии, данная аль-Фараби. На наш взгляд, не потеряла своего значения характеристика трех категорий поэтов, данная Вторым Учителем /12/.

Первые обладают природным дарованием и способностью читать стихи и замечательной склонностью придумывать сравнения и метафоры. Эти поэты не знакомы с историей и теорией поэзии в должной мере, но довольствуются прекрасным природным дарованием и склонностью излагать то, к чему они предрасположены. Они не являются “мыслящими”, т. е. творческими поэтами в истинном смысле слова, у них отсутствует совершенство изложения, так как у них нет прочных основ в данном искусстве. Такой поэт называется “мыслящим” лишь в силу проявляемой им деятельности в качестве поэта.

Вторую категорию поэтов составляют те, кто основательно знаком с искусством поэзии, хорошо знает все средства выражения и каноны поэзии. Эти поэты обладают прекрасной способностью искусно придумывать сравнения и метафоры. Такие поэты по праву заслуживают названия “мыслящих” поэтов.

К третьей категории относятся те, кто подражает поэтам первых двух групп и их творчеству, сохраняя их творения и, подражая им в сравнениях и метафорах, они не обладают при этом никакими поэтическими врожденными способностями или каким-либо пониманием канонов данного искусства. Среди поэтов этой категории наиболее часты упущения и ошибки. Абу Наср подчеркивает, что творения каждой из этих групп поэтов могут создаваться или “по природе” [по призванию], или “по принуждению”. Однако самая прекрасная [поэзия] это та, которая создается “по природе” и дает возможность возвышаться человеку /13/.

Идейный последователь аль-Фараби, автор выдающегося памятника тюркоязычной поэзии “Благодатное знание” Юсуф Ба-

ласагуни (XI в.) также писал о поэтах, обладающих наивысшими моральными, профессиональными качествами и призванием.

Юсуф унаследовал и применил в своем поэтическом творчестве многие идеи и положения своего соотечественника. Он, как и аль-Фараби, исходил из признания сущего в реальном мире: поэт, по его убеждению, в своем творчестве воспроизводит мир чувственных вещей, окружающую действительность и, главным образом, человека. Источник эстетического подражания они усматривают не в мире идей, а в объективном интересе людей к познанию действительности.

Аль-Фараби, вслед за ним Юсуф Баласагуни увидели в искусстве самое существенное - его общественную значимость. В их эпоху были широко развиты различные виды массового искусства, которые высоко ценились. Искусство в лучших своих образцах и в поэзии, и в музыке, и в архитектуре, обращенное именно к массам, требовало их сочувствия, а главное, - восприятия и понимания. Таким образом, когда аль-Фараби говорит об общественной ценности искусства - поэзии, музыки, риторики, архитектуры, живописи, - то он теоретически обобщает реальные факты действительности /14/. В свою очередь, Юсуф Баласагуни, имея "прочные основы" в теории поэзии, прекрасно показал факты реальной действительности.

Юсуф Хасс Хаджиб (приблизительно 1015-1080) жил лет на 65-70 позже Абу Насра (850-950). Тем не менее, он был как бы учеником, духовным продолжателем последнего. Трактаты аль-Фараби помогли ему понять сущность различных отраслей наук, освоить основы философии, логики, эстетики, этики и т.п. Ко времени Юсуфа Баласагуни многие труды аль-Фараби уже были в китабхана, медресе Бухары, Тараза, Шаша (Ташкента), Баласагуни, Туркестана, Кашгара и др. Они были хорошо известны среди просвещенных людей Средней Азии, Семиречья, Восточного Туркестана.

Внимательное изучение и сопоставление сочинений Второго Учителя и Баласагуни свидетельствуют о сходстве их взглядов по многим вопросам социальной жизни, в вопросе о соотношении философии, теологии и религии, эстетики, морали. Аль-Фараби тщательно и концептуально рассматривал теоретические аспекты риторических и поэтических искусств. Юсуф Хаджиб как бы

"переложил" чисто умозрительные аллегории в характеристику своих поэтических героев. Он в своих высокохудожественных рассуждениях непосредственно опирался на идеи, мысли учения аль-Фараби. Непосредственным подтверждением этого положения является и то, что Юсуф следовал выводам аль-Фараби: что диалектические и софистические методы рассматриваются как основа теоретических и теологических рассуждений, а аподиктические квалифицируются как исключительно достойные "интеллектуальной элиты", т.е. философов; а поэтические и риторические искусства "предназначаются" для "широкой публики". Но, вместе с тем, Юсуф предельно четко определил круг читателей своей книги: "Для неучей - книга сия под запретом". Она рассчитана на людей избранных, образованных: "И ведает цену ей [книге] лишь просвещенный. Что может невежда понять неученый".

Сегодня труд Юсуфа Баласагуни "Кутадгу билиг" вошел в орбиту систематического историко-философского и филологического исследования ученых. О философской позиции Ю.Баласагуни были высказаны различные точки зрения: автор раздела, посвященного мировоззрению Баласагуни в "Очерках общественно-философской мысли в Узбекистане", утверждает, что в области философии автор "Кутадгу билиг" был сторонником деизма, но его поэма не свободна от влияния суфизма /15/. А.А.Алтымышбаев считает, что трактовка небесных тел Баласагуни заставляет считать его скорее сторонником мутазилизма, чем суфизма. Однако, особая оригинальность и неповторимость поэмы "Кутадгу билиг", с точки зрения Алтымышбаева, заключается в том, "что в условиях ислама субъектом произведения выступает Тенгри в пантеистическом аспекте", автор подчеркивает "верность ученого старому тюркскому пантеизму" /16/.

Новым плодотворным этапом в исследовании и популяризации творчества Ю.Баласагуни стала книга А.Х.Касымжанова и Д.М.Мажиденовой "Очарование знания". Продолжая линию преемственности, намеченную немецким востоковедом О.Альбертсом, авторы книги совершенно справедливо "с самой категоричной принципиальностью" утверждают и "систематически настаивают на этой связи". Речь идет о мощной культурно-философской традиции, идущей от Аристотеля, продолженной аль-Фараби

и Ибн-Синой. “Философские основы поэмы, - подчеркивают авторы, - без привлечения философии, той культурной традиции, в разработку которой внес вклад аль-Фараби, не могут быть поняты в полном объеме... достаточно выявить центральный ее пункт, стержень, нервный узел - учение о разуме и его смысле как специфическом благе человека” /17/.

Кроме того, обращают внимание А.Х.Касымжанов и Д.Мажиденова, идейная парадигма восточного средневековья не исчерпывалась только мыслительной деятельностью “профессиональных” философов. Она также представлена промежуточным “непрофессиональным” философским творчеством, творчеством таких поэтов, как Рудаки, Фирдоуси, Юсуф Баласагуни, Омар Хайям, Навои, Низами, Насими. Способ существования поэзии этого времени имеет характерные особенности и черты: с одной стороны, в творчестве поэтов преобладает ярко выраженный рационализм художественного мышления, с другой - рационализм, обремененный в символические покровы суфизма.

