Казахский национальный университет имени аль-Фараби

УДК 130.2:28

На правах рукописи

ТАНАБАЕВА АНАР САДУАКАСОВНА

Концепция «совершенного человека» в средневековой исламской культуре

6D020400 – Культурология

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный
консультант доктор
философских наук,
профессор Масалимова А.Р.

Зарубежный научный консультант
доктор PhD Мерием Себти
(CNRS, Франция)

Республика Казахстан
Алматы, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ ……. 3

1 ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПТА «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» ОТ АНТИЧНОСТИ ДО ИСЛАМСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
1.1 Дискурс об «идеальном человеке» в парадигме «Восток-Запад» …… 11
1.2 «Совершенный человек» в средневековой исламской культуре ……. 30

2 ИДЕЯ «ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА» В КОНТЕКСТЕ ТЮРКСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ
2.1 Тюркский код в развитии средневековой культуры …….. 45
2.2 Ценностная архитектоника «добродетельного человека» в тюркском универсуме ……... 58

3 РОЛЬ МУЗЫКИ И ПОЭЗИИ В ФОРМИРОВАНИИ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА»
3.1 Музыка – гармония бытия и этический идеал «совершенного человека» ……..... 77
3.2 Поэтический образ добродетельного человека …….. 89

ЗАКЛЮЧЕНИЕ……... 102

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ ……. 105

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования. Проблема совершенства и «совершенного человека» в истории философии, в теории и истории культуры является одной из центральных и наиболее значимых. Практически все культурфилософские, антропологические концепции выстраиваются исходя из представлений о совершенстве, идеале, Абсолюте. И несмотря на то, что данная проблема на протяжении веков разрабатывалась с различных точек зрения (метафизической, религиозной, эстетической), до сих пор остается одной из самых актуальных в культурфилософском дискурсе.

Каждая эпоха формирует определенный «идеальный» образ человека в культуре. Идея совершенства и «совершенного человека» на всем протяжении развития человечества была одной из мотивирующих и выступала одним из главных принципов в ценностной иерархии, в регулировании норм, традиций, которые в последующем формировали культурный код нации и народа.

В современном мире происходят глобальные перемены, связанные с цивилизационными вызовами и техногенными процессами. Каждая культура, обладающая уникальной системой ценностей, подвержена духовному кризису, претерпевает трансформацию ценностей в быстро изменяющейся реальности. Для Казахстана одним из ответов на современные вызовы цивилизации выступает актуализация своего культурного наследия. В этом смысле представляется востребованным и важным обращение к своим истокам и, в частности, к наследию тюркской, средневековой исламской культуры. Богатый духовно-нравственный и интеллектуальный капитал представителей средневековой культуры - мыслителей, философов, поэтов может служить идейным источником для решения современных проблем и сохранения культуры казахского народа.

Проблема сохранения культурного своеобразия и модернизации общественного сознания поставлена в программной статье Первого Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», где отражены важность и значение культурного кода. Елбасы особо выделяет первым условием «модернизации нового типа – сохранение своей культуры, собственного национального кода… история и национальные традиции должны быть обязательно учтены. Это платформа, соединяющая горизонты прошлого, настоящего и будущего народа» [1]. Сегодня невозможно представить любое общество без учета его уникальной истории и культуры, так как без прошлого нет будущего, без образа духовно-нравственного совершенства, как идеала, к которому необходимо стремится.

Актуальность исследования также определяется тенденциями современного социокультурного развития, задающими повышенный интерес к паттерну «совершенного человека» с развитием современной культурологической науки. Как известно, человек является носителем исторических ценностей культуры. Человек, как субъект культуры, обладает

способностью созидать и самосовершенствоваться. Символическое мышление человека является той сущностью, которая порождает культурные ценности и рефлексивное мышление, самоидентифицирующее его через социум и систему ценностей. В этом смысле рассмотрение концепции «совершенного человека» возможно через анализ наиболее значимых аспектов социокультурной среды и ценности.

В рамках исследуемой темы, к пониманию «совершенного человека», сформированного средневековой традицией, мы можем прийти посредством комплексного культурно-антропологического исследования концепта человека в исламе. В этом контексте подразумевается совокупность учений о человеке, осмысленных внутри мусульманской традиции. Большой научный интерес к религиозно-философским и мировоззренческим концепциям Средневековья ярко выражается в зарождении, и широком распространении различных современных идеологий. Это обусловливает необходимость искать глубинные основания понимания человека в исламской философии и культуре, в авторитетных и широко известных текстах эпохи средневековья.

Актуальность исследования связана со значимостью и ролью ислама в культуре тюркских народов. Исламская культура оказала мощный толчок развитию тюркской философии и научной мысли. Эпоха Мусульманского Ренессанса оказала духовное влияние на научные искания восточных перипатетиков арабо-мусульманского и западного мира. Научный подход в исследовании окружающего мира арабо-мусульманскими учеными отчасти был продиктован и практическими потребностями мусульманской общины. Энциклопедизм средневековых ученых, познания в области медицины, математики, астрономии, физики и т.д., а также в политике, духовной сфере, музыке, поэзии и т.п. обусловил создание концепций «совершенного человека», «добродетельного общества», «справедливого государства», методов управления и принципов экономической организации сообществ того периода.

Следует отметить, что внимание, интерес к проблеме понимания человека, отношения человека к человеку, взаимодействия человека и общества, общества и государства и в сегодняшних реалиях представляются актуальными и значимыми. В поисках ответов на эти проблемные вопросы в данной работе представлено исследование с позиции культурологического осмысления концепции «совершенного человека».

Таким образом, потребность нового осмысления и интерпретации концепта «совершенного человека», «добродетельного гражданина», этического идеала, формирования новой научно-исследовательской парадигмы о роли тюркского кода в ценностной архитектонике исламской культуры предопределили необходимость обращения к заданной теме диссертации.

Культурологический подход в исследовании паттерна «совершенный человек» является в определенной степени новым для современной гуманитарной науки Казахстана. Данная диссертационная работа представляет собой одну из попыток найти и раскрыть культурный код в дискурсе

средневековой исламской культуры. Следует отметить, что тема исследования созвучна идеям государственной программы «Рұхани жаңғыру», стратегическим задачам вхождения страны в число развитых стран и цивилизационного пути развития Казахстана. Вместе с тем актуализация проблематики самосовершенствования человека отвечает задачам духовно-нравственного воспитания современной молодежи, а также популяризации идей известного средневекового философа, мыслителя Абу Насра аль-Фараби, уроженца г. Отрара, 1150-летний юбилей которого отмечается во всем мире.

Степень научной разработанности темы исследования.

Категории «идеала», «совершенного человека», «совершенства», «добродетельности» связаны с поиском аксиологических оснований бытия человека и входят в круг проблем, характеризующих активную, деятельную природу духовной жизни человека. Философы и ученые на протяжении тысячелетий в той или иной мере обращались к проблеме идеала и совершенства человека. Среди мыслителей, стоявших у истоков осмысления проблемы «совершенного человека», «идеального общества», мы обращаем внимание, в первую очередь, на античных философов и философов древнего Востока. В первом разделе в парадигме «Восток-Запад» представлен анализ дискурса «об идеальном человеке», а также суфийская трактовка «совершенного человека». В исследовании, безусловно, мы опирались и на философию аль-Фараби, его концепцию «добродетельного человека». Основной идеей учения аль-Фараби, как известно, является совершенствование общества через совершенствование каждого человека. И как воплощение этического идеала концепт «совершенного человека» раскрывается сквозь призму музыкально-поэтического искусства средневековой исламской культуры.

Начиная с западных источников, мы обращаемся к философии Сократа [2], Платона [3], Аристотеля [4], трудам Марка Аврелия [5], сочинениям Фомы Аквинского [6] и др. Среди более поздних авторов, внесших значимый вклад в теоретическую разработку проблемы «совершенного человека», считаем важным отметить таких мыслителей, как И. Кант [7], Ф Ницше [8], Б. Спиноза [9], В. И Фихте [10], Э. Фромм [11], А. Швейцер [12], А. Шопенгауэр [13] и др.

Проблема человека всесторонне исследуется в рамках современной западной философии культуры. В этой связи необходимо отметить работы Р. Валзера [14], М.Фахри [15], М. Махди [16] и многих других, а также М.Мутахарри [17], И.Шаха [18], А.Шиммель [19], У.Читтика [20], чьи работы посвящены теме совершенного человека в Исламе.

Среди философов 20 столетия, кто обращался к этой проблеме, необходимо отметить следующих философов, среди которых - Н.А. Бердяев [21], В. С. Соловьев [22], И. А. Ильин [23], Л. П. Карсавин [24], Н. О. Лосский [25], П. И. Новгородцев [26].

Культурологический подход к изучению проблемы совершенства представлен работами М. М. Бахтина [27], Н. И. Ворониной [28], Л. С.

Выготского [29], А. А. Гагаева [30], А. В. Гулыги [31], П.С. Гуревича [32], М.С. Кагана [33], Л.Н. Когана [34], А.Ф. Лосева [35], Ю.М.Лотмана [36], Д. С. Лихачева [37], В. М. Межуева [38] и др.

В области исламского мистицизма известны труды таких российских ученых как А.В.Волобуев [39], Ш.М. Шукуров [40], М.Т. Степанянц [41], А.Д. Кныша [42], А.В. Сагадеева [43] и др.

Необходимо отметить также огромный вклад таких российских востоковедов и философов в изучении исламской философии и культуры, как И.Крачковский [44], Е.Бертельс [45], В.Бартольд [46], которые писали об идейном влиянии арабо-мусульманских философов на последующих философов позднего средневековья. В научно-исследовательских работах Е.А.Фроловой [47], А.А.Игнатенко [48], Н.С.Кирабаева [49], Г.Б.Шаймухамбетовой [50] арабо-мусульманская философия рассматривается с позиций компаративистского анализа.

Нельзя оставить без внимания и вклад ученых центральноазиатского региона - Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана. Исследователи А.Л.Казибердов [51], С.Н. Григорян [52], М.М.Хайруллаев [53], О.Матякубов [54] изучают различные аспекты философии средневековья. Исследователи из Таджикистана, в частности, академики М.С.Диноршоев [55], А.М.Богоутдинов [56] осмысливают идейное наследие аль-Фараби в контексте философских поисков средневековых мыслителей Ибн Сины, ар-Рази и других.

Казахстанские исследователи исламской культуры представлены следующими именами. Следует подчеркнуть, что в большей степени мы акцентировали внимание на научную школы фарабиеведения, которая возникла благодаря таким именам как: А.Машани [57], А. Касымжанов [58], М. Бурабаев [59], Е. Жанибеков [60], Е.Д. Харенко [61], А.К. Кобесов [62], К.Б. Жарыкбаев [63], К.Х. Таджикова [64], А. Дербисалиев [65], О.Н. Кумисбаев [66], А.К. Касабек [67], Ж.А. Алтаев [68], Т.К. Бурабаев [69], Т.К. Габитов [70], Г. Есим [71], А. Нысанбаев [72], А.П. Абуов [73] Н.Ж. Байтенова [74], С. Сатыбекова [75], А.Д. Курманалиева [76] и другие.

Проблему воздействия исламской культуры с культурой тюркских народов исследует профессор С.Ш. Аязбекова [77]. Профессор А. Касабек [78] пишет о том, что «исламо-суфийский архетип сознания, стал основой мировосприятия казахских мыслителей».

Концепт «совершенного человека» в средневековой исламской культуре изучали такие современные ученые как Н.Л. Сейтахметова [79], Г.К. Курмангалиева [80], Г. Коянбаева [81], А.С. Кабылова [82]. К.К. Бегалинова [83], Б.И. Абирова [84] известны как ученые-исследователи философии суфизма. Среди исследований за последний период отметим монографию А.С. Мансуровой [85], которая посвящена проблеме совершенного человека, диссертации посвященные аль-Фараби А.Д. Азербаева [86] и А.Б. Доскожановой [87].

Объектом диссертационного исследования является средневековая исламская культура.

Предмет исследования – концепция «совершенного человека».

Цель диссертации – на основе сравнительного анализа особенностей формирования концепции «совершенного человека» раскрыть роль тюркского кода в средневековой исламской культуре.

В соответствии с поставленной целью исследования были определены следующие задачи:

- на основе сравнительного анализа раскрыть дискурс об «идеальном человеке» в парадигме «Восток-Запад»;
- показать роль и аксиологические основы суфийского дискурса «совершенного человека»;
- выявить тюркский код «добродетельного человека» в исламской средневековой культуре;
- раскрыть ценностную архитектонику идеи «добродетельного человека» в тюркском мире;
- показать роль музыки в формировании этического идеала «совершенного человека» в средневековой культуре;
- раскрыть добродетельный образ «совершенного человека» в поэтическом дискурсе средневековой исламской культуры.

Научная новизна диссертационной работы заключается в том, что:

- осуществлен комплексный анализ теоретических моделей совершенного человека и выявлены отличительные особенности концепции «совершенного человека» в восточных и западных учениях;
- представлена интерпретация концепта «совершенного человека» в суфизме и ее аксиологическая связь с тенгрианством;
- предложен новый подход в трактовке концепции «совершенного человека» в средневековой исламской культуре через раскрытие роли тюркского культурного кода, социокультурного пространства тюркской цивилизации;
- выявлена ценностная архитектоника концепции «добродетельного человека» в тюркском мире через труды аль-Фараби, Баласагуни, Кашгари, Ясави.
- раскрыты истоки светского характера музыки и ее роль в формировании этического идеала «совершенного человека»;
- показан добродетельный образ «совершенного человека», наделенного абсолютной ценностью личной свободы, посредством герменевтического анализа текстов.

Методологическая и теоретическая основа диссертации.

В диссертационном исследовании применяется компаративистский метод. Проведенный сравнительный анализ базировался не только на философских источниках, но и прежде всего, на культурологическом, историко-культурном, а также культурно-этнографическом материале.

Компаративистская методология (сравнение, аналогия, сопоставление, диалог, параллелизм) на основе выработки системы критериев социокультурного сравнения различных философских традиций позволил рассматривать их как части единого целого. Именно философская компаративистика, затрагивая «глубинные слои» культуры, даёт возможность осмысления одной культуры сквозь призму другой. Данный метод использовался для сравнения идей западной и восточной философии.

Сравнение различий западной и восточной культур осуществлялось на взаимосвязи универсального и локального в историко-философском процессе. В диссертации были использованы философские исследования в парадигме «Запад - Восток», а также принципы цивилизационного подхода, в частности, методология культурно-исторических типов.

В качестве теоретико-методологического подхода в исследовании применён кросс-культурный межвременной «cross-time» анализ, который позволил провести сравнительный анализ паттернов совершенного человека в различных культурах.

Вместе с тем в диссертации примененялись логико-исторический, аксиологический подходы. Дополнительными методами выступили метод системного анализа и герменевтики.

Положения, выносимые на защиту.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Концепция совершенного человека в парадигме «Восток-Запад» раскрывается на основе выявления общего и различного в мировоззренческих позициях восточной, античной и исламской культуры. Различия обусловлены географическими и социально-историческими особенностями развития культур. Общей выступает идея «совершенного человека». Образцом и идеалом выступает человек физически и эстетически развитый, устремленный на постижение Абсолюта. Мировоззренческие установки в аспекте социокультурной дихотомии «Восток-Запад», несмотря на культурно-исторические различия, имеют в своей основе одинаковый дискурс, направленный на совершенствование человека и его стремление к идеалу.

2. Суфийская аксиология имплицитно связана с тенгрианством как древним прамонотеистическим вероучением, где базовыми принципами выступают равенство, человечность, честность, открытость, признание созидательного начала – Высшего разума. Космоцентрическим началом выступает культ Неба, Солнца. Символика зеркала в суфизме и тенгрианстве связаны с символикой Солнца, в котором человек предстает как Высший носитель разума на земле как зеркало Бога.

3. Взаимовлияние двух парадигм тюркской и исламской культур заложили основы уникальности и самобытности образа человека в средневековый период и обусловили дальнейшую трансформацию и поиски духовных основ в современную эпоху. Тюркский код в средневековой исламской культуре содержит в себе богатое наследие культурных ценностей, символов, языка

культуры, религии доисламского периода, выработанных в номадическом социокультурном пространстве, при этом плавно сочетая в себе добродетельную концепцию человека с выраженной свободой воли и идеей равенства, и исламский компонент через суфийское понимание совершенного человека. Влияние исламского контента на тюркский код трансформировало понимание сущности человека. В тенгрианском мировоззрении это взаимосвязь человека и природы, с приходом ислама актуализируется взаимосвязь человека и общества», его социальные качества как представителя уммы.

4. На основе герменевтического анализа трудов аль-Фараби, Баласагуни, Кашгари и Ясави аксиологическая архитектоника концепции «добродетельного человека» включает следующие уровни: добродетельный-гармоничный человек, главными ценностями являются Справедливость, Доброта, Мудрость. Этические ценности как добродетель, мужественность, воспитанность, уважение, стремление к знанию обусловливают стремление к Творцу и достижение совершенства.

5. Раскрыто отражение концепта «совершенного человека» в средневековом музыкальном искусстве. Музыкальная эстетика в средневековой исламской культуре является необходимым критерием духовного развития. Идея гармонии с окружающей его действительностью и гармония внутренняя оказывают положительное влияние на нравственную и духовную жизнь человека. Достижение счастья возможно через эстетическое созерцание и ощущение прекрасного в музыкальном искусстве. Взаимодействие этического и эстетического в исламской культуре наряду с тюркской картиной мира создало уникальный культурный пласт в эстетике средневековья, сформировавший тюрко-мусульманскую музыкальную культуру.

6. Обоснована идея об уникальности тюрко-мусульманской поэзии средних веков, которая заключается в том, что эти произведения в лаконичной и совершенной форме выражают глубокие философские мысли и отражают сложные человеческие чувства. В своих стихах восточные поэты прославляют духовность, человечность и независимость своих соотечественников, своих современников. Идеальный человек, который изображается в поэтическом творчестве Востока выступает как носитель Истины, мудрец и философ.Особо в творчестве восточных мастеров подчёркивается мысль о том, что моральные и духовные качества людей являются ключевыми в стремлении к совершенсту и Творцу.

Апробация результатов исследования: Основные результаты диссертационного исследования были представлены в 13-ти публикациях автора, в том числе 1 статья – в научном журнале, индексируемом в базе данных Thomson Reuters и Scopus, 5 статей – в научных журналах, рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК, 7 статей – в сборниках материалов международных конференций за рубежом.

Структура диссертационной работы определена в соответствии с целью и задачами, логикой их решения. Диссертация состоит из введения, 3-х разделов (каждый раздел имеет по 2 подраздела), заключения, списка использованных источников. Объем диссертации составляет 120 страниц. Количество использованных источников – 268.

1 ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» ОТ АНТИЧНОСТИ ДО ИСЛАМСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

1.1 Дискурс об «идеальном человеке» в парадигме «Восток-Запад»

Проблема поиска идеального образа человека на протяжении всей истории культуры человечества выступала одной из самых главных. Стремление достичь совершенства было важным еще в древнейших цивилизациях. Дискурс об «идеальном человеке» в парадигме «Восток-Запад» интересен тем, что в нем прослеживается идея совершенного человека с разных сторон и позиций. В парадигме Востока интерес представляют такие культурфилософские системы как буддизм, конфуцианство, даосизм и религиозная концепция «совершенного человека» в исламской культуре. Праосновой западной парадигмы выступает античная культура, которая сформировала в исторической перспективе ценностную систему христианской культуры и европейской цивилизации.

Мир культуры условно рассматривается в региональной дихотомии Восток-Запад, при этом «это деление не скрупулезно территориальное и не жестко хронологическое – оно подвижно, но во всех случаях речь идет о генеральной направленности культурных свершений» [88, с.77]. Данная региональная дихотомия содержит в себе совершенно различные формы мировоззрения, типы социокультурных систем, установок массового сознания и менталитета.

Процесс трансформации дискурса идеального человека в истории претерпел различные этапы, где именно культура и культурные контексты были движущей силой этого развития. Процессы глобализации в современном мире диктуют и создают для человека одновременно определенные, и различные траектории модели развития, что связано с потребительской, массовой культурой, стандартизацией и активно выраженным индивидуалистическим началом в человеке. Кажется, что человек обязан быть совершенным именно в эту эпоху, когда нано технологии стали атрибутами в жизни современного человека. Тем не менее, историческая ретроспектива дает возможность увидеть каким видели идеального человека на Востоке и на Западе.

Культура Востока имеет свою региональную структуру, в которой выделяются такие основные типы, как китайская (Дальний Восток), индо-буддийская (Средний Восток), арабо-исламская (Ближний Восток) культуры. Из-за традиционного характера цивилизаций Востока, а также европоцентристского взгляда на мировую культуру, присущего культурологической мысли, более проработанной является историческая типология культуры европейского региона. Принято выделять следующие исторические типы европейской культуры: античная культура; средневековая культура; культура Возрождения; культура Нового времени; современная

культура. По мнению С. Хантингтона, существует восемь цивилизаций: западная, православная, китайская, японская, мусульманская, индийская, латиноамериканская и африканская. При этом взаимоотношения между ними рассматриваются в контексте реальных столкновений (конфликтов) различных уровней и масштабов между цивилизациями западного и восточного типов - преимущественно между западной цивилизацией и исламской, а также и китайской цивилизациями. Они часто трактуются как альтернативные модели функционирования социума.

Различие между восточной и западной культурами заключается в том, что Восточные культуры, в отличие от западных, традиционно были ориентированы не на окружающую природу, а на внутренний мир человека: акцент на психотехнике, тренировке памяти, воли, чувств. Как отметил Сейтахметов Н.К.: «На Западе знание считается знанием, если мы постигли закон предмета. В древних восточных же учениях знание есть знание, если мы постигли предмет в его индивидуальности и уникальности. Различные способы мышления на Востоке и на Западе имеют своим основанием различие социально-исторического развития, различие форм общения» [89, с.118]. Также важно отметить, что многие ученые выделяли тот факт, что у Запада отсутствует связь с природой. Согласно Юнгу, история Европы - это история упадка символического знания [90, с.46]. Так как здесь нет единения с «душой» природы. Активный интерес ученых к восточной культуре нацелен на возможность всецелого понимания духовной ее составляющей, при этом немаловажным выступает компаративный анализ.

На современном этапе развития истории культуры имеет место предположение, что восточная цивилизация находится в состоянии выбора, так как стоит перед дилеммой из-за мировых цивилизационных трендов, связанных с влиянием западных ценностей. «Восток находится перед дилеммой: или модернизироваться с восприятием Западных ценностей, или остаться навсегда на уровне традиционной цивилизации. В этой связи исследователи склонны выделить три варианта, существенно отличающиеся друг от друга и по-разному реагирующие на воздействие западной техногенной цивилизации. Это дальневосточно-конфуцианский, индо-буддийский, исламский варианты» [91, с.191]. Актуальность дискурса дихотомии «Восток-Запад» рассматривается в возможности диалога, взаимодействия двух культур, при этом существует предостережение, в котором К. Юнг указывает на то, что «нам не следует пытаться перенести восточные учения на западную почву, что в некоторой степени верно: простое подражание, безусловно, больше вредит, нежели сулит пользу» [92, с.30]. Процесс взаимодействия культур не может проходить только в одном направлении или точном копировании тех или иных культурных паттернов в силу современных заданных техногенной цивилизацией трендов прагматизма, или, наоборот, в сторону поисков гармоничного духовного обновления. При взаимодействии культур, каждая из них принимает те или

иные определенные культурные образцы через призму своего видения, что говорит о невозможности точного копирования.

Рассмотрение проблемы совершенного человека в буддизме, конфуцианстве, даосизме, античности дает нам возможность увидеть ее важность, необходимость для человечества с ранних времен. Согласно истории, совершенствование человека было сложным, но возможным критерием для самого сильного духа и телом. Паттерн, модель совершенного человека в буддизме имеют свои неповторимые и особые стороны, которые связаны с религиозной стороной.