Другим важным пластом, определившим мировоззрение Ю.Баласагуни, считают казахские философы, были разнородные доисламские верования - зороастризм, манихейство, буддизм, христианство, распространенные среди кочевых и оседлых народов до проникновения ислама. Среди этих верований наиболее сильным источником, властно пробивающимся в контексте “Кутадгу билиг”, являются языческие, шаманистские представления. Но Юсуф ведь не просто идеолог и политик, он - художник слова. Поэтому философия, язычество и ислам не могли не сказаться в тексте “Кутадгу билиг”, помимо поэтических традиций, в числе которых, главными были собственно тюркская поэтическая традиция (устная и письменная) и таджико-персидская литература (конкретно Рудаки и Фирдоуси) /18/. Таким образом, А.Х.Касымжанов и его ученики вывели изучение мировоззрения Баласагуни, на качественно новый уровень историко-философского исследования в Казахстане, заложив основные направления дальнейших историко-философских опытов.

Профессор М.С. Орынбеков справедливо подчеркивает, что “Кутадгу билиг” - памятник философии практического разума. Здесь осуществлена широкая программа объединения познава-

тельного и практического аспектов в социальном познании, что ближе к художественному способу освоения мира, нежели к историческому или научному методу. В сочинении Юсуфа, в основном, фигурируют образы и аллегории, символы и числа с привлечением понятий времени и пространства, истины и постулата, что говорит о сращивании художественного и научного способов познания, о слиянии в мышлении Баласагуни черт художника и мыслителя, ученого и философа /19/.

Будучи истинным представителем своего народа, Юсуф Баласагуни написал великолепное сочинение на тюркском языке. В поэме дается описание качеств, необходимых различным категориям людей. Не исключено, что Огдюльмиш олицетворяющий разум, Айтолды, олицетворяющий счастье, представляют в поэме самого Юсуфа и выражают его идеалы, мировоззрение и мироощущение.

Поэма Юсуфа написана не только под воздействием политических реалий Караханидской державы, но и под идейным влиянием теоретических изысканий аль-Фараби по риторике, поэтике, искусству и т.п.

В своих поучительных иносказаниях Юсуф мысленно проецирует идеальные образы “государства” (города), людей на фон, состоящих из обществ и из людей не выдуманных, настоящих и живых. Наряду с общетеоретическими идеями, которые он почерпнул из сочинений аль-Фараби и др., автор поэмы широко использует для своих дидактико-моралистических целей, устное поэтическое творчество тюрков, народную мудрость, поговорки, пословицы, тюркские имена и т.п.

Суть поэмы “Благодатное знание” Баласагуни можно глубоко понять, только подробно изучив и сопоставив с эстетико- и этико-теоретическими суждениями Абу Насра аль-Фараби.

Достаточно сравнить дидактическую поэму “Благодатное знание”, составленную в 462 г.х. (1069-1070гг.) Юсуфом Баласагунским для кашгарского хана, с некоторыми произведениями персидских авторов, которые были бессодержательны, изложены сухо и поэтому были плохо распространены. Для подтверждения вышеизложенного можно сослаться на конструктивную точку зрения востоковеда Е.Э. Бертельса: “Одной из важнейших задач изу-



чения “Кутадгу билиг” является установление тех источников, которыми пользовался Йусуф хасс-хаджиб, составляя свой свод политической и житейской мудрости... Так сейчас уже едва ли можно сомневаться в том, что поэт был хорошо знаком с художественной литературой и наукой саманидской Средней Азии и, до известной степени шел по её следам. Все же нельзя не признать, что изучена поэма в этом отношении ещё далеко недостаточно” /20/.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что поэтическое философствование Юсуфа Баласагуни, его размышления о Боге, Вселенной, природе и назначении человека, полностью вписываются в контекст средневекового способа философствования со свойственными ему принципами: креационизма, геоцентризма, монотеизма, традиционализма, персонализма и т.п. Именно с этих позиций возможно адекватно выявить мировоззренческое содержание текста Баласагуни.

Значение слова “философ” практически менялось в историческом контексте, тем не менее, во все времена быть философом означало не просто заниматься особым видом интеллектуальной деятельности, но и обладать специфическим способом мышления, возможностью творческого существования. Если обратиться к тексту поэмы, то себя Баласагуни философом не считал. В современной ему традиции за этим термином подразумевалась деятельность по адаптации античных моделей мышления что, отнюдь, не являлось прямой задачей автора поэмы. Тем не менее, античные модели мышления, безусловно, присутствуют в тексте. “Юсуф... воспринял античную философию, - подчеркивает А.Х. Касымжанов, - в частности Аристотеля, Эвклида, а возможно, и Платона опосредованно, через учения восточных перипатетиков, в основном Аль-Фараби и Ибн-Сины” /21/.

Одна из современных тенденций историко-философских исследований - это сопоставление изучения идей того или иного выдающегося автора. Так, античная традиция деления философского знания на теоретическое и практическое можно проследить у многих восточных мыслителей средневековья, в том числе и у Баласагуни. Рационалистические традиции подхвачены им, особенно в практической философии, нацеленной на благо. Подлинное значение героев-символов Юсуфа Баласагуни можно понять

также учитывая традицию, заложенную аль-Фараби, а именно его эзотерические работы, каковыми, прежде всего, являются комментарии к сочинениям Платона и Аристотеля. Как и другие восточные перипатетики аль-Фараби использует “Никомахову этику” Аристотеля при разработке собственного этического учения, образующего теоретический фундамент практической философии, политическая часть которой опиралась на идеи Платонова “Государства” /22/. Юсуф Баласагуни, таким образом, продолжает античные традиции в области практической философии.

Изучение в установлении параллелей между той или иной частью чьей-то теории и какой-либо частью другой системы мысли, часто используется многими авторами. В данной работе мы не делаем однозначных выводов, обращаем внимание только на сложные культурные взаимодействия Востока и Запада. То есть, детальное сопоставительное исследование основных мотивов в тексте Юсуфа Баласагуни - задача перспективная и требует дальнейшего серьезного историко-философского анализа. В данной работе мы только ограничимся тем, что подчеркнем роль и значение восточного перипатетизма, как синтеза аристотелизма и неоплатонизма, в мировоззрении Баласагуни. Обратим внимание на близость многих плодотворных идей с “проявлением” мира “непреходяще ценных суетей” Юсуфа Баласагуни: Справедливости-Счастья-Разума-Непритязательности, и попытаемся “прочитать” этот символический ряд учитывая неоплатоническую “аритмологическую эстетику” /23/. Таков минимум вопросов, которые с неизбежностью возникают при исследовании “Кутадгу билиг” с историко-философских позиций.