Для буддизма характерен особый взгляд на человека. Канонический буддизм рассматривает человека, как обособленный мир в себе, себя порождающий и себя же уничтожающий или спасающий [93, 9]. В буддизме во главу угла ставятся не отношения Бога и человека, а внутренний мир и проблемы самого человека. Основная религиозно-философская идея буддизма заложена в особом способе осмысления кармы (судьбы), которая якобы предопределяет весь жизненный путь человека и указывает на исходный смысл его земного существования. В отличие от других мировых религий, согласно идеям буддизма, жизнь представляет собой не что иное, как ряд проявлений, становлений и исчезновений. Мир - это постоянно возобновляющийся круговорот рождений и смертей, поток мимолетных событий. Нет никаких деятелей в мире, а есть только деяния.

Согласно буддизму, страдание пронизывает всё существование человека. Избавление человека от земных страданий происходит в результате глубокого сосредоточения на ощущении переживания, то есть самопогружения в состояние нирваны. Именно нирвану буддисты считают совершенным состоянием души. Нирвана представляет собой заданность на «духовные устремления буддистов и джайнов: полное прекращение бытия в мире, растворение в Божественном (у буддистов - в Пустоте), абсолютный и нерушимый покой» [94, с.351]. Высшая цель жизни в соответствии с учением буддизма заключается в освобождении от кармы, соответственно в выходе из круга сансары и достижении освобождения. Нирвана-покой, мудрость и блаженство. Вместе с угасанием жизненного огня уходит значительная часть эмоций, желаний. Это стремление не к смерти, а к жизни, но в ином качестве: существование совершенного, свободного духа.

Важный момент в буддийском учении о человеке, отличающий его от других мировых религий - отрицание существования души как единой, неделимой и постоянной сущности. Человек, по буддистским понятиям, представляет собой поток сознания, состоящий из дхарм. Чтобы обнаружить собственную природу Будды, которая присутствует в любом существе, необходимо успокоить "частицы" потока сознания, в том числе устранить негативные эмоции. На достижение этого и направлены в буддизме разнообразные практики созерцания и медитации. Практики буддизма

нацелены на всестороннее развитие дхармы человека – осмысленное использование тела, речи и ума.

В буддизме важны усилия человека, он должен работать над собой, что означает улучшение кармы. Боги и сверхъестественные существа-демоны, духи, есть в буддизме, так как есть понятие перевоплощений. Человек может остановить причину перерождений и достичь нирваны. Для этого, как считают буддисты, боги и другие существа рождаются в человеческом облике, но бывают среди людей те, которые достигают Просветления и нирваны.

Понятие дхармы означает высшую истину, которую Будда открыл для всех людей. Слово «дхарма» равнозначно в буддизме моральной добродетели, духовным качествам Будды, которым должны подражать верующие. Кроме того, дхармы, с точки зрения буддистов, являются конечными элементами, на которые разбивается поток существования.

По мнению В.В. Петрова «Все направления буддизма объединяет путь, ведущий к прекращению страданий и нирване» [95, с.122]. Для достижения нирваны важно соблюдать базовые правила, связанные с принципом не насилия, воздержание от лжи, праведный образ жизни, усилия, мысли, правильные сосредоточение и медитация.

Вторая ветвь буддизма «Махаяна» или «Большая колесница» содержит большое количество методов достижения нирваны. В этом процессе важную роль играют Бодхисаттвы. В разных источниках встречаются разные пояснения о том, кто же такой Бодхисаттва, и в целом они дополняют друг друга. Если Хинаяна - учение и поиск просветления для себя, стремление самому уйти из круга рождений и смерти, то Махаяна подразумевает собственное просветление, но не ради себя и своего личного счастья, а ради того, чтобы, достигнув определённой реализации, помогать избавлять от страданий и вести к просветлению множество живых существ.

Бодхисаттвы приходят в наш мир, чтобы приводить к просветлению всех живых существ. Они достигают десяти превосходных деяний, в числе которых даяние для защиты бедных, обучение Махаяне тех, кто привязан к Хинаяне и т.д. Также они придерживаются 10 обетов, которые включают в себя почитать всех Будд и служить им; распространять знание дхармы и следование ей и т.д. [96]. Как известно, бхикшу высшая степень монашеского посвящения. Буддийские бхикшу стали жизненными идеалами, именно о них говорили древние мудрецы. Их действия и дела оказывали огромное влияние на людей.

Будда учил, что бхикшу должен обладать не только нравственным совершенством, но и целостным самообладанием и осознанием, терпеливо переносить все тяготы и лишения подвижнической жизни. «Татхагата – Архат, Истинно просветленный, свободен от страсти, свободен от ненависти, свободен от заблуждений, лишен страха, нет у Него боязни, не подвержен панике и испугу» [97, с.78]. Тем самым он освобождает себя от дальнейших странствий в мирах сансары.

Индийский эпос «Махабхарата» является популярным произведением индийской философской мысли. В Сказание о Савитры - о жене, преданной и любящей есть перечисление всех прекрасных качеств человека.

«Прекрасные качества есть человечьи,
Но самое ценное – добросердечье!» [98, с.79].

«Кто добр, тот и прав,- отвечала царевна,-
Он крепок духовно и стоек душевно…
На добрых земля утвердилась в покое,
В них, в добрых,- и будущее и былое.
Добро никогда не бывает напрасно,
Всевластно добро, потому и прекрасно!» - так сказала царевна Богу смерти [98, с.81].

Таким образом, буддийское учение о человеке во многом уникально. Сегодня с ним перекликаются некоторые современные западные философские направления. Если буддизм акцентирует внимание на достижение нирваны, то конфуцианство в отличие от буддизма обращает внимание на место человека в обществе, из которого и следует правильное соблюдение морального кодекса.

В китайской культуре идея совершенства человека лежит в основе конфуцианства, которое представляет собой учение Конфуция и целую философию жизни. Учение Конфуция стало базовым этическим кодексом Китая и в современное время вышло за пределы страны. В нем очень важно знать человеку свое место в обществе, чтобы следовать ему правильно и достичь совершенства. Гармоничные взаимоотношения являются очень важным элементом в конфуцианстве. Из взаимоотношений возникают различные обязанности: у детей и родителей, управляющих и подчиненных, учителей и учеников. Если младшие должны быть преданы старшим, то старшие должны проявлять благожелательность и т.д.

Цзэнь-цзы, благородный муж, совершенный человек, человек высших моральных качеств, мудрый и абсолютно добродетельный человек, не делающий ошибок. Цзюнь-цзы - занимает одно из центральных мест в учении Конфуция, ему отведена роль идеального человека, наглядного примера для подражания представителями двух других категорий. Термин жэнь («человек») использовался для обозначения как человека вообще, так и обычных людей [99, с.46]. Понятие «благородного мужа», имеет у Конфуция два взаимосвязанных смысла, принадлежащего по праву рождения к высшим слоям общества, к знати, и образец человеческого совершенства. Принадлежность к знати само по себе не гарантирует совершенства, хотя и предполагает его, ибо дает возможность человеку для саморазвития. Для достижения же совершенства необходима большая духовная работа над собой, которой трудно ожидать от малоимущих простолюдинов, не способных к усвоению мудрости. Человеческое совершенство в принципе доступно всем, но является обязанностью именно высших слоев общества, от которых зависит жизнь государства.

Конфуцианство придавало большое значение учению чжэн мин (об «исправлении имён»), которое призывало ставить всех в обществе на свои места, строго и точно определять обязанности каждого. При этом государи управляют народом не на основе законов и наказаний, а при помощи добродетели, примером высоконравственного поведения, на основе обычного права.

Возвышение правителя в государстве осуществлялось путем знамений Неба (культ которого тогда зарождался в Китае) и проводилось чиновниками и из чиновников (если они были цзын-цзы). Благородный муж (правитель) боится трех вещей веления Неба, великих людей и совершенномудрых. С другой стороны, и правитель наделялся по Конфуцию жень (человеколюбием). Чтобы показать все качества благородного мужа ведется диалог между учителем и учеником. «Цзы-чжан спросил: - Как возвысить добродетель? Конфуций отвечал: - Если для тебя важны преданность и искренность, и ты стремишься к справедливости, значит, ты возвышаешь добродетель» [100, с.78].

«Пятью главными добродетелями древние китайцы называли:1) благодетельность (подразумевая под этим человечность), 2) честность ума, 3) самоуважение (или «чувство правильного», т.е. самоконтроль), 4) мудрость и 5) искренность (т.е. верность)» [101, с.7]. Еще одним критерием для благородного мужа выступает стремление к истине: «Стремись к истине, будь добродетельным, опирайся на человеколюбие и упражняйся в искусствах» [100, с.77]. Сам Конфуций дал следующую характеристику Цзы-чану: «Он обладал четырьмя качествами благородного мужа: был скромен по своему поведению, с почтительностью относился к старшим, был добр, наставляя простых людей, и обходился с ними справедливо» [100, с.24]. Человек, наделенный небом определенными качествами, должен поступать в согласии с ними, с моральным законом Дао и совершенствовать их при помощи обучения и получения знаний.

Как отмечает, Л.С. Переломов: «Сумей преодолеть себя, дабы вернуться к Правилам» (кэ цзи фу ли) - стали основополагающим для его модели общества. И все же Конфуций рассматривал человека в трех измерениях, подразделяя людей на три категории, обозначая терминами цзюнь-цзы, жэнь и сяо-жэнь» [99, с.46]. Целью совершенствования является достижение уровня «благородного мужа» (цзюнь-цзы), соблюдающего ли – этикет, ритуал через жэнь – человечность. Высоконравственный цзюнь-цзы должен был обладать двумя важнейшими в его представлении достоинствами: человеколюбием и чувством долга.

Таким образом, совершенный человек в конфуцианском учении представлен образом благородного мужа, где каждый член обществам стремится к его идеалам, тем самым создавая социальную гармонию. Культурные образцы этикета сыновьей почтительности в современном китайском обществе до сих пор регулируют многие социальные сферы.

Если Конфуцианство в отношении идеи совершенного человека обращало внимание на необходимость формирования гармоничных отношений человека с

обществом, то в даосизме это познание и следование Дао. «Даосизм, зародившись на заре цивилизации, тысячилетиями был непосредственным участником становления и развития народов и государственности Срединной империи, во многом определившим духовные особенности, культуру и традиции ханьского этноса» [102, с.1]. Основными понятиями даосизма являются «Дао» и «Дэ». Объем понятия, заключающегося в слове дао, различен у даосских писателей. В Дао-дэ-цзине дао, хотя и не ясно, принимает объективное и абсолютное значение, понимается как бытие реальное. У последующих писателей, отчасти, вероятно, под влиянием буддийских идей, дао принимает значение независимого источного начала, отца и матери всего существующего, но не в творческом смысле, а в образовательном; оно властвует над законами неба и животворит все твари [103, с.151]. «Дао» имеет два значения: путь, по которому в своем развитии должен идти человек и природа, универсальный мировой закон, обеспечивающий существование мира; субстанция, от которой произошел весь мир, первоначало, которое представляло собой энергетически емкую пустоту.

Как точно отметил А.А. Хамидов: «Китайская (даосская) мысль сосредоточена на архитектонике так называемых меридианов, по которым, в соответствии с суточными и часовыми ритмами, движется энергия ци» [104, с.35]. Благодать, исходящая свыше; энергия, благодаря которой первоначало «Дао» преобразовалось в окружающий мир. Для даосской религии характерна вера в возможность обретения физического бессмертия через достижение единства с Дао - онтологической основой бытия, а также со всем космосом в целом посредством алхимии, богослужений и разработанных приемов психофизического тренинга [105, с.8]. Важно отметить, что сила дэ является нравственным критерием даосизма. «Дао присуща благая сила дэ (дословно-«добродетель»), посредством которой оно проявляет себя в мире. К ведущим даосским концепциям относятся также принципы цзы жань (самоестественность, спонтанность) и у вэй (недеяние)» [105, с.10].

Философия даосизма несет в себе ряд основных идей. Первая идея заключается в том, что все в мире взаимосвязано, нет ни одной вещи, ни одного явления, которые не были бы взаимосвязаны с другими вещами и явлениями. Вторая о материи, из которой состоит мир, едина. Третья о существовании кругооборота материи в природе («все происходит из земли и уходит в землю»), то есть сегодняшний человек вчера был воплощен в виде иных форм, существующих во вселенной – камня, дерева, частей животных, и после смерти то, из чего состоял человек, станет «строительным материалом» иных форм жизни или явлений природы. Четвертая идея говорит о мировом порядке, законах природы, где ход истории незыблем и не зависит от воли человека, следовательно, главный принцип жизни человека – покой и недеяние («у-вэй»). Познать «Дао» и получить «Дэ» можно лишь при полном соблюдении законов даосизма, слиянии с «Дао» - первоначалом, послушании императору и близости к нему. Путь к счастью, познанию истины – освобождение от желаний и

страстей и необходимости во всем уступать друг другу. Для Лао-Цзы идеалом является совершенно мудрый человек. При этом в «Дао Дэ Цзи» нет никаких сведений о том, как он формируется, но скорее всего, шэн жэнь – не искусственное создание даосизма, а духовный человек, следующий чжи (естественности) и пу (духовной простоте). Лао-Цзы называет пять важнейших характеристик: он в безмолвии осуществляет недеяние; он творит вещи; он рождает вещи; он возделывает вещи; он завершает вещи. Таким образом, вещь, которую он задумал, он сделает и завершит. Совершенномудрый не только следует Дао, но и является их антропоморфным олицетворением, он и есть Дао, воплощенное в человеке. Еще два важнейших качества совершенномудрого и дэ, как доброта и доверие. Совершенномудрый несет в своем сердце качества Дао и дэ в Поднебесную, и при этом он не деяет, не говорит, не движется, не слушает, не смотрит, потому что в противном случае они прорвут оболочку Поднебесной и превратят её в хаос, несмотря на всю свою гармоничность.

По Лао-цзы: «Мудрец или Мастер, это тот, кто «разучившись» и избавившись от всех понятий и мнений, стал «наполнен Дао и подобен новорожденному» [106, с.10]. Вот как описывает «Старый Мастер» Дао:

«Дао подобно пустому сосуду.
Его невозможно опустошить
И невозможно наполнить.
Бесконечно глубокое, оно-
Источник всего сущего» [106, с.4]. Совершенномудрый составляет единый организм с народом и другими совершенномудрыми. Ради Поднебесной он жертвует собой, впуская в свое сердце хаос. Совершенство Шэн Жэнь Лао-Цзы определяет через геометрическую фигуру – квадрат. Он бескорыстен и не алчен, справедлив и не своеволен, светел и не блестит.

То, что человек должен понять сначала себя, и заглянуть «в себя» мы видим в следующих строках:

«Не открывая двери,
Можно познать весь мир.
Не выглядывая из окна
Можно понять путь Дао» [106, с.47].

«Хуайнань -цзы» - один из трактатов, в котором есть точное описание как обрести Дао. Есть два уровня обретения Дао. Первый из них- уровень совершенномудрого, его основной принцип недеяние и естественность. Так как эти люди имеют контроль над своим разумным сердцем, они могут быть правителями. Второй – уровень «совершенного», или «истинного человека» (чжэнь жэнь), который достигает такого единства с Дао и со всей Вселенной, основанной на его (Дао) изначальном единстве, что сам становится неотделимым от него пустотно-покойным Дао-человеком (дао жэнь)» [106, с.111]. Китайская культура, как восточный тип направлена на гармонию человека с природой, где он не может изменять и подчинять мир своим интересам и потребностям, наоборот, человеку необходимо стремиться

гармонизировать свою внутреннюю природу, подражая совершенству и гармонии внешней природы. Западная культура, призывающая усовершенствовать природный мир сообразно полученному знанию, констатирует деятельный активизм.

«Если конфуцианство, как доминирующая философская традиция, инициирует социальную этику, административную практику, фундирует прагматический рационализм, то даосизм ориентирует человека на полноту жизненного исполнения, характеризуется мистико-эстетическим, мифопоэтическим мышлением, маргинальностью» [107, с.74].

Антропологический дискурс даосизма основан на формировании уникального подхода в конструировании человека. Данный подход «инициирует вчуствование и эстетическое вхождение в природный процесс. Поэтому не случайно, что даосская практика вхождения репрезентирована в китайской пейзажной живописи, в которой использован принцип созерцания природного феномена с птичьего полета ... Сама пейзажная живопись репрезентирована как картинка, как мгновение, в котором как следе запечатлена актуальность изменяющегося» [107, с.93]

«Как говорил Чжуанцзы: «Совершенный человек» пользуется своим умом, словно зеркалом: он ничего не схватывает и ничего не отвергает. Воспринимает, но не хранит». Возникает вопрос что это означает? Это означало принятие «совершенным человеком» спонтанных решений и «отпущение» своего ума. Это и есть «у-вэй», «у» означает «не» или «нет», а «вэй» - «действие», «желание», «стремление» [95, с.129]. Когда человек научится «отпускать» свой ум так, что тот будет действовать с присущей ему от природы цельностью, в человеке начнет проявляться особого рода дар или сила добродетели, которую называют дэ» [95, с.132]. Даосизм слившись с индийским буддизмом Махаяны, породил дзэн.

Благородный муж учиться для того, чтобы сосредоточить в себе знания, и вопрошает, чтобы научиться отличать правду от лжи. Проявляет глубину в познаниях, чтобы пребывать в этом мире, соблюдает человеколюбие, чтобы следовать этому во всех своих поступках [108, с.130]. Но как Благородный муж должен достичь совершенства? Возможно ли это?

Фэн Ю-лань дает точное определение совершенствованию по пути Дао. «Да сюэ» («Великое учение») автором которого считают Цзэн-цзы, первого ученика Конфуция, является важным наставлением в постижении Дао. Эти положения известны как три «главные струны» и восемь «малых нитей» «Да сюэ». «Восемь нитей» на самом деле-одна нить, самосовершенствование» [109, с.206]. «Восемь нитей» - модель постижения совершенства не только на личностном, но и на уровне государственном. Особенность же китайской философии заключается в том, что человеческое совершенствование и достижение состояния совершенного человека имело вполне реальный и конкретный смысл. Школа натурфилософов носила имя инь – ян – цзя. В древнекитайской философии различали три основные сущности человека: -

цзин – сперматическая эссенция; - ци – собственно пневма (энергия, воздух) [85, с.10].

«По традиции принято считать, что трактат «Лао-цзы» написал мудрец по имени Лао-цзы. Очень немногие из наиболее взыскательных ученых верят в то, что Лао-Цзы, если такой человек существовал вообще, жил во времена Конфуция» [110, с.24]. Тем не менее, следование Пути Дао предполагает следование своему Учителю, который может показать направление и способы достижения. Западная теоретическая мысль выстраивается, как систематическая, на Востоке же подобная мысль воспринимается, как назидательность. Поэтому здесь развертывание мысли происходит в интенции диалога. Развитие и постижение истины осуществляется не из воображаемого Абсолютного субъекта, а как развитие и углубление процесса общения Учителя и Ученика» [111, с.155].

Таким образом, можно сказать, что совершенномудрый – это духовный человек, следующий естественности, обладающий добротой и доверием, осуществляющий недеяние. Духовный человек, являющийся вместилищем Дао, подготавливающий к нему Поднебесную и охраняющий её от хаоса. Даосский совершенномудрый – Личность. Он един, но сердце его – сердце народа. При этом постичь Дао означает вступить на Путь познания истины. Итак, Дао – это творческая сила дэ, использование этой силы правильно приведет к совершенству каждого. Даоская алхимия, феноменальное долголетие возможно только в том случае, если человек следует Пути Дао.

Итак, вечная мудрость Дао дэ цзина сегодня столь же актуальна, как и два с половиной тысячилетия назад. Важно отметить, что человеку для этого необходимы следующие качества: быть простым, ставить других выше себя и не желать многого. На Востоке не возникли условия для рождения «фаустовской души», истоки которой лежат глубоко - в идее богоподобного человека и богоборчества, в вызове богам и природе греко-римского мира» [112, с.6].

На Востоке в разработке модели совершенного человека обращается внимание на гармонию человека с природой, на его совершенствование. В античной модели внимание обращается на разумность суждения и наличие эстетического чувства красоты, что было показателем чувства меры и справедливости. Такая система образования «paideia» существовала в древней Греции. Его результатом было не образование профессионала в любой области, а совершенствование человека как личности. Таким образом, человек не терял единства с природой, которая понималась как космично - универсальный мировой порядок. В основе этого порядка лежит закон, который существует как в природе, так и в обществе. Таким образом, культурный человек воспринимал свою жизнь как естественное продолжение этого естественного порядка. Эти представления соответствовали циклическому опыту времени, характерному для древности. Греки были близки к понятию вечности, в истории они видели

постоянное повторение, воспроизводство общих законов, независимо от специфики общества. Достижение этого идеала было целью культуры.

Слово «совершенство» с античности представлялось в двух аспектах. «Изначальный, смысл его заключался в характеристике практической пригодности вещи для определенных целей, достигнутости поставленной цели, свершенности замысла. Позднее оно стало пониматься в метафизическом смысле, как законченная полнота чего-либо, высшая степень развития и гармоничность мира и человека» [113]. Само совершенство как идея блага имеет онтологический статус, и во всей полноте и завершенности реализуется за пределами земного бытия. Но представление о нем доступно философам; оно соотносимо со сферой должного. Перфекционистская традиция была продолжена Аристотелем, и уже в его философии появляется понятие совершенствования - то есть процесса обретения совершенства. Он раскрывает представление о совершенной личности, путях достижения нравственного совершенства. Высшим проявлением добродетельной жизни он считает созерцательную жизнь, подчиненную деятельности разума. Таким образом, совершенство человека - в его мудрости, которая сама по себе есть добродетель и счастье, вершина развития человека и высшее благо. Характерной особенностью античных представлений было утверждение разума как божественного начала в человеке, и путь совершенствования виделся как путь самоутверждения разума в познании.

Натуралистический подход к человеку нашел свое выражение в идее о человеке как малом подобии Вселенной (микрокосме). В качестве материальной субстанции человека называются те же самые стихии, из которых образуется и космос. Фалес называл человека водой, Анаксимен – воздухом, Гераклит толковал об огненной природе человеческой души, а для Демокрита, человек, как и все вещи, состоял из атомов. Древние философы считали душу особой частью человека, существующей наряду с телом, источником его жизни и движения, а также органом познания. Софисты, Сократ и Эпикур первыми выдвинули идею самоценности человека, поставив его в центр мира и рассматривая как меру всех вещей. Именно человек оказывается, по мнению софистов, творцом социальных норм и ценностей.

Великий философ древности Сократ, ученик софистов, также исходил из отдельного единичного человека, задачу которого видел в самопознании как предпосылке истинного знания. Сократу принадлежит определение сущности человека, которое получило широкое распространение в европейской культуре. Сократ рассматривает человека как существа разумного и нравственного. Душа человека бессмертна и нуждается в постоянной заботе и развитии. Причем под душой Сократ понимал наш разум, мыслящую активность и нравственно ориентированное поведение. В соответствии с этим, идеальный человек, по мнению Сократа, это человек добродетельный. Идеальный человек должен был обладать тремя основными добродетелями, как умеренность, что включало в себя знание как обуздывать страсти; храбрость, значило знание, как преодолеть

опасности; справедливость - знание, как соблюдать законы. Важнейшей идеей античного мира была идея гармонии, порядка. По сути, гармония была синонимом разумности. Добродетель согласно Сократу – есть гармоничный образ жизни, благодаря которому человек вписывается в социальный порядок полиса и в гармонию природного мира. Вписываясь в эту многоуровневую гармонию, человек становится счастливым. Средством для этого является человеческий разум. Именно разум он избрал фундаментом нравственной жизни.