Поэтическое философствование Юсуфа Баласагуни имело в своем основании длительную традицию тюркской духовной культуры, которая сохранилась до наших дней в письменных источниках и эпической традиции. В прозаическом предисловии к поэме говорится: “...в государствах Туркестана никто не составил свода, лучше этой книги, сочиненной на языке бограхановском и тюркской речью”. Названный поэтом бограхановский язык - это письменный литературный язык, распространенный в государстве Караханидов (940-1212гг.), что подчеркивает сам Баласагуни, говоря о своей поэме: “Она - бограханова времени слово и царская

речь её суть и основа” /24/. Ученые полагают, что бограхановскому языку Юсуфа Баласагуни соответствует язык, названный у Махмуда Кашгари, автора “Словаря тюркских языков” (составлялся в течение 1072-1083гг.), хакаанским, который Махмуд считал самым чистым и самым приятным на слух среди других тюркских языков.

Некоторые авторы отмечают, что “язык “Кутадгу билиг” смешанный, отличающийся от народно-разговорного языка карлуков, - искусственный литературно-книжный язык тюркского средневековья. Истоки этого языка восходят к периоду орхоно-енисейских памятников” /25/. В свою очередь, уже первые интерпретаторы рунических текстов считали, что язык упомянутых памятников VII-XI вв., репрезентируют лишь один из этапов исторического развития тюркских языков, имевших и до орхонского периода длительную историю.

Вполне допустимо предположить, что в указанный период, наряду с орхоно-енисейскими существовали в обширном регионе и многие другие тюркские диалекты, возможно, даже литературные или с развитой эпической традицией. На существование длительной литературной традиции, нашедшей отражение уже в орхоно-енисейской письменности, указывают Д.М.Насилов, Э.Р.Тенишев и А.М.Щербак, опираясь на сравнительный анализ морфологических и фонетических черт древнеуйгурского языка и языка “Кутадгу билиг”. Художественный литературный язык, бытовавший в период орхоно-енисейских памятников, видимо, отделился от народно-разговорного языка и уже тогда выглядел искусственным. Позже такой традиции придерживались многие тюркоязычные народы, пришедшие на смену орхонским тюркам, древние уйгуры и кыргызы, затем тюрки Караханидского государства и Средней Азии. Язык “Кутадгу билиг”, таким образом, генетически связан с предшествующей тюркской литературной традицией и является важной вехой её развития.

История кочевых культур Евразии, по мнению исследователей, достаточна трагична, непрерывная линия этнокультурной динамики степного суперэтноса, в отличие от прочих, состоит в последовательности сменяющих друг друга этносов, а не названий эпох или династий /26/.

Огромная роль в сохранении тюркской культурной традиции принадлежала языку. Тюркский язык является связующим эти этнические образования, которые в разные эпохи испытывали решающее влияние различных идеологий (буддизма, манихейства, христианства, ислама). Памятники древнетюркской письменности VII-XIII вв. в истории тюркских языков являются, в известной мере, автономными и различаются по своему характеру и содержанию. По типу письма их можно подразделить на пять групп: памятники орхоно-енисейской, арабской, уйгурской, манихейской письменностей и письменности брахми. В данном исследовании мы остановимся, главным образом, только на двух первых группах.

Памятники орхоно-енисейской рунической письменности являются свидетельством, собственно, тюркского духа. Именно они донесли до нас образ тюркского духовного опыта, сознание и духовную сущность всего состояния народа, дух времени, как мыслящий себя дух. Эти памятники являются наиболее древними и представлены, прежде всего, шестью крупными надписями на стеллах: Памятник в честь Кюль-Тегина, памятник Бильге-кагану, памятник в честь Тоньюкука, Онгинский памятник, памятник Моюн-чуру и памятник Кули-чуру. Наряду с крупными памятниками имеется значительное количество (свыше ста) более мелких надписей, порой фрагментарных, трудно поддающихся дешифровке и переводу. Кроме того, вероятно, существовали не найденные пока или навсегда утраченные тексты иного содержания, поскольку большая часть рунических текстов была сделана на дереве и истлела /27/.

Таким образом, мы имеем письменные свидетельства тюркской духовной культуры и даже видим некоторое их различие, что вероятно отразило динамику её развития. Стеблева И.В., отмечая некоторые диалектные различия и небольшие палеографические расхождения (вариативность рунических знаков), приходит к заключению, что язык орхонских и енисейских текстов в целом един. Это значит, что в древности на обширной территории Евразии был распространен общетюркский литературный язык, и существовала длительная письменная традиция /28/.

Однако, есть некоторые различия между орхонскими и енисейскими источниками, которые представляют интерес для дан-

ного исследования. Это, во-первых, само назначение, основная цель эпитафий; и, во-вторых, близость к разным жанрам устного народного творчества. Можно предположить, что это различие отражает разные этапы развития древнетюркского общества и, соответственно, задачи, которые оно перед собой ставило. Так, орхонские тексты (памятники Кюль-тегину, Бильге-кагану и надпись Тоньюкука) представляют собой обращения к широким слоям тюркского общества. Само наличие такого жанра убеждает в том, что «сила слова у тюрков считалась реальной силой. Следовательно, общество было развито и общественное мнение уже существовало. Кроме того, орхонские надписи можно рассматривать как историко-героические поэмы и обращает внимание их близость с традициями данного эпоса. Эти надписи вызывали и поддерживали активный, воинственный дух народа, стремление переступить грани, положенные человеку. Эти жанры устного творчества имели впоследствии долгую жизнь. Уже когда была утрачена собственная письменная традиция, у многих тюркских народов героический эпос стал выражением их духа. В свою очередь, плачи и причитания нашли свое дальнейшее продолжение, как в устном фольклоре, так и в письменной, уже мусульманской традиции. Так, замечательная элегия Юсуфа Баласагуни «Сожаление о прошедшей молодости и старости», хотя, возможно, и была навеяна персидской поэзией, однако имела и собственные тюркские поэтические корни.

В монографии «Древние тюрки» Л.Н.Гумилев доказывает, что древние тюрки сумели развить собственную культуру, которую они считали возможным противопоставить культуре Китая и Ирана, Византии и Индии; что эта особенная степная культура имела древние традиции и глубокие корни, но известна в значительно меньшей степени, чем культура оседлых стран, поскольку остатки их материальной культуры - войлок, кожа, дерево и меха - сохраняются хуже, чем камень, и потому среди западноевропейских ученых возникло ошибочное мнение, что кочевники были «трутнями человечества»; что тюркам удалось создать сложные формы общественного бытия и социальные институты (эль, удельно-лестничная система, иерархия чинов, военная дисциплина, дипломатия), а также четко отработанное мировоззрение, которое они

противопоставляли идеологическим системам соседних стран. Несмотря на все сказанное, путь, на который вступило древнетюркское общество, - считает Л.Н. Гумилев, - был гибельным, так как противоречия, возникшие в степи и на её границах, оказались непреодолимыми. В критические моменты подавляющее большинство степного населения отказывало ханам в поддержке, и это привело в 604г. к распадению каганата на Западный и Восточный, в 630 и 659гг. - к потере самостоятельности (правда, возвращенной в 679г.) и к «гибели» народа в 745 г...» /29/.

Время составления орхонских памятников - время Второго, восстановленного Каганата голубых тюрков (678-747 гг.), а, точнее незадолго до его краха. Известна точная дата сооружения памятника Кюль-тегину: «год обезьяны (732 г.), седьмой год, двадцать седьмой день». Это, как раз тот период, когда можно говорить о появлении внешних исторических условий для философствования, о наличии известной ступени духовной культуры тюркского народа, «когда дух народа возродился».

Для данного исследования важно только подчеркнуть, что в VIII в. у тюрков возникла духовная потребность в осмыслении собственной истории, в осознании духовной сущности своего народа, перед которым с неизменным постоянством поднималась проблема возможности самостоятельного бытия.

Можно предположить, что памятники древнетюркской письменности свидетельствуют не только о создании Тюркского каганата, его падении и воссоздании Второго каганата голубых тюрков, эти надписи выражают дух времени, и, на наш взгляд, их можно рассматривать, как попытку древних тюрков углубиться в собственное основание, осознать самих себя в истории.

В VII и VIII вв. вся Азия стала полем для распространения прозелетических религий. На западе бурно развивался ислам, на востоке - буддизм. А на севере нашли пристанище вытесненные из Ирана несторианское христианство и манихейство. Христианская пропаганда в Тюркском каганате дала ничтожные результаты вследствие того, что тюрки возвели свое собственное мировоззрение в государственный принцип. Но падение Каганата, разочарование в идеологии войны и победы среди уцелевших от резни родов оказались стимулом для успехов христианской про-

поведи. Наследниками тюрков в степи были карлуки и басмалы. Именно среди последних, наибольший успех имело христианство. С 766г. карлуки остались единственными хранителями степной культуры в Средней Азии. Они двести лет удерживали напор ислама, пока в 960 году не обратились в мусульманскую веру сами. Исламизация не была следствием кратковременных усилий того или иного миссионера-суфия, а процессом постепенного проникновения идеологии ислама в тюркскую среду, в результате, прежде всего, реальных политических и экономических выгод и др.

Язык "Кутадгу билиг" фиксирует смену мировоззрения и религии тюрков. Основы тенденции к употреблению арабско-персидских слов в тюркской литературной традиции были заложены именно тогда, в X-XI веках, и получили развитие в дальнейшем. В Туркестане того времени широко использовались три языка: тюркский, арабский, персидский. Тюркский язык в земледельческих областях Туркестана был языком пришельцев из степи, кочевников, которые переходили к оседлости и, благодаря своей многочисленности, не только сохраняли свой язык, но и распространяли его среди местных жителей; начинался процесс постепенной тюркизации края. Арабский был языком религии, науки, юридического делопроизводства, отчасти - поэзии. Персидский расцветал в поэтических образцах, будучи при этом уже с X века также языком богословской литературы. Все три языка использовали один общеемусульманский алфавит - арабский, но, чтобы писать по-тюркски, использовался также и второй алфавит - уйгурский.

В те времена было принято, "что турки (тюрки), кроме турецкого, часто пользуются персидским и арабским, персы, кроме персидского, применяют ещё и арабский. Но чрезвычайно редко встречается обратное явление - арабы, пользующиеся персидским языком, и персы пишущие по-турецки" /30/. Поэма, по-видимому, была написана уйгурским алфавитом и лишь в позднее время была переписана и арабским алфавитом. Возможно, именно, этим объясняется загадочный факт отсутствия упоминаний "Благодатного знания" и его автора в современных ему и более поздних библиографических справочниках, выполненных в арабской филологической традиции. И, все-таки, "необъяснимой загадкой в культурной истории Кашгарии и Средней Азии является отсут-

ствии как у современников, так и у позднейших биографов и библиографов сведений о Юсуфе из Баласагуна и Махмуде из Кашгара, об этих двух выдающихся деятелях культуры. Это, тем более странно, что многие их современники - поэты, не оставившие никакого следа в истории тюркской поэзии, упоминаются в библиографических справочниках" /31/.

Как известно, собственное руническое письмо к середине IX в. было уже утрачено, но в тексте Баласагуни мы встречаем упоминание о некоем Отыюкенском беке, славившемся "мудростью речи от века". Можно подчеркнуть, что тюрки Караханиды помнили об "Отюкенской черни", т.е. Отыюкенской земле, родине древних тюрков, этой традиционной ставки центральноазиатских империй. "Мудрость" же его речи заключалась в том, каким должен быть властитель, какой правитель был бы "любезен" народу: правдивый, мудрый, умный, с широкими познаниями, щедрой и доброй душой, добродетельной волей, радеющий за закон, совесть и правду. То есть, те ценности, которые многократно будут варьироваться в тексте.

В поэтическом предисловии "Благодатного знания" подчеркивается следующее важное обстоятельство: "У арабов, таджиков книг добрых немало, а на нашем наречии сия лишь начало" /32/. Это утверждение тюрколог А.В.Кононов толкует так: на арабском таджикском языках книг много, а на нашем (тюркском) языке их нет - это свидетельствует о том, что после принятия ислама (конец VIII-начало IX в.) памятники буддийской, манихейской и христианской литературы были забыты или, вернее, находились под запретом.

В иерархии наук, установленной Аристотелем, философия - наиболее умозрительная из наук; она исследует то, что наиболее достойно познания - "первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное". Поэтому философия - "главенствующая" из всех наук, высшая из них, так как ее целью является познание ради познания, т.е. постижение науки /33/. Арабо-мусульманские философы, начиная с аль-Кинди, аль-Фараби, продолжили аристотелевскую традицию деления философского знания на теоретическое и практическое, которые различались по цели и по способам рассуждения: аподейктические рассуждения имели своей целью достижение достоверного знания, истины, а

все остальные поэтические, софистические и риторические рассуждения направлены на всеобщее благо. В этом контексте установка Баласагуни: следовать только истине, поведать все, что знаешь, с тем, чтобы принести благо людям “своим и чужим”, и использование для достижения этой цели поэтической, образной формы рассуждения, рассчитанной на широкий просвещенный круг людей, означает направленность Баласагуни на практическое философское знание.

“Кутадгу билиг” Юсуфа Баласагуни - поэма, трактующая о самых прозаических вещах - правилах управления и нормах поведения на службе и дома, торговле, взимании налогов, ремесле и т.д. “Содержание этой поэмы порою столь деловито, а описание столь скрупулезно, что она напоминает юридический документ. Все это конечно, не случайно и понятно: вчерашние кочевники осваивали новый сложный мир, формировали новую для себя экономическую и социальную структуру” /34/. Аль-Фараби пишет: “Философия бывает теоретическая и практическая. Мыслительная теоретическая философия это та, которую человек познал, но не смог её полностью осуществить. Практическая эта та, познав которую человек может осуществить” /35/.