Традиции индивидуализма в древнегреческой философии продолжил Эпикур. Он рассмотрел человека как социальный атом, утверждая приоритет интересов индивида над интересами общества. Философ считал, что смысл человеческой жизни состоит не в служении обществу, а в стремлении к удовольствиям и счастью. Жить по необходимости - зло, человек свободно должен выбирать цель и смысл своей жизни. Главным в жизни он считал достижение счастья через телесные удовольствия, знание и мудрость. Все это, должно быть в человеке уравновешенно.

Платон основал системное этическое учение, опираясь на постулат, что душа человека пребывает до вселения в физическое тело в идеальном мире с высокими ценностями. Каждый человек рождается с душой, наделенной 3-мя свойствами – волей, чувствами и разумом, причем одно свойство, всегда бывает преобладающим. И если человек будет заниматься делом, соотносящимся с преобладающим свойством души, то он будет счастлив, а общество в целом идеально. Идея общественной сущности человека особенно наглядно проявляется в платоновской концепции идеального государства. Справедливость является главным критерием идеального государства. «Платон предлагает деление общества на сословия: философов-правителей, воинов-стражей и ремесленников-производителей. «Эти сословия Платон отождествляет с тремя началами в человеческой душе, а именно: разумным, яростным и вожделеющим» [114]. Согласно Платону, каждый человек стремится к реализации своих лучших качеств и удовлетворению своих действительных потребностей посредством разделения труда, основанного на справедливом распределении профессиональных обязанностей. Справедливое и стабильное общество автоматически делает и человека счастливым и свободным, так как гарантирует ему права и блага, возможные только в сообществе.

Аристотель, продолжает развивать идеи о человеке, как духовном и социальном существе. Добродетель - одно из центральных понятий этики и социальной философии Аристотеля. Он выделяет два основных вида добродетели: диапоэтические (интеллектуальные) и этические (волевые). Человек получает наивысшее наслаждение не в потреблении материальных благ, не в почестях, а в самом процессе теоретической деятельности как созерцании.

Аристотель выделяет ряд этических добродетелей: мужество, умеренность, щедрость, великолепие, великодушие, честолюбие, ровность, правдивость, любезность, дружелюбие, справедливость. Последняя – самая необходимая для совместной жизни. Разумные (добродетели ума) как мудрость, сообразительность, рассудительность развиваются в человеке благодаря обучению. Нравственные (добродетели характера) - рождаются из привычек-нравов: человек действует, приобретает опыт и на основе этого формируются черты его характера. Добродетель - представляет собой меру, золотую середину между двумя крайностями: избытком и недостатком.

Таким образом, для древнегреческой культуры характерна интерактивность как взаимодействие и синтез различных культур и космологизм. «Предназначение человека, его собственное местопребывание, имеет согласно древнегреческой мысли, космологическое измерение» [116, с.126]. В этой связи, важно отметить место мышления, познания истины, правильно рассуждать и таким образом, осуществлять свое предназначение для понимания реально сущего. Мера выступает характеристикой совершенства. Если для греков именно человек был главным объектом и смыслом культуры, т.е. человек – «центр Вселенной и мера всех вещей». И человеческий облик, представленный самым прекрасным образом (культ тела), стал эстетической нормой для Древней Греции, был не только преобладающей, но почти единственной темой классического искусства. Античная цивилизация оказала огромное влияние на все последующее развитие человечества.

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 и способов богопознания и так далее [115]. «Античная философия дала исламским мыслителям дополнительные средства логического доказательства и сообщила импульс для исследования той же проблематики единства-множественности» [115, с.24]. Именно по отношению к христианству формировался и созревал ислам. Восприняв авраамитический принцип монотеизма, ислам отверг его репрезентативность, отодвинул Христа в цепи пророков на «предпоследнее место» и объявил последним и окончательным Мухаммеда [116, с.101].

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, благость, справедливость, красота, любовь и так далее, они не ограничены числом. В исламе же их девяносто

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. 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 [117].

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. 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» [118].

Исламская концепция совершенного человека тесно связано с культурой Византии. Торгово-экономические связи в эпоху средневековья стимулировали культурный обмен между различными странами мира, в том числе и между Византией и арабским Востоком. «Торговые связи Византии простирались далеко за пределы халифата: они охватывали Эфиопию, Индию, о-в Цейлон (Шри-Ланка) и «Поднебесную империю». От Китая к Средиземноморью протянулся трансконтинентальный Великий Шелковый путь, который более 1500 лет служил связующей артерией между отдаленными народами. Сухопутная дорога вдоль Евфрата, ведущая к гаваням Персидского залива, связывала Шелковый путь с городами Малой Азии и Сирии. Функционировала и древняя караванная трасса в Сирию через Иран. Иранцы и кочевые тюркские племена активно участвовали в передвижениях по Шелковому пути. Как свидетельствуют археологические находки в высокогорных аланских могильниках, в IV-IX вв. существовал северокавказский путь мировой торговли шелком. Он пересекал с юга на север всю Среднюю Азию, проходил по северному побережью Каспийского моря, затем по северокавказским предгорьям и через перевалы Западного Кавказа выводил в Абхазию. Отсюда добирались до Трапезунда и следовали в Константинополь либо сухопутной дорогой, либо морем. Китайские, согдийские, персидские шелковые ткани из Византии проникали в Западную Европу. Византийцы являлись посредниками

между Западом и Востоком в торговле китайским фарфором, ювелирными изделиями и драгоценными камнями Индии. В свою очередь, византийские товары достигали Дальнего Востока: в Танскую эпоху в Китае носили стеклянные бусы, изготовленные в сирийских центрах» [127, с.71]. Колонии арабских купцов помимо стран Средиземноморского бассейна поднимались вверх по Волге, достигали побережья Балтийского моря, Мадагаскара, совершали плавания вдоль западного побережья Африки. «В ходе эволюционного обновления византийской культуры, связи с арабскими странами и Ираном сыграли далеко не последнюю роль. Как и людей Запада, византийцев не покидало чувство очарования восточным миром, его мудростью и красотой. Сказочный Восток, этот край больших надежд, привлекал неисчерпаемыми богатствами: из далеких легендарных земель везли золото, слоновую кость и драгоценные камни, пряности и плоды» [119, с.81].

В ходе систематизации и переработки важнейших трудов античных авторов Византия подготовила реальную почву для перевода арабо-мусульманскими учеными средневековья классических трудов греков на арабский язык, тем самым, в дальнейшем способствуя подъему европейской науки. Неумолимо в этом процессе значение арабо-мусульманских ученых, сыгравших громадную роль культурных трансляторов, передатчиков духовного наследия античности странам Западной Европы. Ведь «с учением Аристотеля на средневековом Востоке первоначально стали знакомиться по трудам и комментариям перипатетиков и неоплатоников: Александра Афродезийского, Фемистия, Прокла, Иоанна Грамматика и др., которые жили во II – VI вв. н.э» [120, с.47].

Арабы договорились с Византией о том, что они будут получать по одному экземпляру греческих рукописей. Очень высоко стали ценить труд и личность ученого. Известна переписка между халифом аль-Мамуном и императором Византии Феофилом относительно приглашения знаменитого византийского математика и астронома Льва, по национальности армянина в Багдад» [121, с.147].

«Но в целом диффузия двух культур – византийской и арабской – была опосредованной, поскольку византийцы и арабы почти не переводили сочинений друг друга. В большинстве случаев посредницей между византийской и арабской культурами являлась Сирия» [122, с.60]. Сирийцы сыграли важную роль в осуществлении культурных контактов между Византией и арабо-мусульманским миром. Н.В. Пигулевская считает, что «использование сирийского языка в качестве международного, было обусловлено самим географическим положением сирийцев между Византией и Ираном. Сирийцы оказались совершенно необходимыми в сношениях этих великих держав с арабскими племенами Аравийского полуострова, их письменность и язык проникли в области Средней и Центральной Азии. Давно отмечено, что сирийский язык был тем связующим звеном, которое дало возможность Ближнему и Среднему Востоку освоить достижения греческой

науки, чтобы затем она достигла нового творческого расцвета на арабской и персидской почве» [123, с.30]. По мнению исследователей М.А. Поляковской и А.А. Чекаловой, «знание греческого, персидского, и арабского языков давало сирийцам возможность быть переводчиками при посольствах, направляемых правителями Востока в Константинополь. Сирийцы сделали доступными персам и арабам сочинения древнегреческих писателей. В арабских школах они давали основы эллинских наук» [122, с.59]. Пройдя школу греческой историографии, воспринятой через сирийцев, арабы достигли высокого уровня в жанре исторического сочинения. «Омейядские халифы и их окружение воспринимали в первую очередь византийскую культуру, проводниками которой были арабы-христиане, жившие еще до распространения ислама на территории, принадлежавшей Византии, или сирийцы, владевшие и арамейским и греческим языками и быстро освоившие арабский язык. Много переводов из эллинистической литературы сделали копты и греки, проживавшие в Сирии и Египте» [124, с.87].

Мотив строгого подчинения указаниям Бога занимает в классическом исламе центральное место. Эта обязанность сводится к относительно несложным религиозным нормам, правовым предписаниям, которые вполне выполнимы. Для мусульманина обязательны: ежедневная пятикратная молитва, омовение перед молитвой и в некоторых других случаях, налог в пользу бедных, ежегодный пост (ураза), паломничество в Мекку (хадж), которое полагается совершить хотя бы раз в жизни. При этом человек не представляет, как таковой какой-либо ценности, он – не вершина творения, а всего лишь «муслим» («муслим» - в переводе с арабского «покорный», это способ исламского конфессионального определения), покорный раб земных правителей и послушное орудие в руках всесильного Аллаха.

Духовная ситуация эпохи Восточного Ренессанса стала основным условием подъема теоретического сознания всех восточных перипатетиков арабо-мусульманского мира. «С одной стороны, продвижение естественных и специальных наук, в том числе гуманитарных, таких как описательная история, закладывало в их миропонимание потенциал эмпирической ориентации. В том же направлении действовали импульсы, исходящие из религиозной веры и идей креативной трансцендентной теологии. С другой же стороны, сильное действие оказывал исторический авторитет и, главным образом, теоретическое значение философии в сочетании с извечно человеческой немеркнущей привлекательностью рациональной гносеологии, аподейктической достоверности в предметной области умозрительного познания – все это достаточно прочно удерживало и направляло их по пути традиционного философского рационализма» [125, с.14]. Научный подход в исследовании окружающего мира арабо-мусульманскими учеными отчасти был продиктован и практическими потребностями мусульманской общины. Познания в различных областях науки (медицине, математике, астрономии, физике и т.д.)

позволяли общине координировать методы управления, а также принципы налогового обложения и организации.

В истории Халифата настоящий подъем в развитии науки, огромный размах деятельности по созданию и размножению рукописей относится к багдадскому периоду во главе с династией Аббасидов (750-1258 гг.). Арабские ученые сумели познакомиться и воспринять все лучшее, что сохранилось от культурного и научного наследия не только Греции, Индии, Ирана, но и Вавилона, Финикии и Египта. Ознакомление арабов с важнейшими научными открытиями древних греков, персов, индусов имело колоссальное значение в процессе формирования новой культурной общности. Первоначально, в эпоху утверждения ислама под наукой понималась грамотность, знание Корана и богословия. В дальнейшем с VIII века, понятие науки расширяется и уже включает в себя различные дисциплины (астрономию, географию, математику, алхимию, оптику и др.).

Центрами науки в Халифате стали такие города, как Куфа, Басра, Багдад. Бывшие центры греко-эллинистической культуры Александрия и Антиохия, Джундишапур, Харран и Эдесса стали центрами изучения иноземных наук. «Что же касается древней культурной традиции Средней Азии и Ирана, то к моменту арабского завоевания она насчитывала не одну сотню лет. Существует предположение, что математическая и астрономическая культура Средней Азии IX-XV вв. имеет основанием эту местную научную традицию, сложившуюся в районах ирригационного земледелия в Хорезме, Согде, Маргиане, Бактрии и других районах Средней Азии, которые в античный период их истории были областями высокоразвитой цивилизации. Письменные источники, на основании которых можно было бы судить об этом более определенно, не сохранились. Однако до нас дошли сообщения аль-Бируни о домусульманских календарях древнего Хорезма и древнего Согда. Можно предположить, что астрономическая наука в Средней Азии до арабского завоевания сложилась под существенным влиянием древневавилонских астрономических методов, проникших туда через Ахеменидский и Сасанидский Иран, и греческой астрономии, знакомство с которой, как и вообще усвоение многих достижений греческой науки, началось после походов Александра Македонского» [126, с.41].

Значимым стимулом в развитии точных наук в Арабском халифате был интерес со стороны правителей. Заинтересованные в быстром подъеме военного дела, торговли и производства для увеличения налогов и податей, халифы и их наместники обратили особое внимание на развитие специальных знаний. Дж. Бернал пишет об этом: «С воцарением династии Аббасидов наступил период времени между 754 и 861 годами, когда власть халифов аль-Мансура Гаруна ар-Рашида, аль-Мамуна и даже благочестивого Мутаваккиля оказала науке покровительство в масштабах, непревзойденных с момента основания Александрийского музея. И халифы из династии Омейядов в Кордове (928-1031), и мелкие эмиры, которые унаследовали их престол в

Испании и Марокко, проявляли о науке не меньшую заботу» [127, с.162]. Покровительство двора и материальная поддержка со стороны богатых меценатов давала относительную свободу и возможность арабо-мусульманским врачам и астрономам ставить опыты и делать наблюдения. Именно интерес к опытно-экспериментальной практике был отличительной особенностью в развитии арабской науки, выводящей ее на новый путь. «Разные науки сложились на этом богатом и прекрасном языке: когда аль-Мансур Гарун-аль-Рашид и Мамун пробудили дух знания, науки из Багдада, столицы Аббасидов, распространились на север, на запад, но в первую очередь на восток; в течение длительного времени наука цвела на всем обширном протяжении арабского государства. Знаменитые школы находились в целом ряде городов – в Бальзоре, Куфе, Самарканде, Росетте, Кахире, Тунисе, Фесе, Марокко, Кордове и других; науки, которыми занимались в этих школах, перешли даже к персам, индийцам, и некоторым татарским народам, попали даже в Китай и повсюду, вплоть до Малайских островов, становились рычагом новой культуры в Азии и Африке. Арабы занимались поэзией и философией, географией и историей, грамматикой, математикой, химией и медициной, и в большинстве наук они открывали новое, расширяли круг знаний и воздействовали на дух народов как благодетели их» [128, с.572].

В конце VIII – начале IX века крупные города халифата: Багдад, Исфахан, Бухара, Александрия и Каир в Африке, Кордова, Севилья и Гранада в Испании, стали центрами научного творчества арабских ученых. Багдад привлекает ученых своими школами и библиотеками, с сотней книжных лавок, со своими научными обществами и корпорациями переводчиков. Александрия, Антиохия, Джундишапур, Харран, ар-Руха (Эдесса) старинные центры греко-эллинистической культуры и образованности стали очагами светских наук. В Куфе и Басре изучали филологию. Греческая медицинская школа Александрии продолжала функционировать и при арабах, однако, в начале VIII в. она переехала в Антиохию, а позднее в середине IX в. – в Харран (Месопотамия). Харран – центр изучения античной и эллинистической научной мысли. Эдесса и Антиохия были центрами объединения христиан несторианского толка. В качестве знатоков точных наук, медицины и философии, жившие в этих городах греки и сирийцы выполняли важную культурную миссию, многие из них после арабского завоевания стали придворными врачами, астрологами, они занимали в государстве различные высшие должности. В Джундишапуре еще в период Сасанидского господства возникла греко-сирийская медицинская школа.

Наряду с духовными училищами – медресе вскоре были созданы университеты: в 755 г. в Кордове, затем в Багдаде, а в 972 г. – в Каире. Влияние духовенства на сферу образования в Арабском халифате было несколько слабее, нежели в университетах и колледжах христианской Западной Европы. «В X веке начинают появляться публичные библиотеки: ученый и поэт Ибн-Хамдан учредил в г. Мосуле «Дом мудрости» с библиотекой, которой мог

пользоваться всякий, стремившийся к знанию. В 994 г. везир Ардашир ибн-Сабур основал в Багдаде «Дом мудрости» с библиотекой в 10 400 томов. В Египте в 983г. при мечети ал-Азхар был основан университет, существующий и поныне. В X веке в г. Нишапуре было открыто первое медресе-училище нового типа. Кроме общественных школ пользовались услугами и домашних учителей, впрочем, несмотря на большое уважение к учености и ученым, труд учителей оплачивался неважно» [129, с.25].

Учеными «Дома мудрости» в 827 г. было произведено новое градусное измерение с целью определения размеров Земли. В тесной связи с географией находилась и астрономия. Арабо-мусульманские астрономы составляли карты и каталоги звездного неба, а также астрономические таблицы. «Астрономия применена была и к описанию Земли; географические карты и статистические сведения о разных странах были составлены задолго до того, как мысль об этом возникла в Европе. Благодаря астрономии арабы установили свою систему исчисления времени, а знания о движении небесных светил шли у них на пользу мореплавания; многие термины в астрономии – арабского происхождения, и вообще имя этого народа вечными буквами начертано на небесах, – как не написать его на Земле» [128, с.574]. Астроном аль-Баттани в 879 г. исправил астрономические вычисления Гиппарха, а аль-Зуфи в X в. изготовил звездный каталог, где не только дано положение звезд, но и указана их величина. Живой интерес арабов к астрономии и математике был вызван также необходимостью определения верующими направления во время молитвы, а также дат священного календаря мусульман.

Расцвет культурной жизни Арабского халифата приходится на конец VIII – начало IX вв. В конце IX века Арабский халифат ощущает кризис, который неумолимо ведет к постепенному упадку. В IX веке от халифата отделились Северная Африка и Египет. В X веке в Испании появляются самостоятельные княжества. Окончательное падение государства халифов произошло в середине XI в, когда турки-сельджуки вторглись в Иран. В 1055 году сельджукский султан Тогрул-Бек занимает Багдад. Начиная с XIII в. страны ислама подвергаются ударам со стороны монгольских завоевателей с востока и со стороны испанцев с запада. По времени это совпало с началом экономического подъема Европы и крестовыми походами, что в итоге завершилось ослаблением влияния крупных научных центров и усилением реакционного влияния мусульманского духовенства, стремившегося укрепить власть.

Несмотря на то, что Арабский халифат практически перестает существовать как мировая держава, однако наука на арабском языке вплоть до второй половины XI в. шла в авангарде мировой культуры, но затем ее развитие замедлилось. Полный упадок науки на Ближнем Востоке наступил примерно в конце XIV века. «Многовековое воздействие арабской культуры в мировом масштабе, пишет Р.И. Грубер, – продолжалось в течение долгого времени после падения политического господства арабов: если это последнее за малыми исключениями сошло на нет уже к XIII веку, то оплодотворяющая роль

арабской культуры сказывалась вплоть до расцвета Возрождения в Западной Европе» [130, с.144].

Таким образом, арабо-мусульманские ученые эпохи средневековья явились основными посредниками в процессе передачи духовного наследия эллинов, поскольку Европа восприняла опыт греков только после детального изучения трудов арабских исследователей. Основными в механизме трансляции знаний античности арабо-мусульманскими учеными в западноевропейские страны в эпоху средневековья явились:

- торгово-посреднические операции. В эпоху средневековья торговля стимулировала культурный обмен между различными странами мира. Торговые связи арабов распространялись как на страны Средиземноморского бассейна, так и на Индию, Китай, Древнюю Русь и другие страны. Колонии арабских купцов достигали побережья Балтийского моря, Мадагаскара, вплоть до западного побережья Африки;

- арабский язык. Как язык науки и культуры средневековья, арабский язык стал связующей основой научного поиска и культурного творчества ученых различных стран мира. Арабский язык стал восприниматься не как язык завоевателей, а, в первую очередь, как элемент общемировой культуры;

- переводческие школы. «Дома мудрости», созданные на территории Арабского халифата в средневековье, оказали основополагающую роль в деле распространения знаний античных авторов и ознакомлению европейцами научных трудов арабо-мусульманских ученых. Истории известны две переводческие школы на территории Арабского халифата с официальным статусом: Багдадская, созданная при халифе аль-Мамуне в VIII веке, и Толедская, действовавшая на территории мусульманской Испания в X веке. На основе опыта этих школ в Европе создаются переводческие корпорации.

Итак, ислам является не просто религией, а образом жизни мусульман. Знание «Священного Корана», следование хадисам Пророка Мухаммеда – ключевые моменты ислама. Каждый человек может совершенствоваться, усилия по самосовершенствованию есть джихад или внутренняя борьба. Поминание Бога или зикр Аллаха, одна из главных форм суфийской духовной практики. Эту практику осуществляют путем повторения одного или нескольких из 99 Прекрасных имен Аллаха.

Таким образом, мировоззренческие установки в региональном аспекте социокультурной дихотомии Восток-Запад несмотря на культурно-историческое различие имеют в своей основе дискурс направленный в первую очередь на процесс совершенствования человека и его стремление к идеалу, концентрированного в иррациональном понимании.

1.2 «Совершенный человек» в средневековой исламской культуре

В истории культуры одним из самых немаловажных периодов в исследовании проблемы природы и формирования «совершенного человека»

выступал исторический пласт средневековой исламской культуры, в которой именно суфийский дискурс сыграл немаловажную роль. Суфизм как религиозно-мистическое направление в исламе актуализирован в свете изучения классического культурного наследия народов Востока и современных социокультурных процессов.

Суфизм представляет собой особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по Пути к Богу с любовью к нему в сердце. Подобные течения в эпоху Средневековья не были редкостью, и мистика заняла немалое место во всех крупных религиозных системах (буддизм, индуизм, иудаизм, христианство), созданных человечеством. В каждой культуре исторически мы прослеживаем присутствие мистицизма. По мнению М. Ходжсона, «Мистический компонент является существенной частью социокультурной системы всякой цивилизации. Развитие суфизма приблизительно совпадало по времени с развитием мистицизма, любовного благочестия в христианстве и даже индуизме. Рост такого мистицизма даже в Индии сочетался с его растущей популярностью среди широких слоев населения, а не только среди специалистов с сильным аскетическим характером. И эта популярность была еще шире, чем увлечение мотивами божественной любви. В Китае популярность мистицизма достигала высшего уровня в период династии Сун, что приблизительно соответствовало раннему средневековью ислама» [131].

Цель, которую ставили перед собой и к которой шли всю жизнь мусульманские мистики, суфии - это духовное, интуитивное, непосредственное познание Божества. Этому религиозному идеалу были подчинены все их помыслы. В основе их концепций мистического Пути была заложена идея нравственного очищения («духовный джихад» - муджахада) и совершенствования человека. Эта идея вылилась в разработанную теорию устойчивых этико-моральных качеств (макамат) и кратковременных, возникающих спонтанно, как мгновенная вспышка света, психических состояний (хал). Отмечается при этом, что качества-состояния (макамат) в наше время определяются психологами и физиологами как практически «безусловные рефлексы», поскольку, будучи приобретенными, они становятся постоянно действующими. Суфийские авторитеты IX-XIII вв. (равно интеллектуалы и прагматики) главную задачу усматривали не в том, чтобы уйти от самого себя через посредство экстатических состояний, а в том, чтобы получить вневременной опыт через духовное перевоплощение. Состояние транса для них было средством, но не самоцелью.