В поэме Баласагуни мы не найдем освещения проблемы классификации наук “в чистом виде”, но из текста, явственно выступает его отношение к проблеме просвещения вообще, образования и воспитания, в частности. И по последовательности изучения тех или иных наук, которые Ю.Баласагуни считает необходимыми и достаточными для достижения счастья, мы можем определить его отношение к этому вопросу, но, главным образом, по композиции самого текста и по тем задачам, которые он перед собой ставит. Важно подчеркнуть ещё одну особенность арабомусульманской философии - её рационализм. О высокой ценности знания Юсуф Баласагуни говорит не раз: “Разум - светильник, слепому - глаза, душа - мертвому телу, слово - немому языку”.

Практическая философия Баласагуни является синтезом: восточноперипатетических идей, сасанидской концепции государственности, так называемых “персидских зеркал” и исламской политической доктрины. Рационалистические традиции подхвачены Баласагуни собственно в практической философии, наце-

ленной на благо. Человек - венец творения, достоинства его - божественные: знание, разум (понимание, ценность, значимость (сынов человеческих определяется знаниями и умом. “Неразумный - мертвый, разумный - живой, подобным образом разум отличает людей” - пишет Баласагуни, - “в любом деле проводником служат знание и разумение”, ведь только “благодаря этим двум (т.е. знанию и разумению) человек возвысился”. Вера в разум, в его могущество имеет онтологические основания: поскольку разумность мира, “суть Вселенной” установлена Богом, постольку “наука и разум - основа всех дел”. Собственно, знание отличает человека от животного. Поэтому Баласагуни говорит, что невежественные люди словно скоты. И, как бы высоко не ценил Баласагуни образованность, в тексте мы встречаем: “не полагайся на то, что написано, сам прилагай усилия” /36/.

Анализ содержания текста поэмы Юсуфа показывает, что авторское изложение трактата строго систематизировано. За выбором и расположением материала, структурой поэмы, т.е. способом развертывания её содержания, можно заметить определенную традицию. Композиция сочинения Юсуфа Баласагуни, воспроизводит традицию деления знания на теоретическое и практическое. В основе этого деления лежит отношение предмета знания к действиям, исходящим от человека: теоретические науки исследуют вещи, в бытии своём независимые от человеческой деятельности, а практические - саму эту деятельность; цель первых - постижение истины, цель вторых - достижение блага. Однако, “удельный вес” строк, посвященных практическим наукам, значительно больше, чем строк, посвященных теоретическим наукам. Переход от теоретических наук к практическим (этика, политика, экономика, в т.ч. домоводство) было принято осуществлять через “божественную науку” - метафизику, науку о Первосущем и проистекающем из него ступеням бытия, пророчестве и откровении, имевших чисто утилитарный и прикладной характер.

Таким образом, мы имеем некоторое основание считать, что текст “Кутадгу билиг”, с одной стороны, в снятом виде продолжает классические традиции философствования. С другой стороны, в тексте значительно сужается объем теоретических наук, принятый у рационалистов. То есть, востребованным, для духов-

ной ситуации кашгарского общества XI в. был только тот раздел метафизики, который отождествлялся с теологией. В этом контексте, подход Баласагуни к классификации наук определяет его, как бы промежуточное место между философами восточными перипатетиками и “восточными” (по терминологии Ибн-Сины) философами.

Философия для Баласагуни отождествлялась с процессом получения образования или самообразования, а, в более широком смысле, она предстает как просвещение, которое несводимо к образованию, но является его сущностью. Здесь, важно подчеркнуть “весьма существенный момент”, что вслед за традицией, которую проложил аль-Фараби, в философии Баласагуни “образование предстает не только как социально-культурный процесс, но и как универсальный принцип мироустройства” /37/. Поэтому последовательность образования и обучения приводится им в соответствии с фундаментальными онтологическими отношениями, в соответствии с субъективной последовательностью их изучения теми, кто обучается. По его убеждению, “наука и разум - основа всех дел”, “без знаний бесплодны и разум и речь” /38/. Иными словами, высшая цель жизни - счастье - может быть достигнута только при выполнении человеком такого главного и необходимого условия, как обучение и просвещение.

Идеал просвещенности, интеллектуальной и нравственной культуры, был важной составляющей духовной ситуации эпохи. Сущностные черты философского образования прорисовываются в ряде высказываний по педагогике, в “поучениях владыкам”. Как уже отмечалось, Баласагуни не считал себя философом, не причислял себя к “фаласифа”, он был представителем “адаба” - литературы, поучающей и развлекающей элитарную аудиторию. Эта специальная просветительская литература представляет собой материал, полностью посвященный проблемам знания. Она рассматривает практические аспекты приобретения и распространения знания. Это не требует теоретических исследований предмета знания. Всё знание, все отдельные гуманитарные и научные дисциплины попадают в эту категорию. Кроме того, в эти рамки входят этические и психологические условия, необходимые для учебы и процесса обучения. И, хотя абстрактно-теоретические

вопросы не получают в такой литературе широкого освещения, само её существование и довольно широкая популярность представляют собой свидетельство важной роли знания в обществе. В этом плане эта литература выходила за рамки развлекательного или наставляющего в простых нравственных истинах чтения. Она нередко вела к раздумью о “вечных” вопросах: о назначении человека, смысле его существования, добре и зле, смерти и бессмертии, грехе и благодати, богатстве и бедности и т.д.

Вместе с тем адаб носил ярко выраженный эстетический характер, являл высшую ценность вообще. Эта традиция была сформулирована в эстетическом определении философии Абу Насром аль-Фараби: “Знание истины и достоверное знание - это, безусловно, прекрасно. Цель всех искусств либо прекрасная, либо полезная... Искусство, целью которого является только достижение прекрасного, называется философией, или в абсолютном смысле, мудростью. ...Поскольку прекрасное бывает двух видов, а именно только знание и действие, то искусство философии также делится на два вида: благодаря одному виду достигают познания существующих предметов, на которые не распространяется действие человека. Это называется теоретической философией. Благодаря второму виду получают познание предметов, свойство которых таково, что на них распространяется действия человека. Именно в нем и заключается способность совершения прекрасного. Это называется практической и гражданской философией” /39/. “Кутадгу билиг” Юсуфа Баласагуни и есть воплощение способности человека совершать прекрасное. И сам Баласагуни о своей книге говорит как о прекрасной, в которой собрана воедино мудрость: “Здесь мудрые мысли куда не взгляните. Как будто бы жемчуг нанизан на нити” /40/.

Теоретическая философия Баласагуни включает раздел, посвященный “божественной науке”, т.е. метафизике, в т.ч. науке о пророках и пророчестве, и раздел, посвященный семи планетам, двенадцати знакам Зодиака, которые скорее следует рассматривать как ступени бытия. Научкам естественным Юсуф Баласагуни не уделяет специального внимания, кроме перечисления четырех стихий. Математика, которая у аль-Фараби включает арифметику, геометрию и астрономию присутствует в тексте Баласагуни в утилитар-

ных целях. Об арифметике и геометрии Баласагуни пишет, когда говорит о воспитании детей и необходимости с них начинать образование, которое предполагает умение оперировать четырьмя арифметическими действиями. Правила же высшего счета “для меры земель и небесных высот” совершенно необходимы, например, для мужа, достойного должности казначея /41/. И “метафизика” Баласагуни значительно усекается. Если у аль-Фараби в трактате “Слово о классификации наук” метафизика включает три раздела, то метафизика Баласагуни ограничивается только третьим подразделом. Первый подраздел метафизики аль-Фараби “изучает существующие предметы и вещи, которые случаются с ними, поскольку они являются существующими вещами”. Второй подраздел “изучает основы доказательств теоретических частных наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего - либо особо сущего, то есть второй подраздел изучает основы логики, основы математики, основы физики, и ищет подтверждения и объяснения их сущностей и особенностей” /42/.

Третий подраздел метафизики аль-Фараби имеет очень важное значение для понимания мировоззрения Баласагуни, можно сказать, что первая глава “Кутадгу билиг” является поэтическим парафразом этого раздела метафизики. Итак, “третий подраздел изучает существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают. Вначале он рассматривает, существуют ли они или нет, и доказывает, что они существуют. Затем разбирает, много ли их или нет, и показывает, что их много. Далее он изучает, имеют ли они конец или не имеют, и доказывает, что они его имеют и т.п.

Важная заслуга аль-Фараби в том, что он сумел выстроить такую мыслительную конструкцию, которая позже будет принята основной массой мусульман как адекватное выражение их теологических представлений. Именно эта часть метафизики аль-Фараби, впоследствии, была наиболее востребована мусульманской общественностью, об этом мы можем судить, в частности, по тексту Баласагуни. Он использовал поэтико-символический способ изложения своих взглядов, вполне осознанно. Традиционно, символ веры автора манифестировался относительно непосредственным образом в начале сочинения, в главе, посвящен-

ной восхвалению Всевышнего. По поводу употребления религиозных вводных формулировок, то есть восхвалений Бога следует отметить следующее: обычно в арабских книгах они употребляются только единожды, в качестве пролога ко всему изложению. Баласагуни также открывает ими свою книгу, но он этим не ограничивается. В дальнейшем ещё три подглавы текста начинаются восхвалениями, что противоречит всем нормам. Восхваления, может быть сигнализируют о важной смене перспектив во всем тексте (так начинаются письменные послания трех героев: Счастья к Справедливости, Справедливости к Мудрости, Мудрости к Справедливости), они показывают, что здесь пролегает грань, имеющая решающее значение для текста.

“Хвалю творцу начинаю я слово - во славу творца моего всеблагого” /43/. С первых строк Баласагуни декларирует приверженность основным мировоззренческим принципам средневековой эпохи: креационизму, (что все изменяемое, сотворено богом из ничего и, наоборот, все сотворенное изменяется и стремится к ничтожеству) и теоцентризму (согласно которому, источником всякого бытия, блага и красоты является Бог).

Согласно монотеистической мусульманской картине мира, Аллах - единый и единственный Бог. Главной в онтолого-космологической концепции Юсуфа Баласагуни является идея единства бытия. Единство бытия проявляется на уровне Бога (Единого, Истины), “непреходяще ценных сует” (архетипов-имен: Справедливости, Счастья, Разума и Мудрости), феноменального (этого) мира. Бытие первого уровня Баласагуни называет Единым, Первопричиной, Вечносущим: “Никто не сольется с тобой ты - единый, исток и свершенье всему ты - причиной. Творец всего сущего суть и причина и суть его даже в двояком едина. Единство твое внебытийных начал, но сущее ты бытием увенчал”. Вместе с тем, Аллах есть то первоначало - первопричина, которое и есть истинно сущее, истинное бытие как бытие неизменное, вечное. Бог Баласагуни есть “высочайшее бытие” - Единое, в том смысле, что оно есть единый Бог, сообщающий всему существованию единство, источник всякого бытия, истины и блага. “Твое единство не из всего сущего, ибо все сущее сотворил ты; оно - твое” /44/. Бытие и есть сотворенное сущее: “и живое и вещи”, и поэтому

преходящее. В поэме возвращение Баласагуни, восхождение к творящему божественному Первоначалу осуществляется Одгурмышем. Человек, таким образом, выступает как бы опосредованным звеном между богом и миром, сочетает в себе и божественное и тварное начало, что обеспечивает единство бытия абсолютного (неизменяемого) и феноменального (изменяемого).

Отличие изменчивых вещей от неизменяемого бытия состоит в их сложности: в несовпадении в них содержащего (субъекта) и содержимого (предикатов). Именно, сложность, составность, служит априорным основанием их изменчивости - возможности перемены и утраты определенных свойств и качеств. Абсолютно простое не может ничего ни утрачивать, ни приобретать. Однако изменимость вещей не мешает называть их субстанциями, имея в виду, как раз, их способность быть субъектами меняющихся свойств и качеств - акциденций. Каждая из них становится тем, что она есть благодаря своей сущности, внутренней форме, которая есть принцип их организации и функционирования. Она осуществляет единство вещи. Поэтому Ю. Баласагуни пишет: "Всем вещам свойственны присущие им пропорции и формы" /45/. Таким образом, единство сложного - это гармония, пропорциональность и подобие частей. Для любой вещи мера её бытия есть мера единства. Происходит это потому, что изменяемые вещи имеют свое бытие через участие в Бытии едином и неизменяемом. От Него они получают свою форму.

Творчество основоположника и систематизатора восточного перипатетизма аль-Фараби сыграло важнейшую роль в формировании и развитии философской традиции на мусульманском Востоке, вообще, и в мировоззрении Юсуфа Баласагуни, в частности. Рационалистический, оптимистический дух поэмы "Кутадгу билиг" и, вместе с тем, идеи, образность, мотивы, говорят о том, что ему были близко знакомы многие труды Второго Учителя. Привычное исполнение правил жизни в эпоху Баласагуни, уже не могло считаться достаточным, вследствие усложнения культурных отношений: среди путаницы общественной жизни, когда здесь проповедовалось одно, а там другое, каждым чувствовалась необходимость знания и здравого суждения для того, чтобы сделать правильный выбор; и более способным в этой борьбе тече-

ний цивилизации оказывался тот, кто обладал наибольшими сведениями. Это-то состояние резко отразилось во взглядах Баласагуни, который, перенеся вопрос на нравственную почву, объявил, что истинная добродетель состоит в знании, и что истинное знание, уже само по себе, непременно ведет к правильным поступкам. Таким образом, знание о добре было возведено в самую добродетель, а обдуманность - в принцип жизни. Позицию Баласагуни вполне уместно характеризовать как этический рационализм, поскольку он следует основному психологическому положению, особенно ясно выразившему рационалистический характер всей эпохи: это - положение о тождестве добродетели и знания.