Согласно В.В. Бартольду: «Представление суфиев о божестве и средствах сближения с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатоников и неопифагорейцев; замечаются также

черты сходства с еврейской каббалой на Западе и с буддизмом и вообще индийским отшельничеством на Востоке. Главные подвижники становились в глазах народа святыми (вали; мн.ч. аулия употребляется персами и турками также в смысле единственного) и чудотворцами; жизнеописания таких валиев имеют тот же характер, как и христианские жития святых. Подвижничество и тесно связанный с ним культ святых развивались и в мусульманском мире, как в христианском, под влиянием все усиливавшегося разлада между верой и действительностью» [132, с.32]. Культ святых остается актуальным и в настоящее время, где, например, паломничество по «святым местам» во многих культурах свидетельствует о том, что вера как феномен религиозной культуры и ее направленность на постижение и чувственное прикосновение к иррациональному, божественному выступает неким архетипом, заключенном в культурном коде той или иной культуры. «Суфизм свидетельствует о наличии в исламе религиозного мистицизма, а поэтому значение его как духовного феномена трудно переоценить. Это претворение в жизнь духовного послания Пророка, попытка лично реализовать модальности его смысла посредством интериоризации содержания коранического Откровения. Ми'радж – экстатическое восхождение, в ходе которого Пророк был посвящен в Божественные тайны- оставался на протяжении веков прообразом того опыта, которого стремились достичь все суфии» [133, с.187].

Идеи суфизма стремительно распространились к середине XI в. по всему мусульманскому миру, несмотря на жесткую и беспощадную борьбу с ним официального ислама. Именно в этот период суфизм интеллектуальной элиты превращается в суфизм народных масс. Резкое осуждение и неприятие представителями официального ислама основных концепций, разработанных и выдвинутых суфиями к этому времени, поставило суфизм в положение мусульманской идеологической оппозиции, а его сторонников вынудило не только отстаивать свои позиции в споре, но и порой затушевывать их, скрываясь от гонений властей. Положения суфизма официальный ислам никогда не принимал, так как они размывали его основные теологические догматы, он их вынужденно терпел, но не смирился с их параллельным существованием, ведя с суфиями постоянные полемические диспуты, которые нередко заканчивались трагически для участвовавших в дискуссиях мистиков.

Расцвет массового суфизма приходится на конец раннего среднего периода. В результате создаются формальные суфийские братства, ордены. Суфизма придерживаются сами улемы, в этом есть большой вклад выдающегося ученого Газали, который смог соединить знание шариата и калама с суфизмом. В XII в. суфизм присутствует в религиозной жизни и практикуется массово. Тому причиной служил Священный Коран. «Очевидно одно - источником божественной, мистической любви является Священный Коран, в котором прямо говорится о любви Аллаха к людям и любви людей к Аллаху («Корова», 2: 165, «Трапеза», 5:54). Основы созерцательного богопознания ('ирфан) или раннего тасаввуфа- отречение от всего земного

(зухд)… необходимость самосовершенствования- содержатся непосредственно в Коране. С другой стороны, характеризуя ‘ирфан, некоторые утверждали, что суть его сводится к познанию «прекрасных имён Аллаха», а важнейшим источником для этого является Священный Коран [134, с.44]. Несмотря на различные позиции, подходы и мнения, каждая из них дополняет друг друга и не теряет своей само ценности как представленного пути самосовершенствования человека, где сам процесс совершенствования выступает целью каждого мусульманина.

Необходимо согласиться с мнением Жолмухамедовой Н.Х., которая утверждает: «Суфизм растворяет природу в Боге и понимает его как абсолютную красоту, по сравнению с которой красота реальной действительности ущербна. Для суфизма, в его религиозно-идеалистическом понимании, прекрасное тождественно единству мира, нарушение этого единства означает безобразное». Стремление к красоте, чувство эстетического свойственно человеку от природы, где результаты данного стремления проявились в мировых шедеврах искусства. Согласно исследованию Жолмухамедовой Н.Х., в суфизме существуют три основные ступени красоты такие как «абсолютная, божественная и неизменная красота. Красота предметов и явлений материального мира, как отражение красоты Абсолюта. Духовная красота, невидимая, связанная с деяниями человека. Прекрасное – это проявление божественного совершенства» [135, с.54]. Стремление человека к эстетическому и прекрасному перекликается со стремлением человека к Богу.

Человек — это не единственное дитя природы, которому свойственно на земле желание достичь совершенства. О том, что растение, животное, имеет свою собственную степень совершенства писал Азиз ал-Дин Насафи в “Кашф ал-хакаик. Причем, каждая наивысшая степень в своем классе обладает чертами следующего за ней, иерархически высшего разряда, как бы связывая различные классы бытия. Тем не менее степень человека самая наивысшая, так как человек может действовать и говорить [136, с.95]. В согласии с этой логикой, также признается, что во всеобщей иерархии живого и неживого тварного мира степенью наивысшего совершенства обладает человек («человек – венец творения»), который, в качестве конечной степени в эволюции физического и метафизического миров, аккумулировал в себе всё предшествующее, все промежуточные плоды этой эволюции. Более того, вся вселенная может и должна интерпретироваться в антропоморфическом смысле, что представляется закономерным итогом описанной логической процедуры.

Определение природы и сущности суфизма носит весьма сложный характер. Можно ли рассматривать его как религию, оккультную науку или способ жизни? По мнению С.Н. Григоряна, «Суфизм - одно из сложных и значительных течений в истории идейной борьбы народов Ближнего и Среднего Востока. Он не представлял целостной системы и был настолько широк и растяжим, что под него могла быть подведена, по словам Е.Э.Бертельса, почти любая концепция, любое мировоззрение» [137, с.33].

Далее автор дает следующее пояснение: «Суфизм утверждал, что мир по своей природе отнюдь не отличен от бога, а есть собственно сам бог, поскольку проявляется в нем в различных формах, при различных условиях, что вызывает определенные различия между вещами в мире, несмотря на их первоначальное единство. Другие полагали, что надо направлять все свое существо к первопричине, стараясь насколько возможно сделаться подобным ей, слиться с ней… Подобных взглядов придерживаются также и суфии» [137, с.48]. Прохождение Пути и слияние с Богом – конечная цель каждого суфия. А.Шиммель считает, что «в период формирования суфизм прежде всего означал интериоризацию ислама, личное переживание главной тайны ислама-таухид («провозглашение единства Бога»)» [19, с.31]. Монотеизм выступает главным ядром ислама.

Как отмечает Ш.Шукуров: «В средневековье проблема Истины и Бытия или отражения Истины есть вопрос метода постижения собственно Истины и Бытия в Истине». Примером тому автор приводит драму Хусайна Мансура Халладжа. Он отмечает семантику слова: «вуджуд (Бытие) происходит от корня вджд со значениями 'искать', 'отыскивать', 'ощущать', 'чувствовать'. Глагол ваджада создает грамматически-понятийный прецедент, семантическая ценность которого мотивирует его дальнейшее развитие в двух взаимодополнительных плоскостях: динамическом процессе «поисков» и статическом состоянии единовременного «чувства», «ощущения», «экстатического состояния». Именно эти семантические мотивировки и грамматические правила словообразования легли в основу разрабатываемой в культуре ислама суфийской концепции поисков и нахождения Бытия» [138]. Бесспорно, что каждый в поиске Бога приобретает знания и практикует их. В процессе духовной практики человек пропускает эти ощущения через себя. Рассматривая суфизм с точки зрения проблемы совершенствования человека на основе религии и науки, следует отметить, что в самом общем смысле суфизм интерпретируется суфиями как необходимый опыт существования, цель улучшения человека, что достигается путем открытия и пробуждения основных добродетелей в человеке [139]. Тем самым суфизм преображает человека духовно.

По мнению знатока суфизма И.Шаха «Суфизм имеет две основные технические цели: (1) показать человеку его таким, каков он есть; и (2) помочь ему развить его истинное, внутреннее «я», его постоянную часть» [140, с.191]. Сами суфии считают, что «суфизм есть переживание бытия, необходимое переживание». Если суфизм - это переживание, цель совершенствования человека, достигаемая с помощью обнаружения и пробуждения в человеке высшего органа реализации, завершенности, предназначения, то почему же так трудно найти его, определить во времени, уловить? Его многообразие объясняется тем, что суфийская деятельность осуществляется в любом обществе и в любое время, и это одна из его тайн» [18, с.75]. Исторически известно, что именно суфизм проложил путь развитию ордена тамплиеров в

Европе. Об этом писали многие ученые, среди них знаменитый исследователь суфизма И.Шах.

К XI веку идеи суфизма распространились по всему мусульманскому миру. Именно в этот момент суфизм из интеллектуального течения превратился в поистине народное. Суфийское учение о «совершенном человеке», где совершенство достигается за счет аскезы и воздержания, было близко и понятно бедствующему народу. Оно давало людям надежду на райскую жизнь в будущем и говорило о том, что божественная милость не обойдет их стороной.

«В центре суфийской теории познания лежит понятие сверхчувственного, богооткровенного знания, доступного лишь немногим избранным» [42, с.361]. Совершенства в суфизме достигают немногие, поэтому важна роль наставника-учителя. «Мистики многих религий утверждают, что конечной целью мистических поисков является не просто знание о Боге, а достижение единения с ним. Это понятие «может означать разные вещи: от полно слияния, когда мистик настолько погружается в Бога, что совершенно лишается своего индивидуального сознания, до единения, которое переживается как осуществление конечной цели любовных отношений, во время которого влюбленный продолжает осознавать себя как нечто отличное от Возлюбленного [42, с.359]. В суфизме этого состояния достигали путем зикра.

По мнению Абировой А.Б. «суфийская практика постижения Бога является одной из важных составляющих эмоциональной стороны. На пути достижения состояния культуры аспект святости суфизм разрабатывает экзистенциально-эмоциональный духовной культуры. Он проявляется в виде эмоций блаженства, эйфории, измененного состояния сознания. Подобного рода феномены имеются в индийской (буддизм), китайской (даосизм), японской (дзэн-буддизм) культурах. Нельзя считать, что экстатические состояния и эмоциональные переживания являются лишь феноменами традиционного или архаического культур» [84, с.106]. В буддизме постижение иррационального проявлялось в нирване, а в даосизме в самадхи.

С ростом числа последователей в суфизме постепенно начала развиваться интеллектуальная сторона учения. Самое распространенное течение в суфизме связано с именем «Великого Шейха» –мистика Ибн Араби. Его перу принадлежат две известные работы: «Мекканские откровения», которые по праву считаются энциклопедией суфийской мысли, и «Геммы Мудрости». Бог в системе Араби имеет две сущности: одна – неощутима и непознаваема (батин), а другая – явная форма (захир), выражаемая во всем многообразии живущих на земле существ, сотворенных по божественному образу и подобию. Другими словами, все живущие в мире – лишь зеркала, отражающие образ Абсолюта, истинная сущность которого так и остается сокрытой и непознаваемой.

«Ибн Араби отмечает в «Геммах мудрости», что Мухаммад является самым в совершенным человеком, с которого начинается миропорядок, он же им и Завершается… Провозглашая Мухаммада образцом совершенства, ибн

Араби считает, что совершенный человек выступает как результат эманации божественной сущности. Совершенный человек, согласно Араби, является целью и конечной причиной эманации Бога, он является зеркалом Бога. Совершенный человек принимает свойства Бога. Принимая свойства Бога, человек входит в мир Божественного присутствия, а как раб Бога он входит мир сотворенных вещей» [84, с.127]. Сам Ибн Араби выделяет человеческое совершенство и уделяет особое внимание месту наместника: «И вот Аллах Всевышний познал Себя и познал мир. Поэтому мир явился «по образу» [Божъему]. Аллах создал человека благородным конспектом, в котором соединились воедино идеи большого мира. Аллах сделал человека копией, соединяющей в себе то, что есть в большом мире, и Имена, [имеющиеся]в Божественном присутствии [141, с.95]. «Ввиду того, что Совершенный человек создан по совершенному [Божественному] образу, он по праву обладает «представительством» [Аллаха] в этом мире и [Его] «заместительством». Под человеком мы отнюдь не подразумеваем человека-животного, мы имеем в виду человека как такового и как [божьего]» наместника, ибо лишь благодаря его «человечности» и «наместничеству» он получил совершенный образ» [141, с.96].

Суфийские ученые пытались по-своему толковать Коран, причем основное внимание уделяли аятам – местам, которые традиционно считались непостижимыми для разума простого человека. Это вызывало крайнее возмущение у ортодоксальных толкователей, которые были категорически против любых умозрительных допущений и аллегорий при комментировании Корана. Суфизм никогда не отрицал исламское право (фикх) и расценивал его как непреложный аспект религии. Однако у суфистов Закон становится более духовным и возвышенным. Он оправдывается с моральной точки зрения, а потому не дает исламу полностью превратиться в жесткую систему, требующую от своих последователей лишь четкого исполнения всех религиозных предписаний.

Мусульманское мировоззрение идеи гностицизма и неоплатонизма суфии разработали учение о путях, ведущих человека через отречение от мирских страстей и созерцания Бога в мистической интуиции и окончательном слиянии с ним. В то же время, на некоторых этапах своего развития суфийские идеи интерпретировались в духе натуралистического пантеизма. Мистицизм суфиев, сначала подвергшийся преследованиям со стороны православного духовенства, был легализован аль-Газали, крупнейшим представителем религиозной и идеалистической философии. В своей критике «еретических» и «противоположных» взглядов на перипатетике Газали защищал наряду с мистическим суфизмом позиции ашаритов, отказываясь, однако, принимать свою атомистическую теорию.

Рационализм этики аль-Газали состоит не только в апологии разума и превращении его в верховного судью поступков, определителя условий их нравственности и их материально-природных предпосылок. Разум обязывает,

он является принуждающим началом. Можно сказать, что разум не только судья, но и судебный исполнитель. Что касается суфизма, то он научает сердце освобождаться от преходящих интересов земного мира… Словом, аль-Газали попытался связать воедино рационализм по-философски интерпретированной «золотой середины» и суфийскую чистоту сердца, переплавив их в идее суфийского тариката.

Интенсивное изучение таких книг, как «Опровержение философов», «Алхимия счастья» и «Ниша света», заключающих в себе многие идеи Мухаммада аль-Газали. Используя суфийскую концепцию о том, что все проявления религиозной и психологической деятельности по своей природе идентичны и представляют собой непрерывную традицию, которая может быть продолжена определенными людьми, Мухаммад аль-Газали нашел позицию, с которой он смог представить и мистицизм, и теологию, не выходя за рамки их внутреннего содержания. Как и другие дервишеские учителя, Мухаммад аль-Газали считал, что суфизм является внутренним учением всех религий, и приводил множество цитат из Библии и апокрифов, чтобы доказать свою точку зрения, в свое время он написал критическую работу об искажениях христианских идеалистов под названием «Достойный ответ исказителям Евангелия». После этого, конечно, стали говорить, что он находится под влиянием христианства.

Суфийская практика ставила практику постоянного самонаблюдения в качестве звена «суфийского пути», вырабатывала систему познавательно-этической самокритики. Все эти элементы аль-Газали использовал в критике современных ему «дурных ученых». Он подчеркивал, что наиболее существенная причина этого - незнание собственной души, ибо невозможно истинное совершенство без совершенного самопознания. Аль-Газали с иронией показывает религиозное лицемерие «ученых» и беспощадно обрушивается против всех проявлений ханжества «дурных мужей Ислама».

Из сказанного явствует неслучайный характер обоснования необходимости индивидуальных решений, личного самосовершенствования как единственного способа решения проблем мусульманской общины. Ученые, по мнению аль-Газали, являются «наследниками пророков», а пророчество представляет в своем историческом и практическом аспектах реализацию задачи всеобщей реформации материального и духовного начал в человеке, то, что аль-Газали назвал «исправлением душ и лечением сердец».

В своей критике «дурных ученых» аль-Газали не ограничивался кругом фикха и калама. Он подверг критике даже суфиев, но его критика «дурных суфиев» не носила концептуального характера. Она затрагивала лишь фальш. Привнесенную в суфизм псевдосуфиями. В этом смысле его критика суфиев является продолжением их самокритики, которую мы можем найти у всех без исключения крупных суфиев. Но осознание этой преемственности было невозможно без «вкушения дурного опыта учености». Отражение этого можно найти в критике «тридцати групп соблазненных». Эти группы создали

собственные иллюзии и противоречия. Для аль-Газали они были источником опыта, приведшего к суфизму, к единству знания и действия [142].

Аль-Газали не разделяет понятия счастья и совершенства, они взаимосвязаны. «Рационализм ал-Газали особенно заметен в его отношении к счастью и истинному совершенству. Счастье всего сущего состоит в достижении совершенства.Человеческое счастье назходит выражение совершенства «в постижении сущности всего, постигаемого разумом». В счастье нет иного смысла, кроме как достижения душой своего максимального совершенства, хотя «градации совершенства бесконечны» [143, с.156]. В градации совершенства мыслитель имеет в виду идею бесконечности самого познания.

«Братья чистоты», (араб. Ихван аṣ-ṣафа') – группа арабо-мусульманских мыслителей, образовавших в г. Басра (Ирак) в 10 в. близкое к исмаилизму тайное научно-философское общество. Свою задачу «Братья чистоты» видели в том, чтобы с помощью философии очистить позитивный божественный закон (шариа) от «запятнавших его новшеств и ошибок». Трактаты «Братьев чистоты» охватывают все современные им науки. Вначале излагается математика (свойства чисел, геометрия, астрономия), география, музыка; затем логика и физика и, наконец, теология, окрашенная эзотеризмом и мистицизмом. Специфическим элементом философских построений «Братьев чистоты», отличающим их от представителей арабоязычного перипатетизма, является широкое использование пифагорейских идей, особенно символики чисел, вследствие чего их систему исследователи нередко квалифицируют как мусульманский неопифагореизм.

Мир в целом «Братья чистоты» рассматривают как макроантропос, подробно иллюстрируя параллелизм между строением Вселенной и человеческим телом. «Согласно этике «Братьев чистоты», человек в своей сущности добр. Действуя в соответствии со своей природой, он творит благое. Наивысшая из добродетелей – любовь, вдохновляющая на соединение с Богом» [144, с.36]. О роли любви в достижении совершенства одним из первых выступили «Братья чистоты».

Данная группа ученых основной своей целью считала очищение духа и совершенствование нравов. Их движение действительно стремилось к нравственной революции в обществе [145, с.84]. Призыв группы заключался в нравственном совершенствовании не только отдельных лиц, но и всего общества.

Девятый и десятый века свидетельствует о переводе большей части греческой научной и философской литературы на арабский язык, а также в создании первого из великих арабских комментариев о философских и научных трудах греков и оригинальных арабских открытиях (медицина, математика, астрономия и философии [146, с.16]. Был большой наплыв знаний, которые были переработаны и доступны каждому. Это же и способствовало «мусульманскому ренессансу». Как считает А. Никольсон: «С растущим

влиянием эллинистических идей мусульманский аскетизм стал мистическим: аскетические упражнения стали восприниматься не как их цель в будущем спасении или погибели, а скорее, как средство очищения души, чтобы она могла знать и любить Бога и достигать союза с Ним» [147, с.8].

Мы согласны с утверждением У.Читтика о том, что «на самом же глубоком уровне ислам является религией, которая учит верующих, как преобразовать себя так, чтобы достичь гармонии с основой всего сущего. Ни действия, ни понимание - взятые по отдельности или вместе - по своей сути недостаточны для человека. И действия, и понимание должны быть сфокусированы так, чтобы их результатом стали взращивание добродетелей и самосовершенствование. Добродетели естественным образом присущи первозданной человеческой природе (фитра), созданной по подобию Божьему. Таким образом, если первый аспект ислама касается действий, которые верующие должны выполнять из-за установившихся отношений с Богом и другими, а второй касается нашего понимания самих себя и других, то третий указывает путь к достижению близости с Богом. Различные термины, которые используются при рассуждениях о сути этого третьего аспекта, можно свести к одному ключевому понятию - сердце религии. Среди них также встречаются чистосердечность, любовь, добродетель и совершенство» [20, с.3]. Все самые лучшие качества должны быть проявлены человеком для достижения совершенства. Кто же тогда совершенный человек? «Совершенный Человек сопряжен с двумя планами: сам Путь сущностного состояния: трансцендентным и онтологическим» [148, с. 247]. Одним из главных критериев достижения совершенства является преодоление своих пороков и слабостей.

В пятой главе «Мир’ат ал-мухаккикин» Махмуд Шабистари дает чрезвычайно показательную схему генезиса Совершенного Человека, концентрированно и ясно представляющую базовую логику мусульманской космологической концепции: «Теперь знай, о ищущий путь Истинного, из тысячи тысяч частиц праха только одна частица станет растением, из многих тысяч растений, из деревьев и плодов малое станет пищей животного, из многих тысяч животных одно станет пищей человека, из многих тысяч частей человека малое станет каплей семени, из многих тысяч тысяч [капель] семени малое попадет в чрево, из многих тысяч тысяч [капель] семени, попавших в чрево, одно обретает форму, из многих тысяч тысяч обретших форму одно родится, из многих тысяч тысяч родившихся один выживет, из многих тысяч тысяч выживших один примет ислам, из многих тысяч мусульман один уверует, из многих тысяч тысяч уверовавших один будет взыскующим, из многих тысяч взыскующих один будет путником, из многих тысяч путников один станет порвавшим [с миром], из многих тысяч тысяч порвавших один станет соединившимся, из многих тысяч тысяч соединившихся один достигнет макам близости. Цель [жизни] всех существующих – тот один человек, а все остальные паразитируют на его бытии» [149, с.367]. Это говорит о том, что

стать совершенным человеком не сможет каждый. Для этого необходима великая мудрость, заключенная в знании.

Как считает Г. Есим, «искатели Истины делятся на четыре группы: мутакаллимы, приверженцы батина, философы и суфии» [150, с.127]. Отрешение от мирского (зухд) и аскетизм важны для суфиев. Только если человек откажется от низменных желаний и станет Путником, он достигнет совершенства. «Затем ты должен понять, что счастье любого создания, его благо и покой - в достижении совершенства. Кто идет к Всевышнему Аллаху, видит Рай еще в земной жизни. А достичь Рая можно, освободившись от привязанностей земной жизни и полностью отдавшись размышлениям о Божественном. Достижение этого и есть счастье [151, с.17]. Путь совершенного человека не прост, а достижение требует не только знаний, но и практического выполнения ритуалов и специальных практик. Духовное развитие требует от человека прохождения ряда этапов.

Познание сути божества – единственная цель, к которой суфии стремились в течение всей жизни. Этот мистический «путь» выражался в нравственном очищении и самосовершенствовании человека. «Путь» суфия состоял из постоянного стремления к Богу, называемого макамат. Вся суфийская философия и ритуал направлены на то, чтобы очистить Ищущего, сделать его Insan-i Kamil, «Совершенным» или «Завершенным Человеком». Тем не менее суфизм - это общепринятый путь, руководство которым осуществляют уже прошедшие по нему Мастера» [152, с.86]. Есть готовая диаграмма суфийского Пути (Тарика-Суфийа). Она состоит из пяти ступеней, «на первой Мурид («Ученик») ученика принимают в кандидаты в суфии; на второй - Тарикат («Возможность») достигается единство с Муршидом («духовным руководителем); на третьей Ариф («Знание») обретаются духовные и оккультные способности; на четвертой - Фана. Это вершина, обретается Истина. Здесь Ишущий достигает духовного слияния с Духом Пророка; на пятой ступени-Бака. Степень Вали («Святости»)» [152, с.95].

Как утверждал Абу Хамид аль-Газали: «Я посвятил себя изучению суфизма. Я видел, что для того, чтобы понять это полностью, нужно объединить теорию с практикой. Цель, которую суфии поставили перед ними, заключается в следующем: освободить душу от тиранического ига страстей, избавить ее от неправильных наклонностей и злых инстинктов, чтобы в очищенном сердце оставалось место только для Бога и для вызова Его святого имени» [153, с.84]. Роль сердца, истинного намерения в сердце также один из главных критериев достижения совершенства.

Как считает М.Мутахарри «Распознание совершенного человека с позиций ислама возможно двумя путями. Первый путь состоит из выяснения того, что сказано в Священном Коране, а затем и в хадисах при описании совершенного человека. Хотя в Коране и хадисах встречаются словосочетания «совершенный мусульманин» и «совершенный уверовавший», это все же не «совершенный человек». Тем не менее очевидно, что под словосочетанием «совершенный

мусульманин» подразумевается человек, достигший совершенства в исламе, а «совершенный уверовавший» — тот, кто добился совершенства на стезе веры. Исходя из этого мы должны выяснить, какими качествами наделен совершенный человек в Коране или в хадисах и каковы его отличительные черты согласно этим священным писаниям [17]. Другой путь познания совершенного человека базируется не только на нарративном контексте письменных источников и каких-либо конкретных высказываниях, отображенных в Коране либо в других священных мусульманских текстах, но и подразумевает под собой реальные основания существования конкретных личностей, согласно требованиям Корана и действительно обладают всеми качествами совершенного человека. Совершенный человек не может представляет эфемерную и воображаемую личность под собой, не имеющей объективного воплощения. Персоналии в истории культуры, имеющие качества совершенного человека, имели место быть как весьма реальное и объективное.

Обращаясь с призывом ко всему человечеству, пророк Мухаммад (С.) отчетливо сформулировал главную цель и указал ясный метод осуществления своей миссии в этом мире: «Я послан только для того, чтобы усовершенствовать благородство нравственности» (Малик) [154, с.12]. Следующие высказывания Пророка Мухаммеда из хадисов также показывают характер и описание совершенного человека: «Верующие по своей любви, милости и доброте друг к другу подобны телу: если какая-то его часть больна, все тело разделяет ее бессонницу и лихорадку». «Самые совершенные из верующих в веру - лучшие из моральных. И лучшими среди них являются те, кто лучше своих жен». «Милостивый проявляет милосердие Всемилостивым. Прояви милосердие к тем, кто на земле, и Бог пощадит тебя», «Улыбка твоему брату - это благотворительность», «Доброе слово – благотворительность», «Тот, кто верит в Бога и в последний день (Судный день), должен делать добро своему ближнему» [155, с.49]. Как и ранее отмечалось, в суфизме этическая добродетель любви к окружающему миру и человечеству также есть и любовь к Богу. Важно отметить, что мудрость в суфизме представляет собой процесс приобретения знания только избранными. «В центре суфийской теории познания лежит понятие сверхчувственного, богооткровенного знания, доступного лишь немногим избранным» [42, с.361]. Происхождение Пути предполагает обретение знания.

Интересно мнение Хуррамшахи Баха ад-Дина, который отмечает: «‘Ирфан значит «познание» (ма‘рифат) - познание Аллаха, путь любви гностика (‘ариф), «путника» (салик) или суфия, проходимый ради самосовершенствования, усвоения нравственных качеств Всевышнего и в конечном итоге соединения с Аллахом подобно тому как капля воды вливается в океан. Здесь мы можем считать понятия тасаввуф (суфизм, мусульманский мистицизм) и ‘ирфан синонимами» [134, с.43]. В «Мекканских откровениях» Ибн Араби отмечает важность разума, познания: «У разума есть свет, с помощью которого он постигает определенные вещи, и у веры есть свет, с помощью которого она

постигает все, если отсутствует препятствие. С помощью света разума ты приходишь к знанию божественности. А с помощью света веры разум постигает знание Самости и те характеристики, что Истинный соотнес с Собой» [156, с.100]. Так он выделяет свет разума и свет веры. Видение разумом – познание, а видение зрением - путь познания.

Ибн Араби отмечает, что если человек обладает энергией (химма) и он находится в уединении с Богом, то благодаря ему достаются знания. И эти знания недоступны мутакаллимам, «ибо те знания – за пределами умозрения». В продолжение он указывает что «знание бывает трех степеней. Рациональное знание (‘илм ал - ‘акл) - любое знание, которое достается как необходимое» тут есть сомнения, умозрение может быть ошибочным и правильным. Следующее-знание состояний (‘илм ал ахвал), которое достигается только вкушением(завк) [156, с.77]. Третье знание - знание тайн (улум асрар). Это знание стоит выше ступени разума, оно- от вдуновения святого духа в душу. Таким знанием обладает пророк и избранник (валийй)… Кто обладает им, тот обладает всеми знаниями, тогда как обладатель тех знаний не таков. Нет знания более благородного, чем это всеохватное знание, содержащее все познаваемое [156, с.77].

Эта концепция совершенного человека, который был создан по образу и подобию Бога, восходит к аль-Халладжу и сыграла важную роль в суфийской попытке рационализировать отношения между Богом и человеком. По мнению Ибн Араби, Божественность и человечество - это не две разные природы, а два аспекта, которые находят свое выражение на каждом уровне творения. Божественность соответствует скрытому или внутреннему (батин) аспекту любой реальности, человечеству - внешнему или внешнему (захир) [157, с.282].

Суфиев можно разделить на две категории: те, кто подчеркивают знания и стремятся достичь цели через знание Бога (марифу), и те, кто следует по пути тоски, духовного экстаза и духовных открытий. В суфийской терминологии духовное сердце является центром всех эмоций и (интеллектуальных и духовных) способностей, таких как восприятие, сознание, чувства, рассуждение и сила воли. Суфии называют это «человеческой правдой»; философы называют это «говорящей самостью» [158, с.22]. Человеческая душа, согласно Суфийской доктрине, находится в изгнании, будучи разделенной со своим Создателем, являющимся не только Творцом ее существа, но и ее Духовным домом. Человеческое тело служит клеткой, тюрьмой для души, а земная жизнь считается изгнанием из Божественного мира. До того, как душа оказалась в ссылке, она наслаждалась полнотой общения с Создателем [159, с.246]. Тем самым душа встретиться с Создателем после мирской жизни.

Называя религию «психологическим арсеналом культуры» З.Фрейд писал, что религиозные представления в глазах людей являются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его

болезни. Люди говорят, что жизнь станет невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. Указывая ценность религии в культуре, З.Фрейд не преувеличивал роль религии, а скорее, указал на ее важность. При этом он выделяет три стабилизирующие и организующие функции религии: во-первых, она «удовлетворяет человеческую любознательность», во - вторых, «умаляет страх людей перед опасностями и превратностями жизни, утешает их в несчастье», и наконец, в-третьих, «дает предписания», «провозглашает запреты и ограничения» [160, с.66].

Изначально суфизм был одним из направлений исламского аскетизма, и лишь в VIII-X веках учение полностью сложилось как самостоятельное течение. Тогда же у суфиев появились собственные религиозные школы. Но даже при этом условии суфизм так и не стал четкой и стройной системой взглядов. Дело в том, что во все времена своего существования суфизм жадно вбирал в себя многие идеи античной мифологии, зороастризма, гностицизма, христианской теософии и мистики, впоследствии легко соединяя их с местными верованиями и культовыми традициями. Интресен и общность суфизма с тенгрианством в своем ценностно-символическом аспекте.

Суфийская аксиология связана с такими принципами Тенгрианства как равенство, человечность, честность, признание созидательного начала Высшего разума. Как считает Н.Г.Аюпов: «Именно тенгрианство как мировоззрение, в основе которого лежит глубокое осознание духовного начала, бесконечного Неба и связи с ним человека, явило первую прамонотеистическую форму религиозного мировоззрения» [161, с.22]. Тенгрианство было основано на культе Солнца. Это главный источник жизни на Земле, это символ «мужского начала». Культ Солнца и культ огня связаны между собой. Каганы по мнению тюрков рождались на Небе, они были украшены Солнцем и Луной. Связь номадов со Вселенной всегда была, они не боялись, а воспринимали ее как бесконечность, у суфиев это Абсолют. В кочевой культуре связь с природой можно передать как внутренний диалог, что в свою очередь ведет к поиску, этот поиск есть духовный поиск. У номадов всегда было желание вознесения к Небу. Мир предстает как Белый Свет. В этой связи, как и Небо, важна роль Солнца. Другими атрибутами предстают трон, мировое древо, горы и подпорка юрты.

Символика зеркала в суфизме, связана с символикой Солнца в тенгрианстве. Что показывает отражение человека как Высшего носителя разума на земле, как зеркала Бога. По мнению Абировой Б.И., «в трактате «Малая драгоценность» аль-Газали объясняя идею эманации, сравнивает ее со Светом Солнца. Во-вторых, он эманацию сравнивает с Зеркалом. В-третьих, сам человек объясняется им как Зеркало Богоявленности в мире. Идея Зеркала разрабатывается и ибн Араби, суфий также считает, что феноменальность мира означает наличие некоей высшей силы реальности, которая демонстрирует свою Истину в Зеркале» [162, с.55].

Есть также интересное мнение о том, что «сердце подобно зеркалу», такую версию выдвигает А.А.Хисматуллин. Он считает, что «показатель благородства сути человека, называемой сердцем, на пути мистического познания заключается в познании» [163, с.74]. Сердце играет важную роль в природе человека. Но это не только биологический орган, но и духовный символ человеческого совершенства. Аль-Газали в «Наставлений правителям» пишет: «Знай, о Султан, что когда в сердце человека есть знание и убеждение, -это есть корень веры, а то, что осуществляется семью частями его тела из проявлений покорности и справедливости, -это ветвь веры» [164]. По мнению Игнатенко А., «весь мир в исламской вере предстает как зеркальное отражение запредельного мира, задача человека - считать эти зеркальные образы, понять их тайный смысл» [165, с.56]. В этой связи необходимо отметить важность совершенства человека для понимания этих образов.

По мнению Хелмински Кабир, высшее духовное достижение выражается арабской фразой инсан-и камиль-Человек Завершенный. Качества духовно завершенного человека: самопознание, самоконтроль, объективные знания, глубинная мудрость, бытие, бескорыстная любовь, взгляд на вещи с точки зрения Божественного, тесная связь с Божественным [166, с.35]. Поиск мудрости, самопознания выделяют «совершенного человека».

Мы согласны с позицией Бегалиновой К.К. о том, что «история свидетельствует о том, что формирование тюркского народа происходило на богатой этнокультурной основе. Тюркам была присуща высокая духовность, нравственность, они имели свой идеал красоты, добра, истины, основанный на многовековом материально-хозяйственном культурном опыте предков [167, с.106]. Мы считаем, что культурный код тюрков был и остается сильным фактором в арабо-мусульманской истории. Проводимые параллели требуют более детального и глубокого изучения.

Таким образом, ценносто-смысловые контексты суффизма и тенгрианства имеют ряд общих оснований в отношении признания единого начала-Высшего разума, Закона, Абсолюта. Общность двух различных мировоззренческих установок, принимая единый принцип космоцентризма, вобрала в себя ценности и идеалы равенства, социальной справедливости, человечности, честности. В семиотическом аспекте символ зеркала в суфизме и тенгрианстве взаимосвязаны с образом Солнца, где человек предстает как Высший носитель разума на земле, как зеркало Бога. Суфийское видение совершенного человека основано на Коране и хадисах, в котором важными выступали любовь к Богу, познание бытия через иррациональное, созерцательность бытия, трансперсональный опыт, что позволяет человеку осознать свое положение по отношению к Высшему разуму.

2 ИДЕЯ «ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА» В КОНТЕКСТЕ ТЮРКСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1 Тюркский код в развити средневековой культуры

Феномен культурного кода все больше приобретает актуальность в современном мире, в связи с глобализационными и одновременно глокализационными процессами. Согласно определению, культурный код есть некий «ключ к пониманию определенного типа культуры, это закодированная в некой форме информация, позволяющая идентифицировать культуру» [168, с.92]. Для индивида культурный код служит отражением его мировоззренческих контекстов через понимание и приятие мира, окружающей действительности в языковых символах и знаках. Культурный код служит важной составляющей культурной идентичности человека, предоставляющей ему определенный фундамент, на котором зиждется его социокультурное бытие.

Культурный код в казахской культуре представляет собой те жизнеспособные практики, которые сформировались в процессе этногенеза и культурогенеза казахского народа в истории цивилизаций. Культурный код нации, являясь отражением культурной ментальности, формируется «на основе национальных образов, языка, духовности, традиций и ценностей народа состоит из семи ключевых звеньев, каждое из которых представляет собой в целом самостоятельный культурный феномен: наследие, традиции, обычаи, язык, семья, хозяйственные системы (жизненный уклад), праздники» [169, с.93]. При этом нарушение одного из элементов может привести к трансформации культурного кода, что приводит к изменениям в исторической, этнической памяти и в целом идентичности.

Средневековый пласт культуры на территории Центральной Азии фундирован на основе тюркского кода, где базовым выступает общность таких форм культуры, как язык, культурная картина мира, религиозное мировоззрение. Как считают ученые, первая половина I тыс. н.э. время становления тюркской цивилизации, а V-IX вв. завершение формирования. Алтай и Туран родина тюркских народов. «Именно китайцы первыми записали слово «тюрк» (тюкю), что на их языке означает «крепкий», «сильный». Древние тюрки тогда удивляли китайцев своей необычной внешностью. Они были светловолосыми синеглазыми, отличались силой и военной ловкостью [170, с.6]. Есть предположение, что данное слово означало «законность», но есть и другая версия, которое означает «достигший могущества». Особенные черты тюрков - то что они почитали свои законы и были могущественной империей.

Особенную значимость в структуре культурного кода несет в себе язык, аккумулирующий в себе социокультурный опыт общества. Об особенностях и оригинальности тюркского языка ученые всегда приводили свои интересные доводы. Как считает Е. Жалгабаев: «У племен, населявших просторы Евразии

был общий языки своя «номадная» культура. Этот язык в III-V вв. назывался гуннским, в VI в. тюркскими языками» [171, с.6]. По мнению З.Н. Сарсенбаева «в письменных источниках нет точных данных о языке, на котором говорили саки. Однако, как отмечают греческие историки и китайские летописцы, по оставленным легендам, рассказам и по названию земель и рек, можно установить, язык скифов, усунов, кенгуру и гуннов являются первыми шагами в развитии тюркского языка» [172, с.74]. Как отмечалось выше, культурный код включает в себя важный компонент как язык, являющийся важным остовом кочевой цивилизации и культуры. Именно язык в любой культуре выполняет функцию ретранслятора определенного круга ценностей, а также когнитивную, где через призму семиотического фиксируется в сознании человека мыслительные конструкты об окруюжающем его мире, и о самом себе, тем самым формируя культурный код.

О. Сулейменов считает, что «индоевропейские языки заимствовали у тюркских языков и лексику, и грамматику на всех уровнях. Например, тюркские числительные первого ряда совпадают с индоевропейскими. Некоторые сложные числительные в индоевропейских языках заимствованы из тюркских» [173, с.444]. Данный факт говорит о том, что тюркский язык и письменность в тот период имели распространение на всем ареале евразийского континента, в котором перманентно в силу исторических событий происходили взаимодействия культур и цивилизаций.

В своей книге «Аз и Я» О. Сулейменов пишет о том, что «истоки древнеславянской военной лексики относятся к эпохе славяно- тюркского единства. Целый ряд обозначений наиболее общих понятий военного дела получен от древнетюркских языков. Такие как «воин», «боярин», «полк», «труд» (в значении «война»), «охота», «облава», «чугун», «железо», «булат», «алебарда», «топор», «молот», «сулица», «рать», «хоругвь», «сабля», «кметь», «колчан», «тьма» (10 тысячное войско), «ура», «айда» [174, с.208]. Как отмечалось ранее, евразийское пространство в культурно-историческом процессе вырабатывало свое уникальное цивилизационное своеобразие, при котором тюркский язык, как составляющий элемент культурного кода насельников данной территории внес немаловажную роль при формировании языков соседних народов, взаимодействующими с тюрками.

В культурном коде фиксируется нравственно-этическая природа человека. Этические «понятия «добродетель, достоинство» древние тюрки выражали словом «erdem», «справедливость», обозначали словом «könilik», понятия «истинный, истина» - словами «çın» и «bıyık». Справедливость, добродетель, достоинство, истинность составляли этический кодекс, которым должен был обладать совершенный человек в тюркской культуре доисламского периода, основанной на тенгрианском миропонимании. Для представителя кочевой культуры и цивилизации важным было быть доблестным батыром высокой чести и достоинства, с пониманием социальной справедливости, где закреплялось представление о едином голубом небе для всех, как некоем

иррациональном, управляющим миром людей и духов. Надо отметить, что в тюркском миропонимании все люди перед Великим небом (Тенгри) были равны, некая установка на социальную справедливость, что впоследствии выработало через социальные институты (суд биев и т.д.) уникальную форму степной демократии. Важно выделить тот факт, что покоренные народы центральной Азии, которые вошли в состав Халифата, имели свою историю, культуру. Есть обоснованное мнение некоторых ученых о том, что этруски, населявшие к концу II тыс. до н.э. северо-западную часть Аппенинского полуострова, создавшие развитую доримскую цивилизацию, по своему происхождению были тюрками [175, с.83]. Это было доказано Садри Арсалом [176]. Кочевничество как социально-хозяйственный образ жизни насельников древней Евразии еще до великого переселения народов с Востока на Запад сыграло немаловажную роль в созидании цивилизационных потоков мигрирующих племен и народов, тем самым создавая вызовы для соседних культурно-географических пространств.

Тюркский мир всегда привлекал к себе внимание и большой интерес, так как он дал миру великих ученых, наследие которых бесценно. Культура тюркского мира – это уникальный синтез. Как справедливо отметил Ж. Алтаев: «Культура халифата, которую условно называют «арабской» или «мусульманской», представляет собой синтез многих культур, в том числе народов Центральной Азии и Казахстана» [177, с.77]. Тюркский код включает в себя своеобразие культурной картины мира через отражение доисламского пласта религиозного мировоззрения наряду с исламским культурным контентом.

Обращаясь к доисламскому периоду развития тюркской культуры необходимо отметить, что ареал ее распространения был широк в евразийском континенте. «Тюрки обитали на огромном пространстве Евразии. Они имеют некоторое языковое родство с монгольским языком, потому как общим являлся древний турано алтайский этнический субстрат» [178, с.16]. Первый Тюркский каганат (вторая половина VI века) занимал огромные пространства Евразии, с этого момента о тюрках знали и считались. Говоря о преимуществах племенной формы организации, Акимбеков С.М. отмечает, что «целостность структуры и племенная самоидентификация населения позволяли кочевым обществам гибко приспосабливаться к обстоятельствам, сохраняя при этом свою обособленность [179, с.60]. Тюркоязычных кочевников средневековья исторически называют протоказахами. Казахская культура является наследницей единого, целого тюркского мира с его неповторимой самобытностью и уникальностью.

Цивилизационный апогей развития и расцвета тюркской культуры пришелся на период средневековья на просторах Евразии. Формирование тюркской государственности было толчком этого развития. В середине VI в. на территории современной Монголии сформировался Тюркский каганат, во главе которого стоял каган Бумын. В 630 г. Табгачи захватили его, лишив независимости на 50 лет. Борьба за свободу во главе с каганами на протяжении

долгого времени свидетельствует о сильном характере тюрков. «Несмотря на такое тяжелое положение, тюркская община под руководством Билге Кутлуг, проявив мужество и покорность восстановило свое государство. За заслуги в восстановлении распадшейся страны народ назвал Кутлуг Кагана Елтересом (восстановителем). Это было не только знаком особого уважения и почета, но и свидетельством высокого этнополитического сознания тюрков. После Елтереса против господства династии Тан боролись Бильге Каган, Культегин и Тонык ок» [180, с.4]. Л.Н. Гумилев особо отмечал наличие у древних тюрок «четко отработанного мировоззрения», противопоставленного культуре Китая, Ирана, Византии и Индии. Как свидетельствуют орхонские тексты, причина была в стремлении соседей к активной культурной экспансии, к навязыванию тюркам своих духовных ценностей: «у народа табгач… была речь сладка, а драгоценности мягкие (т.е. роскошные, изнеживающие); прельщая сладкой речью и роскошными драгоценностями, они столь сильно привлекали себе далеко (жившие) народы. (Те же), поселяясь вплотную, затем устраивали себе там дурное мудрование» [180, с.336]. Гумилев Л.Н. также отмечал, что евразийское пространство, имеющее единую тюркскую этнокультурную основу, перманентно переживает процессы как интеграции, так и дезинтеграции во потоке истории и цивилизации. Примером здесь могут быть время Великого переселения народов, золотоордынский период, советская эпоха.

Проблемы сохранения культурно-географических границ для тюркской общности играли важную роль при формированиии и удержании единого социокультурного пространства тюркских племен и народов, тем самым, отвечая цивилизационным вызовам в средневековую эпоху. Осознание и защита от внешнего врага для тюркской общности выступало ответом на цивилизационные вызовы того времени. Тюрки понимали опасность китайской культуры, и не поддались экспансии. Об этом мы читаем из орхонских текстов: «народу табгач стали они (тюрки) рабами. Пятьдесят лет отдавали они (они свои) труды и силы. При этих обстоятельствах, не думая отдавать государству Табгач свои труды и силы, тюркский народ говорил: лучше погубим (сами себя) и искореним. И они начали идти к гибели. (Но) вверху Небо тюрков и священная Земля и вода тюрков (т.е. Родина) так сказали: «да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет», - так говорили. Небо, руководя со своих высот отцом моим Ильтеришем-каганом» [181, с.37]. Интересным является то, что тюркская культура и китайская имели общность в религиозно-мировоззренческом компоненте признания верховенства и природной силы неба, как сакральной силы над людьми, но тем не менее различное понимание социального устройства общества.

Тенгрианство как феномен тюркской культуры был «исторически первым религиозным течением для насельников Казахстана, как и для всех древних тюрок, вытекавшее из отношения к окружающему миру, который делился на Верхний, Срединный и Нижний миры. Особое значение имел Верхний мир

Тенгри (Небо). Но главное, чему поклоняются люди, - это Небо, Земля, Вода, и главный среди них - Тенгри, поэтому исходное тюркское мировоззрение называется тенгрианством» [182, с.10]. Надо согласиться с мнением о Тенгри А. Кодара, который отмечает, что казахская традиционная культура целиком порождена тенгрианством: «особенно это касается института шежире и родословной, поскольку Тенгри не бог-творец, а бог- прародитель, отец всех тюрков и казахов» [183, с.30]. Хотя были факты проникновения буддизма, митраизма, манихейства, несторианства, тюрки-номады придерживались тенгрианства. М.С. Орынбеков также говорит о том, что в казахской культуре до сих пор сохранились многие аспекты тенгрианства: «Великие ценностные системы – культы Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизм, зороастризм – зародились на просторах нашей степи в глубокой древности, в определенных аспектах они сохранились в нашем мировидении и продолжают оставаться в мироощущении, составляя основу нашего мировоззрения, этики и культуры» [182, с.7]. Казахский народ, как прямой потомок тюркской культуры и цивилизации до сегодняшнего дня сохранил в своем мировоззрении тенгрианский духовно-мировоззренческий пласт, поклоняясь огню, почитая своих умерших предков, строя мазары, уподобленные солнцу и другие элементы в социально-культурных практиках и ритуалах.

В качестве творца мироздания тюрки признавали лишь одно существо; это существо они называли «Tengri [Tanrı]»; слово «Tengri», употреблявшееся в значении «Аллах» (бог)», существовало во всех тюркских диалектах. На памятнике в честь Тоньюкука читаем: «Тенгри, богиня Умай, священная Йер-Суб (Родина) - вот они даровали нам победу» [181, с.68]. То, что у тюрков уже в доисторические времена было некое существо, которое сотворило мир, доказывает, что они в прошлом достигли высокой ступени религиозного и духовного развития. У тюрков существуют понятия «рай» и «ад». Слова «uçmak» (рай) и «tamuğ» (ад) есть во всех тюркских диалектах. У древних тюрков слова, обозначающие высшие нравственные понятия, являются также чисто тюркскими [176]. В мировоззренческих парадигмах древних цивилизаций присутствует определенная общность в понимании мира из двух составляющих, например, верхнего и нижнего, неба и земли, светлого и темного. В тюркском мировоззрении и мифологии видение мира также состоит из признания Неба как сакральной силы и Земли, что подтверждает веру в загробную жизнь.