Подлинное значение героев-символов Юсуфа Баласагуни можно понять также учитывая традицию, заложенную аль-Фараби, а именно его эзотерические работы, каковыми, прежде всего, являются комментарии к сочинениям Платона и Аристотеля. Ключевой работой для данного исследования "должна была бы служить одна его очень важная, но, к сожалению, не дошедшая до нас вещь - комментарий к "Никомаховой этике", - пишет А.В. Сагадеев. По счастью, о наиболее интересном из содержащихся там взглядов мыслителя, а именно взгляде на общераспространенные религиозные представления о бессмертии души, мы можем судить, опираясь на их изложение в трудах позднейших представителей восточного перипатетизма - Ибн Баджи и Ибн-Туфейля. Кроме того, до нас дошли полный текст введения к этому комментарию в переводе на древнееврейский язык, а также извлечения из этого введения, предпосланные латинскому переводу среднего комментария Ибн Рушда к тому же сочинению Аристотеля... Как и другие восточные перипатетики, аль-Фараби использует "Никомахову этику" при разработке собственного этического учения, образующего теоретический фундамент практической философии, политическая часть которой опиралась на идеи Платонова "Государства" /46/. Юсуф Баласагуни, таким образом, продолжает античные традиции философствования, опосредованно, через знакомство с трудами восточных перипатетиков.

Согласно учению аль-Фараби, философия есть "указание пути к счастью", и поскольку мы достигаем счастья тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благода-



ря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья" /47/. "Нам надлежит заботиться о том, чтобы быть счастливыми и избежать страданий" - такова установка аль-Кинди в трактате "Как уберечься от печалей". Речь идет о счастье и его противоположности не в загробной жизни, а в жизни земной.

Таким образом, уже на самом этапе становления и развития арабо-мусульманской философии задается одно из направлений социально-значимых теоретических поисков. Счастье есть цель человеческой жизни. Справедливость такого утверждения могли бы засвидетельствовать заглавия многих произведений. Это "О счастье" и "О достижении счастья" аль-Фараби, два произведения Ибн-Сины с совершенно аналогичными названиями (к сожалению, утраченные и, как утверждают, написанные в поэтической форме), книга "О счастье и осчастливливании" аль-Амири ан-Нисабури, ученика аль-Фараби. В том числе, аль-Газали, в своем произведении "Критерий действия" отмечает, что цель философии заключается в "указании пути к достижению счастья". Истинное знание и правильное действие - таков способ его достижения.

Книга Юсуфа Баласагуни, таким образом, написана в традициях философских исканий эпохи. Все исследователи этого шедевра тюркоязычной поэзии (Г.Вамбери, В.В.Радлов, Р.Р.Арат, К.Каримов, В.Томсен, С.Е.Малов и др.) название поэмы Юсуфа Баласагуни "Кутадгу билиг" переводили примерно одинаково: "Знание, приносящее счастье", "Знание, дарующее счастье", "Знание, делающее (человека) счастливым", "Наука быть счастливым", "Искусство (знание) сделаться счастливым" и т.п.

Счастье для Баласагуни, как и для аль-Фараби, - абсолютная ценность, предел всех стремлений человека, самодостаточная добродетель и божья благодать. "Когда приходит счастье, человек становится истинно счастливым" /48/. Один из употребляемых Баласагуни образов, - это врата Счастья, смысл которого состоит в том, что для избранных открыт вход в некое пространство, покровительствуемое Счастьем. Это связано с особой символической ролью "входа" (дверей, врат, порталов, порога) в исламе. Дверной проем связывался с проникновением в качественно новое, часто сакрально отмеченное пространство - мечеть, дворец, рай.

По этой причине устройство дверных проемов - от мемориальных врат до дверей частных домов - традиционно связывалось с "Всевышней Истиной", "Счастьем". И именно по этой причине, они должны были оставаться открытыми. Поэтому смысл пожелания, чтобы "врата" всегда были открыты, с точки зрения мусульманских представлений, очевиден, чтобы врата были не просто открыты, а открыты для вступления в нее Счастья, т.е. Аллаха. Поэтому на вопрос Элика: "чем ты славен - велик?" Айтолды повествует о своей высокой сути, простоте своих целей, о мечтах и желаниях, которые сбываются сами собой, и продолжает: "Со мной все блаженство, все блага - со мной, а тяготам путь преудказан иной. Все чуждое мне - в самой сути мертво, кто мне покорится достигнет всего" /49/.

Для характеристики Счастья Баласагуни привлекает поэтические образы: "Я, словно олень", - заявляет Айтолды. Смысл этого образа в том, что за счастьем нужно охотиться, именно охота является тем методом, посредством которого достигается счастье. Фактически вся поэма является реализацией традиционного средневекового мотива охоты за счастьем. "Поймать нелегко меня: легок мой бег, а словят - сдержать не сумеют вовек. А если проворен да ловок ловец, уж тут не спастись, - вот и слову конец". Счастье мало поймать, его надо удержать, а для этого необходимы крепкие "пути". Кто ищет счастья должен "смирить свой нрав, гордыню и в сердце, и в речи"; от "спеси себя упасти", от "скверны хранить", от "ненужных забот"; лишь, что нужно, собирать впрок; быть и нравом, и сутью высоким; старшим служить всей душой, к меньшим быть ласковым; не наносить людям обид, малых не теснить; к вину не испытывать страсти; хранить руки, речь от забав и к праведным целям направлять свой нрав. В противном случае "счастье уйдет, если ходит без пут", "счастливому нужно о счастье радеть" - подчеркивает Баласагуни /50/.

В поэме Баласагуни активно используется образ "пояса" как символа Счастья. Например: "Будь счастлив, ты поясом счастья повязан", - говорит хаджиб удачливому Айтолды. В другом контексте об опоясывании говорится как о духовной зрелости, готовности нести службу, т.е. принимать решения и нести ответственность. Этот образ скорее всего имеет тюркские корни, поскольку

пояс был обязательным элементом, практически всех древнетюркских каменных балбалов.

Непреходяще ценная суть "Огдюльмиш - Разум, в "свете" неоплатонической "троицы" обеспечивает "единство устойчивого бытия и неустойчивого становления этого бытия", т.е. глубокий синтез взаимопротиворечащих моментов" /51/. Имя "Огдюльмиш" в тюркском языке имеет несколько возможных интерпретаций: во-первых, оно могло быть образовано от тюркского "о-" думать, размышлять; во-вторых, от "ог" "разум, мысль". Важно отметить, что частотность употребления этого слова очень высока. В тексте мы встречаем выражения, которые подтверждают тесную связь между пониманием "мудрости он обретает разум"; "тот, кого коснется мудрость, должен быть разумным" /52/.

Поскольку суть ценностей может быть выяснена только в диалогах, т.е. в связках-узлах, где обязательно присутствуют, как минимум двое, то Разум первоначально, выявляет свою "завязанность", и соответственно, свое место в системе в диалогах со Счастьем и Справедливостью. Счастье является его отцом, т.е. "основой", от которого "ответвился" Разум. Разум "порождение" Счастья, и, следовательно, божий дар, данный от рождения и является прочной основой для учения. Вера в разум, в его могущество имеет онтологические основания: поскольку разумность мира, "суть Вселенной" установлена Богом постольку "наука и разум - основа всех дел".