Древнетюркская руническая письменность содержит общетюркскую идеологию, где тюркские народы высоко ценят бескрайние степи и свободу. «В орхоно-енисейских рунических текстах нет ни намека на манихейство или буддизм. Тенгрианство с первого до последнего памятника. Все тексты орхонской группы содержат рассказ о жизни и подвигах их героев, излагаемый на фоне общей истории Тюркского государства. Важным доказательством существования богатой культуры тюркских народов является то, что уже в III в. до н.э. у них была письменность. Наличие письменности открыло большое

продвижение в науке, которое в дальнейшем и привело к «мусульманскому ренессансу».

Этническая обособленность тюрок выражается в тенгрианстве. Человек в тенгрианстве рассматривается как часть природы, поэтому тюрки гармонично жили с одухотворенным миром вокруг. Совершенный человек в доисламской тюркской культуре представлял собой некий гармоничный союз с природой и не мыслил себя вне ее, одухотворяя объекты окружающего мир через анимизм, тотемизм, фетишизм и веру в духов предков.

Основные черты тенгрианства выделены и проанализированы Аюповым Н.Г.: «Во- первых, менталитет у тюркских народов Центральной Азии присуще следование традициям культуры, что проявляется в сохранении обычаев, культурных нравов, обрядности. Во-вторых, это высокая значимость межличностных отношений, которая выражается в устойчивых проявлениях родственных, племенных, этнических связей» [161, с.160]. Передача опыта следующему поколению является одним из важных. В этой связи ученый выделяет культ предков, почитание родителей, уважение к старшим, высокое понимание роли и предназначения детей, различные традиционные понятия, поведение, уважение к женщине, любовь и уважение к природе как главные характеристики тенгрианства.

А. Никонов дает следующее определение: «Тенгрианство можно назвать совокупностью древнейших мифов, космологических представлений и этических идей» [184, с.5]. В качестве примера он рассматривает свод «Алтун Битиг» («Золотая Книга») - свод древних тюркских преданий о сотворении мира, о богах Тенгри и Умай, Ульгене и Эрлике, о священной истории, о духах и героях. Мифы играют важное культурное и духовное значение для всех народов. Так, в мифах тюрков отразились все их этические ценности и нравственные идеалы. Как считает Э.Тэйлор существуют следующие мифы: «философские или объяснительные мифы; мифы об исторических или легендарных личностях; мифы, основанные на конкретных, но искаженных данных; фантастические и метафорические мифы; политические, социальные и бытовые мифы» [185, с.137]. Такая классификация мифов дает нам возможность сделать вывод о том, что мифы охватывают все сферы жизни человека и дают нам полное представление о мировоззрении древних народов.

Например, в Памятнике честь Кюль-Тегина в Малой надписи мы читаем: «Небоподобный, неборожденный» (собств. «на небе» или «из неба возникший») тюркский каган», я нынче сел на царство» [184, с.33]. А в Большой надписи: «Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизутемная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т.е. люди). Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми – каган. Сев (на царство) они поддерживали и устраивали племенной союз и установления тюркского народа» [184, с.36]. Кюль-Тегин выступает как созидатель тюркского универсума.

Тюрки-номады в процессе духовного творчества создали своеобразную модель мироздания. Эта картина мира состоит из морально-нравственных ценностей, духовного освоения мира. Как справедливо отметил Нуржанов Б.Г.: «Кочевой человек не думает о границах, пространство степи дает ему чувство комфорта и свободы. Для кочевника высшей ценностью обладает движение, способность перемещаться, передвигаться… В кочевых языках нет слова «пространство…» [186, с.3]. Надо отметить, что данная форма культуры в отношении пространства и времени актуальна в современности, но не с точки зрения хозяйственного образа жизни и социально-экономического уклада, а с позиции ощущения мира как сети между континентами через виртуализацию, ведь в пространстве интернет человек выступает в роли номада, путника, блуждающего по всему мировому киберпространству без границ.

Тюркский культурный код включал в себя синтез понятий «степь» и «цивилизация», что в дальнейшем наполнилось культурно-историческим содержанием в образ степной цивилизации. «На этом пространстве человек со времени появления на нем развивал определенную технологию, формировали видоизменял уклад жизни, вырабатывал стереотип поведения, следовал определенному мировоззрению. И такая цивилизация действительно зародилась в степи как особая ветвь мировой цивилизации- как кочевая цивилизация» [187, с.6]. Ритмы формирования и развития кочевой цивилизации уникальны и не поддаются линейной теории развития обществ во всемирно-историческом процессе.

Функционирование Степного пути исследователи, опираясь на описание «отца истории» Геродота, относят к I тысячелетию до нашей эры, наиболее оживленными считают VI-VII века, когда путь проходил из Китая на Запад через Семиречье и Южный Казахстан; направление в течение столетий попеременно менялось, приобретая другие участки и ответвления. На пути караванов находились селения и города- Мерке и Бухара, Самарканд, Шаш (Ташкент), Ургенч, Отрар (Фараб), Тараз, Баласагун, Сайрам, Алмалык.

Шаманизм предстает также одним из ключевых факторов мировоззрения тюрков. Шаманские духи выделялись тем, что отожествлялись с духами умерших шаманов… Есть культ умерших и культ предков. Представление о духе умерших связано со злыми духами. «Социальная дифференциация и вырастающий на ее основе культ вождей и выдающихся лиц делают образ духа умершего объектом почитания. В дальнейшем ходе истории на эволюцию этих представлений влиял и ряд иных условий- система тайных союзов, шаманизм сего бесчисленным сонмом духов, а особенно культ предков, складывающийся на основе разложения родового строя [188, с.192]. Для тюрков поклонение духам предков было одним из главных жизненных принципов. «Арвах- дух предков. Во всех трудных житейских случаях обращаются к ним, говоря: «Аруахи, держите меня за руку и поддерживайте под мышки», - и приносят жертву» [189, с.226]. Все необыкновенные явления природы считают за места «священные, освещенные пребыванием аулии (мухаммеданского святого); все

курганы называются оба, что значит куча. Дерево, одиноко растущее в степи, или уродливое растение с необыкновенно кривыми ветвями служат предметом поклонения и ночевок» [189, с.227].

«В традиционном тюркском мировоззрении мир не столько вычислялся, сколько переживался эмоционально. Мир существовал как действие, изменение, но не как набор символов. Познавался мир также через действие. Основная функция мира – непрерывность жизни, ее постоянное возобновление. Человек, как часть мира, кровно заинтересован в том же. «На продление существования были направлены-прямо или косвенно - все ритуалы. Это хорошо видно в молитвах камов, обращенных к божеству Тэнгре:

«О, Вечное Синее Небо!
Расплодите наш скот и табуны,
Сделайте нас богатыми и счастливыми,
Размножьте наших внуков и правнуков,
Сделайте нас многочисленными и здоровыми» [180, с.49].

По Зеунеру, кочевая цивилизация именно как мировое явление в истории Старого Совета представляет собой «Второй номадизм» [190, с.11]. Интересно, что в феномене «Второй номадизм» первенствующее место принадлежит лошади. Зеунер считает первоначальным очагом доместикации лошади Туркестан [190, с.12]. Приручение лошади было знаменательным фактором в истории человечества. Для кочевника же это было отрывом от земли и символом притяжения к небу, к Тенгри. Вершиной, а может быть в известной мере историческим основанием кочевой цивилизации были достижения в духовно-мировоззренческой сфере. Свидетельство тому – высокая художественная традиция, именуемая как традиция «искусства звериного стиля» [190, с.13]. Древние тюрки внесли большой вклад в мировую цивилизацию, так как одомашнивание диких лошадей и верблюдов, изобретение телег, усовершенствование техники верховой езды, а также обработка металлов, изготовление глиняной посуды, ткачество, гончарное и ювелирное производства, астрологическая, музыкальная наука и др. показывают то, что у них существовала своя степная цивилизация. «Ряд европейских ученых (А.Тойнби) долгое время не признавали существование древней цивилизации тюрков… Немало ученых, которые, наоборот, утверждали, что у восточных кочевых народов существовала своя, развивавшаяся в определенных естественно-географических условиях, степная цивилизация. Например, Л.Н. Гумилев и др. доказали, что с IX в н.э. до XI в. н.э., в сравнении с народами Средиземноморья и Дальнего Востока, тюркские народы пережили расцвет новой цивилизации [190, с.3].

Широко известно понятие «звериный стиль», которым определяют характер искусства скифов и савроматов, — понятие это точно обозначает отражение в изобразительных мотивах прикладного искусства этих народов

лежащего в основе их бытия отношения к животным, прежде всего к лошади, или к оленю, или к верблюду [191, с.96]. Искусство «звериного стиля» с его своеобразием и уникальностью выступало немаловажным элементом кодирования и консервирования тюркского культурного пласта в доисламский период.

Время воспринималось тюрками-номадами как последовательная смена поколений. Для каждого человека важно было знать свою генеалогию. Часто прародителем считали определенного культурного героя, историческую личность, животное (волк). Древность рода определяла социальную значимость его представителей. Например, Кюль-тегин начинает свою родословную со времен сотворения мира. Номад не чувствовал себя случайно заброшенным в этот мир, он был продолжением длинной череды предков его рода и имел собственное продолжение в потомстве. А знатные тюрки носили в карманах и за пазухой шелковые платки, чтобы утирать рот и руки после еды, обтирать вспотевшее лицо в знойный день. Красивые платки! Заморские гости - купцы и вельможи - тоже приобретали такие платки, но в качестве украшения прикрепляли к одежде, чтобы казаться вальяжными, модными людьми. Дусуп видел немало таких модников. Но волк – это волк. Может ли благородный волк небесный не показывать свою природу? Он сидит на лошади, закованный в броню, и лошадь в броне. Он несется в битву без страха с кличем: «Входи синее, выходи красное! Нет такого дела, которое не под силу тюрку!» [192, с.20]. Тюрки понимали и знали свое преимущество.

В тот период историй ономастика кочевников с волчьей основой являлась самой распространенной. Родившегося младенца нарекают мудрые старцы, дабы вырос джигитом, подобным волку. Следовательно, именно с волчьей символикой у кочевников означают мужество и воинственность, качества высоко оценивающиеся всеми народами. Тюркский код несет в себе древнее знание, где актуализированы вера в духов, анимизм, тотемизм, как первые религиозные формы, несущие в себе идею гармонии человека и природы.

Фрэзер Д. Д. в своих исследованиях доказал, что сосредоточение высшей власти в руках одного человека дает ему возможность за время своей жизни провести такие преобразования, которые не смогли осуществить целые предшествующие поколения. В случае, если это умный и решительный человек, он создает сильное государство и становится грозным и опасным соседом для других. «Расширяя свою власть отчасти силой оружия, отчасти путем добровольного подчинения более слабых племен, это племя в скором времени приобретает богатство и рабов, которые, освобождая целые классы людей от постоянной борьбы за выживание, дают им возможность посвятить себя бескорыстному приобретению знаний – этого благороднейшего и сильнейшего орудия – с целью улучшить жребий человека [193, с. 42]. Именно так действовали тюркские племена, они обладали высокой сплоченностью, стремились к знаниям. Как считает Д. Фрезер, «самые мощные взрывы интеллектуальной активности человека следовали по пятам за победами, и для

развития и распространения цивилизации больше всего делали, как правило, расы победителей. Таким путем в мирное время они залечивали раны, нанесенные войной. Свидетелями таких взрывов в прошлом были вавилоняне, греки, римляне, арабы» [193, с.43]. Почитание своих вождей, отличная племенная мобильность была одной из выигрышных сторон кочевников. Тому служат доказательством погребения вождей, каменные балбалы.

Как отмечает Кызласов, «Тюркские изваяния VI-VIII вв. имели портретное сходство с умершим. «Многие сотни, пожалуй, тысячи тюркских скульптур известны ныне науке, но ни одно из них не повторяет лика другого. В этом индивидуализме проступает важное для нашей темы свидетельство осознания обществом отдельной личности и ее самоценности» [194, с.120]. Самое интересное, в том, что кочевники в этих изваяниях узнавали своих вождей персонально и поименно.

В мировоззрении тюрков природа и животные играли важную роль. Загадки и пословицы с «Кодикус Куманикус», кыпчакского словаря служат тому доказательством. Например,

«На траве у озера жеребенок воду пьет.
Это- слеза на реснице» [195, с.557].
«Далеко в степи лежит жирный ремень.
Это- змея.
Правое от левого отличил,
Десять озер, тридцать туменов войска.
Это солнце, луна и звезды» [195, с.559].
«Толстый кабан зимовать улегся.
Это- очень суровая, морозная зима» [195, с.560].

Все примеры таких загадок, пословиц тюрков дают нам доказательство того, что они сами были неотъемлемой частью природы. Бережное отношение к природе тюрков была скорее потому, что они считали природу живой частью мира.

Одним из интересных и не до конца исследованных феноменов тюркской культуры является цветовая гамма. Для тюрков она также была связана с природой. То, что все оттенки синего играли важную роль для тюрков мы видим из надписи: «Между (этими) двумя границами они так обитали (восседали), устраивая «голубых» тюрков, которые были (тогда) без господина и без родовых представителей» [183, с.36]. Тюрки не отличали зеленого от синего цвета. Например, в казахской культуре по сегодняшний день мы, описывая зеленую траву говорим не «зеленая», а «синяя трава». Что значит этот цвет? Какой смысл заключен в нем? «Голубой безмятежный, спокойный, понимающий, искренность, ясность, целостность, мир, широта, честность, речь, артикуляция, высокий интеллект, спокойствие, доверие, прозрачность, духовный, сострадающий, наполненный» [196, с.43]. В понимании этих двух цветов мы видим некую значимую связь. Значение зеленого также близко описывает характер тюрков: «У зеленого есть тенденция морализировать.

Зеленый для любви, целостности, прогресса, практичности, свободы мысли, равновесия, красоты, гармонии, побуждения, безусловной любви, сострадания, стабильности, удачи, роста, понимания, природный [196, с.33]. В тюркской культуре человек живет в гармонии с природой. Он не подчиняет ее, а лелеет. Он не покоряет природу, а сливается с ней. Например, в эпосе «Огызнама» описывают избранниц Огуз Хана видя в ней природу: «Родинка во лбу избранниц Огуз хана подобна Полярной звезде, глаза-голубее неба, волосы подобны течению реки, зубы- словно жемчуг» [197, с.122].

Знаково-семиотическую роль в культурном коде играют символы. Тамга выступает знаком, символом тюркской культуры. Тюркский код в доисламский период характеризовался особенным взглядом на взаимоотношения человека и природы, где характерным для всей истории цивилизаций первым, базовым мировоззренческим пластом выступало одухотворение сил природы. Образ совершенного человека рассматривался через призму языковых, культурных паттернов с учетом географического и климатического факторов, социально-хозяйственного уклада кочевой общности.

Тюркское социокультурное пространство как часть мировой цивилизации претерпевало в истории значительные изменения в виду взаимоотношений с соседними государствами политического характера, экономических взаимосвязей, связанных с торговлей и ролью Великого шелкового пути, но и также с историческими событиями в граничащих с ним другими цивилизациями. В VII веке на Аравийском полуострове зарождается новая религия - Ислам. Появление на всемирно-исторической авансцене новой мировоззренческой парадигмы задает ритмам развития цивилизаций новые вызовы. Ислам становиться не только религиозно-мировоззренческой основой Ближнего Востока, но и политической силой, объединяя различные государства под его знаменем и формируя целое исламское социокультурное пространство.

Распространение ислама в Центральную Азию началось в IX веке. Новая парадигма несла в себе совершенно отличную от тюркской картины мира культуру. Тем не менее, процесс инкорпорирования ислама на территорию кочевой цивилизации шел неоднозначно и неравномерно. Нужно отметить, что исламские ценности и практики были приспособлены для обществ с оседлым образом жизни, соответственно активная исламизация была на территории с выраженной городской культурой. Важно отметить, что между исламом и древней тюркской религией много схожего. Великий небесный Бог у монотеистов, видимо, ассоциировался с Аллахом, мусульманская вера в джиннов и ангелов способствовала сохранению, пусть и в измененном виде, старых второстепенных божеств, бесчисленных «хозяев-духов» [198, с.234]. По мнению Н.С. Бакина, с принятием ислама Тенгри сохранил значение Бога. «В этом и заключается одна из главных причин относительно безболезненного и ненасильственного принятия тюрками новой веры» [199, с.41]. Образ Единого Абсолюта (Тенгри), закрепившегося в тюркском коде доисламского периода заменился образом Аллаха.

Как отмечает Бегалинова К.К.: «Говоря о мусульманском суфизме, невозможно обойти молчанием тюркский (казахский) суфизм, явившийся одним из его этапов. Нам представляется, что генезис казахской философии необходимо начать с его предфилософии, с мифологии, сущностной чертой которой была направленность на космологию, можно сказать, что эта мифология была религией природы (Тенгри в представлениях протоказахов ассоцировался с природой). Этой философии изначально были присуще суфийские мотивы» [83, с.118]. Именно в большей степени через суффистские интерпретации, смыслы, практики ислам прививался в струтуру культурной картины мира и вплетался в тюркский код. Вызовы истории перед средневековой тюркской культурой под влиянием новых парадигмальных веяний ислама в дальнейшем сформировали исламскую казахскую культуру с неповторимыми особенностями.

Можно сказать, что произошло «слияние ценностей двух цивилизаций в единое неразделимое целое, возникновение нового качества» [200, с.85]. В средневековый период образовались ряд мусульманских государств в тюркском мире, когда кочевые народы, приняв ислам, не расставались с прежними принципами и образом мышления и при этом создавали новое единство, в котором ценности исламской цивилизации и тюркской были тесно сплетены в одно неразделимое целое.

Образ Тенгри у номада трансформировался в образ Всевышнего, который также имеет очень важное значение для понимания иррационального для кочевого мировоззрения. «Кочевник может раствориться в пустыне или степи на многие недели, но всемогущий и всевидящий Бог следует за ним: пять раз в день следует очищать свои мысли, мыть руки и взывать к Всевышнему» [201, с.21]. Несмотря на то, что хозяйственный уклад и материальная культура кочевников были сформированы с естественными ритмами природы и в гармонии с ней исламское мировоззрение и культура тонко вплетались в степное социокультурное пространство на протяжении средних веков, постепенно создавая новый культурный ландшафт. Мы согласны с мнением Ж.Ж.Молдабекова о том, что «исламская цивилизация является отражением и показателем культуры различных оседлых и полуоседлых племен. Измерение исламской цивилизации в добродетельных действиях людей и в намерении понятия «құт». Ислам внутренне сочетал в себе силу Творца и духовную готовность личности» [202, с.356].

Итак, можно отметить, что приход ислама, как новой парадигмы для тюркской культуры привнес трансформации в представлении о человеке и тех качествах которыми ему необходимо обладать. Если в доисламском социокультурном контексте человек представлял собой часть природы, некто гармонизирующий с ней в едином целом, то в исламской культуре важным становится роль и место человека в обществе, актуализируется проблема совершенства человека с этической его и эстетической составляющих.

Немаловажным фактором трансформации тюркского кода под влиянием исламской культуры выступает использование арабского языка. Смена языковой кодировки несет в себе и трансформацию тюркской идентичности. Надо признать, что влияние и распространение ислама в Центральной Азии привнесло за собой много позитивных изменений в развитии науки, расцвета городов, архитектуры и искусства. Архитектоника социокультурного ландшафта преобразовывалась во взаимовлиянии тюркской и исламской культурных паттернов.

Общеизвестно, что в культуре тюрков такие центры как Баласагун и Отрар в развитии научных знаний сыграли очень большую роль. Функционирование Великого Шелкового пути в эпоху средневековья играло важную роль в диалоге культур Запада и Востока. Города и народы, находящиеся вдоль Шелкового пути, активно развивались и достигли своего расцвета, где происходил «обмен идеями, обучение друг у друга, стимулируя развитие философии, наук, языкознания и религии» [203, с.15]. В экономическом отношении «тюрки главным образом производили смолу, хлопок, кунжут, заготавливали древесину, выращивали оливки и фрукты. Промышленность занимала почти такое же важное место, как и сельское хозяйство. Добывали квасцы, железо, серебро, соль, лазурит» [203, с.230]. В первую очередь полуоседлые племенные общности и оседлые занимали данную экономическую нишу. Социально-экономическое взаимодействие оседлых и кочевых общностей было особенностью экономики центральноазиатского региона, дополняя друг друга происходил диалог и взаимообогащение культур.

О значении средневековых ученых Центральной Азии подробно пишет европейский ученый Стивен Старр: «Во многих (если не в большинстве) западных работах вплоть до сегодняшнего дня Ибн Сина, Бируни, аль-Хорезми, Фараби, аль-Газали и другие называются арабами. Эту грубую ошибку можно найти даже в некоторых наиболее авторитетных европейских и американских трудах по истории философий и науки. Да, большинство центральноазиатских мыслителей в эту эпоху писали на арабском языке. Именно ученые Центральной Азий благодаря своим многочисленным произведением обогатили арабский язык новыми понятиями и терминами. Это происходило почти в то же время, когда латинский язык на Западе терял статус универсального языка и становился языком религий» [204, с.50]. Процесс взаимовлияния письменных культур был двухсторонним, где не только приход арабского языка обогатил местные культуры, но и тюркский и иранский языки не теряли своей актуальности, то есть происходил процесс взаимообогащения культур.

«То, что языки коренных народов могли брать иностранное письмо и процветать, а не быть подавленными языками внешних сил, свидетельствует о фундаментальности центральноазиатской цивилизаций в обеих ее формах – персидской и тюркской. Это еще раз подтверждает, что Центральная Азия была скорее не перекрестком культур, а культурой перекрестков, на которую повлияли все ее международные контакты. Но, в конце концов, еще больше ее

определяли внутренние силы, которые она накапливала в течение веков» [204, с.97]. Кочевники Великой Степи выступали в роли «интеграторов» больших культурных пространств, а также устроителей империй. В многовековой истории Центральной Азии наступающей и господствующей силой в регионе были «тюрки-кочевники, тогда как население городов и оазисов (иранцы-согдийцы, таджики) чаще оборонялось, оттеснялось на юг, в горы либо подвергалось этнической и языковой ассимиляции» [205, с.77]. Историческая и цивилизационная роль номадов в развитии и взаимодействии соседних географических и социокультурных пространств сыграла немаловажную роль. Кочевники выступали своего рода катализаторами огромного евразийского пространства, межкультурно взаимодействуя и с Востоком, и с Западом, что и определило уникальность тюркской культуры и идентичности, имеющей свойство принимать инновации, необходимые для ее дальнейшего развития.

Таким образом, тюркский код «совершенного человека» в тюркской средневековой культуре фундируется на взаимовлиянии и взаимопроникновении доисламской тенгрианской и собственно исламской культур. Роль и место человека с приходом новой парадигмы постепенно изменяется от той установки, связанной с тенгрианским мировоззрением, где человек был слит с природой к позиции в которой, актуализируются взаимосвязь «человек и общество», этическая природа человека как члена уммы, сообщества. Исламский контент инкорпорировавшийся в Тюркский код, привнес за собой арабский язык, культуру, религию, социальные практики, что при взаимодействии дало новый цивилизационный толчок к развитию и формированию уникальной культуры.

2.2. Ценностная архитектоника концепции «добродетельного человека» в тюркском универсуме

Тюркская культура выносит ряд аспектов видения проблемы совершенного человека. Способы достижения человеческого совершенства отразились в трудах таких видных представителей тюркского мира как Абу Насра аль-Фараби, Баласагуни, Кашгари и Ходжа Ахмеда Ясави. Творчество каждого из них рассматривается как огромный вклад как в тюркскую, так и в мировую культуру.

Наследие аль-Фараби, его концепция идеального общества, добродетельного города и совершенного человека уникальна и актуальна и в наши дни. Как стать прекрасным человеком, какие главные качества могут сделать людей лучше? Как общество может быть добродетельным? Все эти вопросы были важны для аль-Фараби. Он пытался найти ответы на них и разработал концепцию идеального общества, совершенного человека и оставил огромное количество научных трудов во всех сферах науки. На самом деле, его тюркский код является одним из спорных вопросов среди ученых.

Согласно Мухсину Махди, аль-Фараби (Абу Наср аль-Фараби, ок. 870-950) в средние века высоко ценился крупными философами, такими как Авиценна в восточном исламе и Аверроэс в западном исламе. Мало что известно о жизни аль-Фараби, за исключением того, что он умер в 950 г. в преклонном возрасте возле Дамаска. Можно предположить, что он родился в районе Фараб в Центральной Азии и что он жил и учился в Центральной Азии до приезда в Багдад для продолжения учебы [16, с.1].

В центре философии системы аль-Фараби - тема человека, его совершенство, стремление к достижению свободы, личное и общественное счастье, поиск лучшего будущего для человека, вопросы происхождения и функционирования человеческого общества, государства, его виды, формы управления, место и роль права, принципы добродетельных государственных организаций, а также необходимые качества и свойства человека (как политического лидера). Главной проблемой для аль-Фараби, является проблема взаимоотношения человека и общества, стремления осмыслить сущность человека, его место в обществе. Здесь следует уточнить одно обстоятельство: сравнивая решения некоторых философских проблем в разных культурных традициях, надо четко установить предмет сопоставления и насколько справедлива та или иная аналогия в проблеме человека с позиций его нравственного совершенства.

Понимание человека как духовного и телесного единства аль-Фараби рассматривал с точки зрения теории совершенного человека. Философия аль-Фараби содержит концептуальное видение восточной проблемы перипатетизма совершенного человека на основе знаний. Это гармоничное развитие личности, сочетание физических и психических качеств: здоровое тело, ясный ум, воображение, хорошая память, выразительная речь, любопытство, интеллект в чувственных удовольствиях, любовь к истине, благородство души, презрение к богатству и т.д. В частности, аль-Фараби считает необходимым наличие качества справедливости в совершенном человеке. Также у аль-Фараби немаловажным критерием совершенства являются знание, человеческая добродетель, стремление к счастью [206].

Согласно заявлению Маджида Фахри: представители восточного перипатетизма аль-Фараби, Ибн Сина, ибн Рушд приняли и развили древние идеи и представления о моральной и совершенной личности. Они разработали глубокий рационалистический путь духовного совершенствования, понимая его как системный элемент творения - силы, связывающие микро и макрокосм, потому что природа человека заключается в единстве тела, души и духовного [15, с.79]. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби выносит равенство всех людей и гуманность на первый план. В этом, по мнению мыслителя, важную роль играет природа человека, разумность человека. Добродетели по аль-Фараби делятся на этические и интеллектуальные. К этическим добродетелям он относит умеренность,

мужество, благородство и справедливость, к интеллектуальным – мудрость, интеллект и остроумие.

Таким образом, ключевые элементы этики аль-Фараби – это понятия истинного счастья, обладания всеми этими достоинствами. Кроме того, добродетельных людей он называет свободными от природы. Идеал совершенного человека в аль-Фараби совпал с идеалом главы государства, потому что только совершенному человеку можно доверить судьбу людей: тот, кто разумен, может научить людей тому, как быть разумными, тот, кто добродетелен, воспитывает людей добродетельных, тот, кто счастлив, может сделать людей счастливыми. аль-Фараби заявил, что человек, достигший самого высокого совершенства, сочетает в себе качества истинного философа и имама. Говоря о двенадцати врожденных качествах, Аль-Фараби склоняется к идее Платона.

Высшее благо и совершенство, считает аль-Фараби, могут быть достигнуты в первую очередь «городом», но «никак не обществом, стоящим на более низкой ступени развития». Для аль-Фараби, поэтому, «город» - это более высокая ступень развития человеческого общества. По его мнению, «звероподобные по природе /люди/ не являются горожанами и совершенно не имеют городских объединений» [207, с. 126].

Исследование видов городов идет как реализация определенной мировоззренческой позиции, определенного понимания смысла жизни и человеческого счастья. Добродетельный город – идеал аль-Фараби. «Образование добродетельных городов, - пишет аль-Фараби, - наиболее всего возможно и легко осуществимо в городах необходимости и коллективных городах», в которых могут появиться достойные люди [207, с. 160].

Противопоставление добродетельного и невежественного городов у аль-Фараби идет и по ценностным критериям, которые составляют предмет стремлений их жителей. Одним из таких критериев является рациональное представление о всеобщем благе и счастье, а также степень распространенности добродетелей. В добродетельных городах у правителя и его жителей имеется и истинное понятие о счастье человека, в порочных же городах отсутствует такое понятие по причине незнания, либо в силу поверхностного, лицемерного принятия истины («безнравственный город»), либо в силу отклонения или забвения правильного понятия («заблудший город»).

«Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общества, где люди помогают друг другу в достижении счастья, - есть добродетельные общества. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким образом, вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [208, с.303]. Совершенный город - это город добродетелей. Это бытие человека как нравственного существа, т.е. человека,

живущего в обществе и благодаря этому осуществляющего свою жизнедеятельность, как устремленность к счастью, к нравственному совершенству. Нравственность, добродеяние человека, утверждение его в сфере социальных, а значит собственно человеческих отношений, - вот, что заложено изначально в основу совершенного города.

Общечеловеческие нравственные ценности трансформируется у аль-Фараби в виде конкретных добродетелей, представлений о человеческом благе, счастье жителей добродетельного города. Добродетельный город - это сообщество людей, которое характеризуется совершенством, полнотой и самодостаточностью. В философии аль-Фараби видит важнейшее средство достижения совершенства и счастья, которое возможно обрести лишь в добродетельном городе. Вне добродетельного города – нет подлинного человека. Чем совершеннее общество, тем совершеннее человек. Потому, во имя своих же интересов, каждый должен вносить реальный и достойный вклад в процветание и развитие общества, в котором он пребывает и жизнедействует [207, с.296]. Достижение человеком счастья, пути и средства его обретения, умение жить в гармонии с мировым целым (человечеством как совершенным сообществом) – основная проблема, с которой сталкивается гражданская философия (этика) аль-Фараби. Счастье – центральная категория этики аль-Фараби.

Каждый житель добродетельного города получает свою долю счастья в зависимости от своих природных способностей и места, занимаемого им в иерархии города. «Ясно, - указывает аль-Фараби, - что /доля/ счастья, которую получают жители города, как в качественном, так и в количественном отношении превосходят друг друга в зависимости от того, насколько превосходят друг друга совершенства, получаемые ими благодаря деятельности города» [207, с. 34]. Личное счастье каждого человека складывается из общих знаний (первоначал), свойственных всем жителям добродетельного города, и частных знаний, необходимых ему для осуществления деятельности. На каждой иерархической ступени добродетельного города происходит относительно самостоятельный процесс достижения счастья, сливаясь, они приводят к общей цели - достижению счастья всем добродетельным городом.

Человеческое счастье – абсолютная ценность. Поэтому оно является предметом стремления всех людей. И нет такой ценности, которую можно было бы поставить выше счастья или хотя бы сравниться с ним. Как писал Аристотель, (а его аль-Фараби считал своим Учителем), «счастье – это такая цель, которую никто никогда не избирает средством ради чего-то другого» [209]. Вот почему эта цель является высшей, всеобщей, самодостаточной. Идея счастья, как всеобщей цели, как высшего блага, выступает своеобразным знаменателем гуманизма и свободы, справедливости и жизненного смысла. Чтобы люди были счастливы, надо знать и рационально понимать, в чем состоит подлинное счастье, ибо цена неправильного суждения (невежественные

города) слишком велика и наносит непоправимый ущерб нравственному здоровью человека.

Для достижения счастья необходимо, прежде всего, теоретическое обоснование его. Поэтому аль-Фараби показывает органическую связь этики и политики (внутренних факторов нравственного совершенствования) с теорией познания (знанием добродетелей). Его трактат «О взглядах жителей добродетельного города», посвященный социально-этическим вопросам, рассматривает также общие вопросы метафизики, космологии, теории познания, (внешние факторы). Философия в достижении счастья имеет существенное значение. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [207, с.35]. В этом по аль-Фараби, необходим хороший нрав, выработанный в результате осуществления прекрасных действий. Поэтому аль-Фараби большое значение придает привычке как фактору, формирующему нравственность и духовное совершенство человека.

Таким образом, добродетельный город как совершенное сообщество является ступенью, шагом, а также и условием достижения счастья. Способ достижения социального идеала, по аль-Фараби, - воспитание жителей по нравственным нормам, природно-социальному нраву. Второй способ – это подражание идеалу, образцу. Это путь наблюдения за добродетельными людьми и подражания может быть сознательным и бессознательным.

Аль-Фараби различал четыре вида добродетелей: теоретические (назарийа), мыслительные (фикрийа), этические (хулукийа) и практические искусства (ассина'ат аль-'амалийа). Теоретические добродетели связаны с математикой, физикой и частично с метафизикой, т.е. с теоретической философией, которая стремится к познанию причин и начал всех существующих вещей. Знание же «о существующих вещах в философском смысле является исключительно умопостигаемым» [207, с.277]. Теоретические добродетели лежат в основе мыслительных, которые связаны с определением пользы чего-либо в достижении конечной цели. Этические добродетели определяют характер пользы чего-либо и реализуются через практические искусства. Овладение «практическими искусствами», по аль-Фараби также есть добродетельное свойство человеческой души. Эти добродетели, по логике его рассуждений, связаны с практическими науками, которые находят свои основоположения в теоретических науках [207, с.179]. Добродетели, совершаемые людьми, также могут повторятся и перейти в привычки. Смысл человеческого существования - в освоении и реализации знаний Совершенство понимается как полное знание обо всем сущем, обретение мудрости. Совершенный человек - это мудрец, находящийся в процессе постоянного самовоспитания, позволяющего человеку полностью контролировать страсти и эмоции, потребности тела и наклонности разума.

Как считает Сейтахметова Н.Л.: «идея «инсан аль-камил» нацелена на разумение сердец верующих освещением их истинного познания и веры, поскольку центральной идеей концепции инсан аль-камил является совершенствование и познание. В свою очередь, совершенствование – долгий путь познания, путь обретения веры. В чем же заключается смысл и суть совершенствования? Человек должен в совершенстве познать две основные вещи: постичь мир в абсолютном единстве и обрести великую, подлинную веру, которые будут способствовать образовыванию в человеке человеческого» [210, с.106]. Автор далее отмечает, что совершенный человек в средневековом измерении- это духовная личность. «Полисемантическое значение концепта «камал» можно выявить в суфийской, каламистской и адабной литературе. В суфизме появляется термин «инсан ал-камил» – совершенный человек, в фальсафе – добродетельный человек, а в философской лирике Востока – человек-стоик, человек-скептик, совершенство которого заключалось в трагической мудрости» [210, с. 105].

Согласно Р. Валзеру, теория пророчества аль-Фараби была только частично приемлема для Авиценны (980-1037). Поскольку совершенный человек для Авиценны идентичен пророку, он не может быть удовлетворен тем, что ограничивает пророчество только воображением и подчиняет его философии. И будучи самим философом и отстаивая первенство разума, такого как аль-Фараби (хотя он и ближе к Плотину, чем он), он вынужден отождествлять пророчество с высочайшей степенью философии [14, с.148]. В период Арабо-мусульманского Ренессанса мыслители имели единую схожесть в отношении вопроса идентичности человека, заключавшейся прежде всего в стремлении к совершенству.

Главной проблемой для аль-Фараби, является проблема взаимоотношения человека и общества, стремления осмыслить сущность человека, его место в обществе. Здесь следует уточнить одно обстоятельство: сравнивая решения некоторых философских проблем в разных культурных традициях, надо четко установить предмет сопоставления и насколько справедлива та или иная аналогия в проблеме человека с позиций его нравственного совершенства.

Совершенный человек аль-Фараби отдает все силы на благо общества и обретает счастье в служении общественным интересам. Совершенный человек, как полагают восточные перипатетики, всегда будет нести милосердие, добро и справедливость. Основная цель совершенной человеческой жизни – достойная подготовка к встрече с Первосущим, потому что только он может дать человеку истинную награду за благочестивую жизнь на земле. Самые важные качества совершенного человека – сострадание и щедрость, доброта и справедливость, смирение и терпимость, ответственность, трудолюбие и отзывчивость.

В основном, следовательно, философское учение аль-Фараби представляет собой идеализм, исходящий из теологического представления о боге как творце мира. Но оно весьма существенно подправлено, поскольку сделано предметом

самостоятельного размышления, предметом философии, которая имеет своим органом не догму, а разум [211, с.16].

Философия аль-Фараби показала и раскрыла систему воспитания и образования жителей добродетельного города, подчиненную идее духовно-нравственного совершенства человека, ибо счастья, согласно аль-Фараби, достигает человек, стремящийся к совершенству, человек высокой нравственности [212, с.98]. По «Добродетельному городу» аль-Фараби, достижения счастья человеком возможно только в обществе. Но как можно достичь такого состояния людям в обществе? Как считает Г. Курмангалиева, для достижения необходимо знать всеобщие принципы, которые служат основой совместной жизнедеятельности людей. Для этого нужно различать добро и зло, отличаться нравственным поведением и совершать нравственные поступки [80, с.45]. Развивая далее идею гармонии общества и индивида, аль-Фараби приходит к выводу, что «лучшее государство то, которое в наибольшей степени соответствует человеческой природе, а совершенный человек- тот, кто приносит наибольшую пользу государству» [75, с.127].

Принципы построения «Добродетельного города» у аль-Фараби-принципы, основанные на вере в разум человека, в его способность найти наилучший вариант взаимоотношений между людьми. Гуманистическая сущность социально-этической концепции аль-Фараби и его философской системы в целом и определила историческую ценность его творчества, призванного служить добру во имя блага людей [213, с.186].

Необходимо отметить роль «добродетельной религии» для аль-Фараби. Как считал мыслитель, религия необходима для определенной группы людей, так как управление ими по -другому невозможно. Признание Бога позволяет развивать гуманистические установки, преодолевая исламское учение о полной противоположности Бога и человека. Поэтому добродетельная религия также важна для улучшения нравов и совершенствования человека [214].

«Наивысшее совершенство человеческого тела состоит в том, что оно в наилучшей степени прилажено, подогнано к тому, чтобы принять в себя разумную душу» [215, с.33]. Человек сам по себе, по мнению аль - Фараби, по своей природе предназначен для добра и совершенства, люди имеют склонность к гармонии, ритму и красоте. Естественная красота человека, для аль - Фараби, является совершенной формой организации живых существ, гармоничным единством качеств, свойств и форм целесообразного творчества природы. Красивое в человеке и обществе - это гармония совершенства физического и духовного, где духовное, безусловно, возвышается над физическим. Таким образом, в человеке аль-Фараби усматривает два аспекта красоты: разум (внутренняя, духовная красота) и физическое совершенство (внешняя телесная красота), причем красоте разума аль - Фараби отдает предпочтение перед красотой телесной. Аль - Фараби в своих произведениях призывал наделять людей «этическими добродетелями», т.е. воспитывать средствами искусства [216, с.82].

Важно жить в обществе, полном добродетели. Всем людям, по словам аль-Фараби, присуще стремление к совершенству, которое достигается благодаря их сотрудничеству. Аль-Фараби обнаружил, что практическая часть философии непосредственно связана с поведением людей и человеческим обществом. «Важность человеческого сообщества аль-Фараби видит следующих двух аспектах: первое, каждый человек в равной степени нуждается в обществе другого, второе, действия всех людей в обшестве обеспечивает основу для достижения совершенства» [217]. Величайшее благо и высшее совершенство может быть достигнуто, в соответствии с аль-Фараби, в первую очередь, в городе, но не в обществе, стоящем на более низком уровне совершенства.

Таким образом, наиболее совершенной формой общества аль-Фараби является город. Важное место в социальных и этических учениях аль-Фараби занимает идея добродетельного города. Добродетель, по словам аль-Фараби, – это лучшие моральные качества. Аль-Фараби сравнивает добродетельный город с здоровым телом и подчеркивает важность сердца.

Такой человек не управляется никем другим; это- человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это- человек, у которого способность воображения естественным путем достигло указанной нами высшей степени совершенства.

Ученый это делает для усиления роли и понимания добродетельного города. Невежественный город подразделяется на несколько городов. Фараби перечисляет их как город необходимости, город обмена, город низости и несчастья, чистолюбивый город, город властолюбивый, город сластолюбивый, безнравственный город, переменчивый город, заблудший город.

Настоящее благо и счастье - в потустороннем мире, и достичь его человек может лишь перестав сознавать себя чем-то индивидуальным, «слившись» с Богом, а подобное слияние осуществляется на пути непрерывного нравственного самосовершенствования…Высшее благо состоит в познании Бога. Бог создал человека таким образом, что он ощущает желание постигать Бога и его мудрость. Это познание осуществляется через самопознание [218, с.32].

Философы (фаласифа) рассматривали свою науку как высшую цель гуманитарного образования и средство «спасения» (наджат), т.е. высшего человеческого совершенствования и достижения счастья [215, с.22].

Во всех философских трудах великого мыслителя самая актуальная проблема- это проблема совершенства человека [43, с.33]. Произведения аль-Фараби несут на себе выраженный отпечаток полемичности и живой дискуссии различных точек зрения и авторских позиции. «Афористичность и краткость, синтез и обобщеноость, понятийность и рациональность, пронизанные светом духовности-отличительные черты его произведений и характера философского творчества» [72, с.19].

По большей части «каждый человек имеет предрасположение к какой-то добродетели либо к ограниченному числу добродетелей, или к какому -то

искусству либо к ограниченному числу искусств, так что один оказывается предрасположенным к одной добродетели или искусству, другой- к другой, третий – к третьей» [219, с.310]. Аль-Фараби считал, что человек обладает от рождения некоторыми задатками, которые в процессе его жизнедеятельности могут актуализироваться или наоборот – утрачиваться. Ценность и важность жизни каждого человека в обществе для аль-Фараби имеет прагматическую необходимость. Опережая на десятки веков своих современников своими гуманистическими мыслями, великий ученый указал путь разума, совершенства, которые заложены в человеке [220].

В «Трактате о взглядах добродетельного города» мыслитель называет Первого Сущего Всевышним, Всезнающим, Мудрым, Истиной, Живым и Жизнью. «Первый Сущий, обладая существованием наиболее совершенным, заслуживает имени Живой, тем более, что она применяется к нему в широком смысле. Чем совершеннее бытие, тем более совершенно то, что постигается и познается им в процессе познавания и постижения, принимая во внимание то, что идея, возникающая в наших душах, будет согласовываться с ним» [208, с.217]. Здесь мы видим глубокий смысл совершенства, и он связан с Создателем.

Фараби, явно и определенно раскрывает причину и важность человеческого совершенства следующим: «Поэтому Первый Сущий, поскольку Он находится в наивысшем совершенстве бытия должен быть умопостигаем нами в наивысшей степени совершенства» [208, с.218]. Таким образом, аль-Фараби указывает на то, почему нужна человеку наивысшая степень совершенства. «А так как Первопричине является совершенной сущностью, то ее существование не может принадлежать никакой другой вещи, кроме себя самой. Следовательно, она едина в своем существовании» [208, с.207]. Совершенство Создателя превзойти невозможно. Но человек, имея разум и интеллект способен постичь Первопричину.

При этом, ученый говорит о том, что постижение Первого Сущего возможно, указывая на причины человеческих способностей: «Относительно Него нам следует знать: Его не трудно постигнуть, потому что Он находится на высшей ступени совершенства, но по причине слабости нашего интеллекта, смешения его с материей и небытием, нам трудно его понимать и сложно Его постигать. Мы слишком слабы, чтобы Его умопостигнуть таким, каков он есть на самом деле, потому что нас ослепляет избыток Его совершенства и полностью Его постигнуть мы не способны» [208, с.219]. Мыслитель поясняет вышеизложенное на примере света: «Чем сильнее [свет], тем слабее наше зрение» [208, с.219]. «Красота, великолепие и украшение всякого бытия состоят в том, чтобы осуществить свое бытие наилучшим образом и достичь его полного совершенства. И так как бытие Первого Сущего является совершенным, то и Его красота превосходит всякую другую красоту» [208, с.221]. Красота, созданная руками человека, это стремление показать красоту Первопричины.

Поэтому люди стремятся создать шедевры, по этому поводу аль-Фараби пишет: «Удовольствие, радость и блаженство происходят и достигают своей полноты только через восприятие красивейшего, самого великолепного и наиболее законченного, и совершенного. Так, Первый Сущий является абсолютно красивым, великолепным и украшенным, представление о том, что Он имеет своей сущностью, является представлением наиболее законченным, и знание, что она [эта сущность] обладает своей субстанцией, является абсолютно лучшим знанием» [208, с.222]. Следует отметить, что путь ощущения и воображения приближает аль-Фараби к суфийскому пути познания Бога. Понятие красоты в исламской культуре связано с любовью. Любовь- это стремление к совершенству. «Для нас объект страстной любви - это совершенство и красота, в то время как страстно влюбленный среди нас не обладает никакой красотой, ни совершенством» [208, с.224]. «Итак, Он Первый любимый и Первый страстно возлюбленный, хотя к нему привязаны, а Он-нет, хотя Его любят, а Он- нет» [208, с.224]. В этом мы также видим яркий пример мусульманского мистицизма. Мыслитель указывает на роль интеллекта, видения, сновидения, размышления и заключения, и что они могут быть задействованы только при присутствии разумной силы.

О прекрасных именах Аллаха аль-Фараби пишет: «Имена, которыми достойно называть Первого Сущего, это имена, обозначающие совершенство и превосходство в сущностях, нас окружающих, причем в лучших среди них; однако без того, чтобы что-либо в этих названиях обозначало совершенства и превосходства, привычно обозначаемые нами в существах, окружающих нас, притом в лучших из них; но только совершенство, присущее Его субстанции. А также те виды совершенства, которые имеют обыкновение обозначаться этими многими наименованиями, являющимися [самыми] многочисленными» [208, с.230]. Все 99 имен Аллаха служат доказательством совершенства Создателя. Постижение хотя бы одного из качеств имен Аллаха, является важным шагом к совершенству. Поэтому, называя людей прекрасными именами Аллаха, люди хотят хотя бы немного приблизиться к качеству этого имени.

«Реализация первых умопостигаемых объектов интеллекции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить ему для того, чтобы он мог достигнуть своего наивысшего совершенства» [208, с.288]. Понятие достижения, является важным фактором в совершенствовании самого себя. Кто достигает совершенства, тот достигает счастья.

Счастье аль-Фараби рассматривает как: «Счастье – это добро, искомое ради самого себя к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого, и по ту сторону [счастья] не находится ничего более значительного, чего бы человек не мог достигнуть» [208, с.289]. Для аль-Фараби счастье заключается в добре. В свою очередь, это служит доказательством того, что понятие добра, добродетели у тюрков остается главным ключевым моментом. Но как достичь счастья? На этот вопрос мыслитель дает точный ответ: «Действия, помогающие достижению счастья-

это прекрасные действия. Нравы и привычки, которые производят их- это добродетели. Последние- это добро, установленное не ими самими, но с целью счастья. Действия, которые мешают [достижению] счастья, являются плохими или уродливыми действиями. Нравы и привычки, отсюда эти действия исходят- это недостатки, пороки и низости» [208, с.289].