В диалоге с Кюнтолды Огдюльмиш подчеркивает: "Ум - ценность великая, и дара желаннее этого нет. В мозгу человеческий разум сокрыт, всем ценностям быть в голове надлежит". Именно "ум человеческий" оказывается тем инструментом, которым можно "словить" истину и выявить, что собственно для человека есть "благо"... Пойми: человек - тьмой окутанный дом, даруется свет ему только умом". Поэтому о своей сущности Огдюльмиш говорит так: "Ум светоч - во тьме и глаза для слепого, он телу душа, бессловесному слово!"... В уме как ни в чем добродетельна суть: вседневно, всечастью правдив его путь. Разумный и добр и правдив на язык, и все в совершенстве он делать привык". И вообще, "где нет ума, там и сердце мертво", - заключает Баласагуни /53/. Поэтому важное значение имеют диалоги Огдюльмиша с Одгур-

мышем. В структурном отношении они как бы рядоположены, взаимодополняют друг друга и параллельны, поскольку они олицетворяют два начала ("ветвь знания и ветвь веры"), имеющие единый исток. Но все-таки и Разум, и Справедливость необходимо "нуждаются" в советах и наставлениях Мудрости.

1. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание [Приложения]. М. 1983. С. 506.
2. Дербисалиев А. Звезды степи. Алматы. 1995. С. 3-217.
3. Габриэль Ф. Основные тенденции развития в литературах ислама // Арабская средневековая культура и литература: Сб. статей. М., 1978. - С. 16; Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма // Вопросы философии. 1980. № 6. - С. 110.
4. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII—XI вв.). М., 1983. - С. 43.
5. См.: Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби. Алма-Ата, 1987.
6. Аль-Фараби. Философские трактаты Алма-Ата, 1973. - С. 96-98.
7. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. - С. 314.
8. См.: Бурабаев М.С. и др. Социально-этические и эстетические взгляды аль-Фараби. Алма-Ата, 1984. - С. 140-144; Бурабаев М.С. и др. О логическом учении аль-Фараби. Алма-Ата, 1982.
9. Аль-Фараби. Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата, 1987. С. 100-101.
10. Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 137.
11. Там же. С. 116, 117, 135, 141.
12. Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 529, 534-538.
13. Там же. С. 538-540.
14. Бурабаев М.С. Философия и искусство Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. Алматы, 1992. С. 5-71.
15. Очерки общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, 1977. С. 141.
16. Алтымьшбаев А. «Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии». Фрунзе. 1985. С. 69.
17. Касымжанов А.Х., Мажденова Д.М. Очарование знания. Фрунзе, 1990. С. 21, 38.

18. Там же. С. 25, 54.
19. *Орынбеков М.С.* История философской и общественной мысли Казахстана. Алматы, 1977. С. 132.
20. *Бертельс Е.Э.* Изречение Израхима ибн Адхама в поэме "Кутадгу билиг". М., 1965. Т.3. С.181.
21. Касымжанов А.Х., Мажиденова Д.М. Очарование знания. С. 33.
22. *Бурабаев М.С.* и др. Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. С. 100-101.
23. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т.1. М., 1988. - С. 218.
24. *Баласагун Юсуф.* Благодатное знание. Л. 1990. - С. 60,62.
25. *Тенишев Э.Р.* "Кутадгу билиг" и "Алтун Ярук" // Советская тюркология. 1970. № 4. - С. 30.
26. *Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия. М. 1993. - С.154.
27. *Малов С.Е.* Памятники древне-тюркской письменности. М.-Л., 1951. - С.13.
28. *Стеблева И.В.* Стихи и время // Сад одного цветка / Сб. статей и эссе. М. 1991. - С.281.
29. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М. 1993. - С.5.
30. *Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья. Караханиды. Полное собр. соч. Т.2. Ч. 1. М. 1963. - С. 40.
31. *Бертельс Е.Э.* Соч. Т.1. М., 1962. - С.504.
32. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С.69.
33. *Аристотель.* Метафизика. Соч. Т.1. М., 1976. - С.68.
34. *Кляшторный С.Г.* Эпоха "Кутадгу билиг" // Советская тюркология. М. 1970. № 6. -С.83.
35. *Аль-Фараби.* Избранные трактаты. Алматы, 1994. - С.171.
36. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С. 229; Древнетюркский словарь. Л., 1967. С. 19,220.
37. *Бурабаев М.С., Кенисарин А.М.* и др. Философия Абу Насра аль-Фараби. Алматы, 1998. С. 149.
38. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С.531.
39. *Аль-Фараби.* Избранные трактаты. С.331.
40. *Юсуф Баласагунский.* Благодатное знание. С.7.
41. Там же. С.267.
42. *Аль-Фараби.* Избранные трактаты. С. 63, 64.
43. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С.67.
44. Древнетюркский словарь. С.356.
45. Там же. С.356.
46. *Бурабаев М.С., Сагадеев А.В.* и др. Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. С. 100-101.

47. *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. С. 35.
48. Древнетюркский словарь. С. 472.
49. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С. 114.
50. Там же. С. 118.
51. *Лосев А.Ф.* Аритмологическая эстетика // История античной эстетики. Т.1. М., 1988. С. 223.
52. Древнетюркский словарь. С. 378, 379.
53. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С. 196-198.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....3

### РАЗДЕЛ I. МЕНТАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ ИСЛАМСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Глава 1. Античный религиозно-философский контекст восточного перипатетизма.....	8
Глава 2. Человек и Бог: теологическая мысль ислама в поисках истины.....	26
Глава 3. Экзистенциальные смыслы мусульманской философии.....	67
Глава 4. Исламская духовность и поэтическая традиция.....	89

### РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И СОВРЕМЕННОСТИ

Глава 1. Исламская онтология аль-Фараби с позиций постклассики.....	125
Глава 2. Диалог веры и разума в философии аль-Фараби	
Глава 3. Проблема совершенного человека в фальсафа, суфизме и каббалистике.....	165
Глава 4. Идеал совершенного человека в философии аль-Фараби.....	189
Глава 5. Идеиные связи Абу Насра аль-Фараби и Юсуфа Баласагуни.....	234
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>296</b>

## НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**Философия аль-Фараби и исламская духовность.** Г.К. Курмангалиева, М.С. Бурабаев, Ж.Т. Амребаева, А.М. Кенисарин, Г.Р. Коянбаева, Н.Л. Сейтахметова, Н.Х. Жолмухамедова, Г.Г. Соловьева. Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2005. – 298 с.

Рекомендовано к печати Ученым Советом  
Института философии и политологии Министерства  
образования и науки Республики Казахстан

Компьютерная верстка: *Нусипова Г.*

Сдано в набор 17.02.2005 г. Подписано в печать 5.04.2005 г.  
Формат 84x108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub> Бумага офсетная № 1. Гарнитура "Таймс".  
Усл. печ. л. 18,62. Печать офсетная. Тираж 500 экз.  
Заказ № 5. Цена договорная.

г. Алматы, ул. Курмангазы, 29  
Компьютерно-издательский центр  
Института философии и политологии МОН РК