Исследование видов городов идет как реализация определенной мировоззренческой позиции, определенного понимания смысла жизни и человеческого счастья. Добродетельный город - идеал аль-Фараби. Невежественные города (города необходимости, города обмена, города низости, города честолюбия, города свободы и коллективности) – реальность, но как считает философ, имеют потенциальную возможность к совершенствованию при условии занятия просвещением, образованием, нравственным воспитанием. От лицемерия же и сознательного обмана спасения нет. «Образование добродетельных городов, - пишет аль-Фараби, - наиболее всего возможно и легко осуществимо в городах необходимости и коллективных городах», в которых могут появиться достойные люди [216, с.160].

Каждый человек, полагает аль-Фараби, обладает потенциальным разумом, наделен, способностью мыслить и осуществлять интеллектуальную деятельность. Но, чтобы потенциальный разум актуализировался и стал благоприобретенным разумом, т. е. культивируемым посредством постоянной интеллектуальной работы с помощью образования, необходимы не только личностные усилия человека, но и участие государства в этом процессе.

Таким образом, совершенный человек аль-Фараби стремится к познанию себя и Абсолюта. Роль интеллекта, воли, добродетели, намерения играют большую роль в этом. Совершенствование человека может произойти только через приобретения знания. Нравственные постулаты мыслителя из тюркской культуры, мы видим в поэме Юсуфа Баласагуни «Благодатное знание».

Поэма «Кутадгу Билиг» - значительное явление в мировой культуре. Она является одним из выдающихся литературных памятников в культурном наследии тюркских народов. Это энциклопедическое произведение мыслителя — не только дидактическая поэма, но и работа, изучающая широкий спектр проблем естественных и гуманитарных наук. В поэме разрабатываются общефилософские, социальные, юридические, политические, этические и эстетические проблемы.

Актуальность поэмы Ю. Баласагуни в том, что он исследовал общечеловеческие, нравственные принципы, которые не потеряли своего значения и в наш современный век. Пантеистический взгляд на мир есть ключевой момент в его мировоззрении. В поэме «Благодатное знание» он исходит из того, что Бог является первопричиной мироздания. В этом его идея созвучна с аль Фараби. По мнению Н. Келимбетова, главная идея поэмы «Кутадгу Билиг» основана на таких четырех принципах как справедливость (для правления нужен справедливый закон), благосостояние в понятии «құт»,

мудрость и умение довольствоваться малым [221, с.247]. Эти принципы являются главными для добродетельного социума.

Восхваляя Создателя, Баласагуни подчеркивает его величие и вечность:

«О ты вечно сущий, бесскорбный, могущий,
Тебе лишь названия эти присущи!» [222, с.30].

Поэт выделяет совершенство Творца:

«Велик и могуч он- предержец главенства,
Творец и зиждитель, само совершенство» [222, с.7].

Далее автор о достоинствах пророка и восхваляет пророка:

«Он в милость всем людям творцом сотворен,
Велик и в деяньях и сущностью он.
Он праведен, скромен, в деяньях велик он:
Главнейший в главенстве, начало начал,
Печатью пророков над всеми он встал» [222, с.33].

Автор заявляет, что основой сей книги являются четыре отличья:

«Одно из них – правда стези справедливой,
Другое-добро, благо доли счастливой,
Отличие третье-премудрость и ум,
Четвертое-праведность, сдержанность дум» [222, с.11].

Справедливость воплощается в образе правителя Кюнтогды, счастье- в везире достойнейшем муже Айтолды, Разум – в сыне везира – в Огдюльмише. Повествуется о том, что достоинство в знаниях и разумении, поэт отмечает важность места человека:

«Творец человека меж тварей отметил,
Чтоб разумом был он и знанием светел.
Умом отличил его, разумом, словом,
Дал облик и сделал в деяньях толковым.
И стал человек разуменьем велик,
И знаньем он многие тайны постиг.
Кому даровал бог и знанья и разум,
Того он ко благу наставил наказом.
В науке - все благо в познаньях- величье,
Даны божьим слугам два высших отличья» [222, с.41].

Знания, намерения, добрые дела - есть главный критерий совершенства человеческого:

«Величье дается благим разуменьем,
А знанья - основа великим свершеньям….
Ученьем вершатся труды и дела:
Наука властителей к цели вела!» [222, с.42].

Хорошие слова, намерения, добрые дела отличают мудрого человека:

«Две доблести в муже не знают предела: Хорошее слово и доброе дело» [211, с.44].

О том, что доблести даются познаньем, а наука ведет к Творцу:

«Всех доблестей можно познаньем добиться:
«Наука на небо ведет- говорится» [222, с.46].
Баласагуни призывает не к пустословию, а к свершению благих дел:
«И кто в двух мирах утвердить себя хочет,
Лишь доблестью в деле себя он упрочит.
И если ты хочешь обрести благодать,
Свершай только благо, слов лишних не трать» [222, с.47].

Все смертны, и вечно лишь доброе имя, поэтому поэт призывает к благим намерениям и действиям при жизни человека. Призывая к добрым делам, Юсуф хочет выделить что выбор за человеком:

«И все, кто от века рожден во вселенной,
Два имени есть в нашей речи покуда,
Для славы посмертной: добро или худо.
Дурных порицают, хорошим -хвала,
Какая из двух тебе участь мила?» [222, с.48].

Повествуя об отличиях и пользе учения и знания, поэт отмечает, что они ведут к высотам:

«Хочу я, о мудрый, о слове сказать-
Ученья и знанья воспеть благодать.
Ученьем и знаньем достигнешь высот,
И два этих блага приносят почет» [222, с.51].
Присловье у тюрок известно о том,
«Его ты усвой и душой и умом:
Ученье ученому -верный собрат,
А неуч о знанье и слышать не рад.
Ученость нужна, чтобы знаньем владел,
А знанья нужны для свершения дел» [222, с.54].

Элик Кюнтогды рассказывает Айтолды о сущности Свойств Справедливости и выделяет важность воспитания с младенчества.

«У тюрков присловье известно давно,
Услышь и усвой - очень мудро оно:
«Кто доброе в детстве всосал с молоком,
до смерти он только к добру и влеком» [222, с.94].

О том, что добрые дела возвеличивают, а злые тянут в бездну человека поэт передает лаконично и выразительно:

«Добро совершить- значит вырваться ввысь,
А зло совершить -значит в бездну нестись» [222, с.95].

О последствиях свершенных дел, о возможности попасть в ад и рай поэт рассуждает так:

«Внемли, что сказал добродетельный муж:
«Свершай лишь добро, сей обычай не рушь!
Есть право и лево, добро и разврат,
Где право -там рай, а где лево -там ад!» [222, с.96].

Какими качествами обладает добродетельный человек? Поэт видит их в добре, человечности и уме:

«Известно: добро, человечность и ум-
отличья мужей добродетельных дум.
Полны добродетелью все их дела,
Их добрым деяниям-честь и хвала» [222, с.97].

Поэт призывает к счастью через справедливость:

«Будь честен в деяньях, в делах –справедлив,
Поистине, лишь справедливый счастлив!» [222, с.122].

Поэт уверен, что приобретая знания, он знает куда идти, и какой выбор сделать:

«И если ты хочешь добро совершать,
От зла отрешись, слов излишних не трать!
Будь мужем достойных деяний и дум,
Советчик твой -знанья, а спутник твой ум» [222, с.392].

Именно добродетельный человек, полезен обществу, он и есть избранный среди других:

«Кто людям полезен, тот избранный муж,
И людям любезен лишь избранный муж» [222, с.454].

Таким образом, наследие мыслителя оказало большое влияние на развитие культуры тюркских народов. Творчество Юсуфа Баласагуни служит примером высоких нравственных идеалов тюркской культуры, в которой главное место занимают знания и совершенствование человека через познание. Его изречение: «Великое, вечное надо искать!» [222, с.406], - есть призыв к свершениям и совершенствованию.

Одним из тюркских шедевров средневековья является труд М.Кашгари «Диуани лугат ат- турк» - «Словарь тюркских наречий». В этом труде был собран и обобщён обширный историко-культурный, этнографический и лингвистический материал. Мы согласны с мнением о том, что «Диуани лугат ат- турк» - общее духовное наследие всех тюркских народов. В нем есть отобранные 6000 слов, которые понятны всем тюрксим народам» [221, с. 219]. Труд содержит этические ценности тюркского народа, в нем есть элементы суфизма. Будучи младшим современником Баласагуни, Кашгари ввёл в изучение языков сравнительный метод и исторический подход, тем самым он заложил основу современной тюркологии.

Во введении к словарю З.-А.М.Ауэзова пишет: «Махмуд ибн ал-Хусейн ибн Мухаммад ал-Кашгари явился свидетелем небывалого военного триумфа тюрок на огромном пространстве мусульманской цивилизации XI века» [223, с.3]. В предисловии Махмуд ал- Кашгари указывает, что труд его посвящен Аббасидскому халифу ал- Муктади (1075-1094 гг.), имевшему в глазах большинства мусульман высочайший духовный авторитет [223, с.15]. Первый в истории тюрок словарь, знакомящий с их языком мусульманский мир был задуман как шедевр, достойный военного триумфа тюрок, как свидетельство

торжества их культуры и духа [223, с.16]. «Словарь» - научный труд, в котором даны новые теоретические обобщения, выводы по важным направлениям языкознания. Именно «Словарь» позволил расшифровать, изучить древние письменные тюркские памятники. Только после того как был найден «Диуани лугат ат- турк», появилась, например, возможность прочитать, перевести и сделать транскрипцию «Благодатного знания Юсуфа Баласагуни» [223, с. 218]. Алфавитный порядок, пословицы, рифмованная проза, поговорки, стихи, раджазы (стихи воинственного содержания) и отрывками из прозы выделяют работу оригинальностью. Кашгари годами трудился на «Словарем», чтобы она была доступной в понимании и полезной. М.Хартман выделяет «Диуани лугат ат- турк» как образец народной литературы [224, с.77].

Автор начинает свой труд со слов: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!- в нем помощь!» [223, с.53].

«Аллах Всевышний вознес светило Судьбы к созвездиям тюрок,

Небесам указал вращаться вокруг их царства,

Назвал их ат-турки наделил могуществом,

Сделал Правителями Века и вложил им в руки бразды Избранного народа, возвысил над остальными людьми и направил к истине» [223, с.53]. Тем самым автор выделяет тюрков, их роль и место у Творца.

«Птица [долетает до желанного места] на крыльях, а человек [достигает цели] на коне» [223, с.74]. Мы видим, как важна было тюркам скорость, быстрота.

Храбрец [познается в бою] с врагом, [а терпение] благоразумного [проявляется] в споре» [223, с.80]. Храбрость и терпение также нужны добродетельным тюркам.

«Живя да здравствуя, человек видит много чудес» [223, с.96]. Кашгари показал, что человек свободен, он может странствовать чтобы познать больше.

«Если станешь уважаемым и влиятельным, твори добро. Стань добрым пополнением в числе правителей, радеющих за народ» [223, с.99]. Свершение добрых дел, быть справедливым правителем для народа – основной критерий тюркских мыслителей к каждому.

«Были люди в давние времена: источники добра, столпы мудрости и знаний, изрекавшие мудрые наставления. Сердце очищается при мысли о них» [223, с.120]. Кашгари призывает к мудрости и знаниям.

«Когда в степи стоит придорожный знак, никто не сбивается с пути. Когда [у человека] есть ум, [его] речь не бывает сбивчивой» [223, с.123]. Разумность человека всегда отличает, так как его речь всегда ясна и точна.

Алкиш – «восхваление силы человека, взывание к ней и упоминание о нем; перечисление добродетелей человека» [223, с.128]. Особая лексика была у тюрков для перечисления человеческих добродетелей.

Автор дает уточнение, что слово направлено на восхваление правителя и восхваление Пророка. «Времена стали плохими, добродетели поуменьшились. Слабый и праздный стал сильным, когда успокоился эмир добродетели» [223,

с.133]. Тем не менее, несмотря на разные социальные причины, Кашгари призывает сохранить лучшие добродетели.

«Воспитанность, добродетель» тюрки передавали словом ардам.

«Вершина добродетели в языке: (тот, кто постиг красоту речи, обретает достоинство благодаря ей)» [223, с.136]. Тюркивысоко ценили поэзию, понимали силу слова.

«Уважай и почитай своих соплеменников. Если получишь подарок, готовь в ответ что-нибудь хорошее» [223, с.143]. Уважение к соплеменникам, было частью воспитания.

В лексике современных тюркских народов остались такие слова как: ужмак – «рай», азку- «хороший», айас –айас кук- «ясное небо», агирлиг-агирлиг ар – «человек, почитаемый среди людей», усла- – «различать добро и зло», укран- «постигать, узнавать».

Было сказано: «Стремись к мудрости, знанию и учись этому, не умаляя важности учения. Ибо тот, кто притязвет на мудрость и знание без учения, оказывается растерянным во время испытания» [223, с.257]. Кашгари указывает на важность мудрости, призывает учиться.

Описывая, как правитель Танутов устроил врагу засаду, говорят: «Мой правитель спрятался от войска, укрывшись в засаде в ожидании удобного случая. Аллах Всевышний ниспослал ему победу, подняв [над ним] пыль судьбы и удачи» [223, с.298]. О величии Творца Кашгари говорит, используя выражение «пыль судьбы и удачи», которое также указывал на уникальность мировоззрения тюрков.

Таким образом, Махмуда Кашгари «Диуани лугат ат- турк» - «Словарь тюркских наречий» - ценный памятник тюркской культуры, в котором отражено устно- творческое наследие тюркских племен и народов. В этом наследии мы видим аксиологический аспект и мировоззрение тюрков.

Суфийское мировоззрение Ясави является обращением к внутреннему миру человека, к его внутренней психологической энергии и возможностям. Ясави показал путь к обретению смысла человеческого бытия, путь, устремленный к божественному совершенству.

Если рассмотрим арабский глагол «камула», он имеет несколько значений как «быть полным, совершенным, законченным», в других формах этого же глагола, оттенок значения меняется на «дополнять, пополнять, заканчивать, завершать»; «совершенствовать»; «доводить до совершенства»; «быть совершенным»; «постепенно достигать полноты, совершенства»; достигать совершенства, полного развития, полной зрелости; совершенствоваться; или соответствовать. полное соответствие (чему), полное удовлетворение (чего)
Как существительное и прилагательное в значении полнота, законченность, совершенство; зрелость [225, с.699]. В вопросе достижения божественного совершенствования, человеку необходима зрелость. Он проходит ступени и становится ближе к Творцу. В семантическом аспекте зрелость мы

рассмариваем как духовная подготовленность. Каждый человек становится зрелым, подготовленным индивидуально.

Хак Мустафа задал Жебреилу вопрос:

«Почему душа отделилась от тела и ищет совершенства?»

Ответил: «Был предворителем народа, изошел слезами, душа чиста».

«По этой причине в шестьдесят три года я ушел в подземелье» [226, с.10]. Философия Ясави показывает, что он уединился и ушел жить в подземелье. Призыв Ясави к добру, чистоте сердца и намерений мы видим в «Хикметах»:

«Если ты мудр, то делай добро людям.

К людям с чистыми сердцами обращайся,

Уважай людей, с прекрасными душами общайся.

Вот по этой причине в шестьдесят три года я спустился под землю» [226, с.11].

Восхваляя Творца, Ясави пишет хикметы, чтобы призвать людей к божественному совершенствованию.

«О, Аллах, восславляя Тебя, творю хикметы.

О, Великий Повелитель, поклоняюсь только Тебе!

Я доволен тем, что имею, боясь провиниться перед Тобою,

О, Великий Повелитель, Тебе поклоняюсь я всегда!» [226, с.15].

Смыслом жизни видит Ясави служение Творцу, через семь ступеней совершенства.

«Потерпи, Кул Ходжа Ахмед, сколько лет тебе осталось жить. \Знай! Ты создан из земли и воды. В землю уйдешь опять» [226, с.20].

«Настоящий ученый тот, кто держит Шариат как знамя.

Тот, кто в Тарикате займет должное место,

Из реки любви достанет алмазы,

Только тот ученый- настоящий ученый, друзья.

Лжеученый будет читать книги, но содержания их не поймет.

Не знает суры и многих аятов, когда ни спросишь.

Высокомерный, самодовольный, о религии забыл.

Это не ученый, а невежда настоящий, о, друзья!» [226, с.34].

Ученые не могут забыть о религии, утверждает мыслитель.

Аллах поддерживает суфиев, которые близки к нему.

«Результаты безмерного горя, слезы, будут оправданы» [226, с.44].

Ясави верит в то, что Путь суфиев поддерживается самим Творцом.

«Вдоволь испив сладкий нектар любви к Создателю,

Израненным сердцем исполни Зикр во имя Аллаха» [226, с.54].

К исполнению Зикра призывает Ясави, чтобы очистить сердце и приблизиться к Аллаху.

«Если ты будешь совершенствоваться изнутри и снаружи,

Тебя вознаградит сам Аллах в утро Махшара» [226, с.55].

Любовь к Богу выступает как совершенствование человека, который отрешен от мирских благ.

«Если ты любишь Создателя, считая себя мусульманином, то поклоняйся Ему.

Только тот, кто поклонялся, сможет ступить в Рай.

И не плачь, если даже навалятся на тебя сто тысяч несчастий.

И лишь тогда ты сможешь понять силу любви» [226, с.60].

Через любовь к Творцу, человек может понять ее силу утверждает Ясави.

«Посвяти свою жизнь молитвам- заклинаниям.

Эй, не сожалея, избавься от богатства и скота.

Всегда иди вслед за лучшими людьми.

Только двигаясь по светлому пути, дойдешь до счастья, друзья» [226, с.61]. Повернуться к Творцу, означает обрести счастье считает мыслитель.

«Тарикат- драгоценность, тем кто понял суть.

Магрифат- драгоценность, если пить нектар знаний,

Тогда можно понять смысл Истины.

На другом пути дервиш счастья не найдет» [226, с.79].

Смысл жизни человек найдет в Истине считает Ясави.

Согласно учению Ясави для достижения совершенства суфии должен пройти 7 ступеней совершенства. Наряду с основными этапами прохождения пути - шариата, тариката, хакиката, магрифата, важным составляющим учения яссавийского ордена является практика исполнения зикр - упоминания Бога. Зикр - сердцевина суфийского пути. Эта тема предстает важнейшей и в хикматах -наставлениях Ахмета Ясави. Несмотря на многообразие трактовок, существует нечто общее, объединяющее все его проявления. Зикр - это такое поминание Бога, которое в буквальном смысле рождается в сердце суфия, а затем исторгается оттуда с рыданиями и мольбой.

Согласно Ясави, добродетельная жизнь – это жизнь, показывающая порочность господства тех качеств, которые приводят к «концу света». Это - свидетельство торжества высоких нравственных принципов и ценностей, воплотить которые в практику повседневности так стремился Ходжа Ахмед Ясави и которые настоятельно звучат в его бессмертном завещании – «Диван-и Хикмет».

Как считает К.Досай, «по Ясави, чтобы человек достиг духовного совершенства, ему необходимо знать хикметы, он должен быть осведомлен религиозно и вооружится магрифатом» [227, с.147]. Совершенство человека выражается в признании знания и образованности, то есть «совершенный человек» это «человек знания».

Ясави призывал людей к божественному совершенству и утверждению в обществе идеалов нравственности. И философы, и суфии понимали под добродетельной жизнью жизнь в согласии с Кораном и Сунной. Жизнь Пророка Мухаммеда и деятельность дервишей ставится в пример. В «Хикметах» Ясави показал роль любви, она должна быть обращена ко всем вокруг, а именно к людям и природе. Любовь помогает постичь Истину, а она приближает людей,

избранных к Создателю. Человек должен различать добро, и тогда он сможет понять свое предназначение на этой земле.

Таким образом, нравственное воспитание человека и общества Ясави так же, как и аль-Фараби ставит выше всего. В руках человека его выбор перед добром и злом, также его намерения в приобретении знании и познании. Только выбрав праведный путь, он сможет познать себя и приблизится к Творцу. А это в свою очередь, приводит к совершенствованию человека.

3. РОЛЬ МУЗЫКИ В ФОРМИРОВАНИИ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА»

3.1. Музыка-гармония бытия и этический идеал «совершенного человека»

Исламская этика ставит во главе угла вопрос о достижении человеком земного счастья. Этический идеал человека в среденевековой исламской культуре рассматривается с позиции нравственного бытия. Взаимодействие и взаимобогащение тюркской и исламской культур привносит свою уникальную особенность в понимании соврешенства и идеала человека эпохи средневековья. В музыкальном искусстве, формируемый паттерн совершенного человека, фундируется в синтезе этического и эстетического идеалов. Исламская музыкальная культура средневекового периода отражает аксиологический аспект образа человека, как человека гармоничного, сочетающего в себе природу духовного и материального.

Формирование средневековой исламской музыкальной культуры в культурно-географическом пространстве Ближнего Востока, Среднего Востока и Средней Азии создавало единую музыкальную тардицию, вбирая в себя различные контексты музыкальных практик. Тем самым, «в эпоху Арабского халифата – исламская цивилизация объединила народы, обитавшие на разных континентах» [228, с.3]. В целом, социокультурные процессы формирования единых традциий в культуре, религии, политике в данном культурно-географическом пространстве дали мощный толчок расцвету исламской цивилизации.

Формирование музыкальной исламской культуры происходит при взаимобогащении ее различными существовавшими ранее музыкальными традициями. В сфере музыкального творчества различимы черты византийских и восточных элементов. Музыкальные традиции Византии и Ирана были восприняты арабами. Возможно, в этом кроются истоки светского характера арабской классической музыки. Расцвет музыкального творчества связан с общим подъемом культуры Арабского халифата в VIII-IX вв. В Медине появляются оркестры, состоявшие из рабов-византийцев. В городах халифата создаются музыкальные школы, готовившие музыкантов, певиц и танцовщиц. Итак, сохраняя преемственность в сфере научного поиска, византийцы и арабы внесли неоценимый вклад в мировую культуру.

Чем именно отличается художественная культура народов, исповедующих ислам? Какие особенности этой культуры позволяют объединить под общим термином «исламское искусство», плоды творческой деятельности людей, которые издревле говорят на разных языках, имеют собственные традиции и во многих случаях населяют регионы, отдалённые друг от друга на тысячи километров?

«Для обозначения понятий «искусство», «творчество» с эпохи средневековья широко используется многозначное арабское слово фанн (или его множественное число - фунун), букв. «разновидность чего-либо». Фанн в значении «искусство», как разъясняет современный арабский толковый словарь, исходит от глагола фанна, передающего намерение украсить какую-либо вещь; аль-Фунун аль-джамиля означает «создаваемое Прекрасное, как музыка, живопись, поэзия, красноречие, скульптура, зодчество и танец»; аль-Фаннан («создающий произведение искусства»; «художник») – это тот, кто, «обращаясь к какому-либо образу природы для передачи какой-либо идеи или чувства, в соответствии со своими знаниями возвеличивает его (образ природы) как идеал, чтобы выразить совершенную красоту (аль-джамаль аль-акмаль) как идеал, чтобы выразить совершенную красоту (аль-джамаль аль-акмаль) ради наслаждения разума и сердца» континентах» [228, с.9].

«Благодаря принципу аль-ильтизам эстетический идеал в мусульманском понимании насыщается этическим смыслом. Отсюда следует вывод: красивым может быть только то, что отвечает не только эстетическим представлением мусульман, но и нормам исламской этики. Следовательно, одна из сущностных характеристик красоты – нравственность. Прекрасное не может быть безнравственным. Этот вывод подтверждается и толкованием средневековыми арабскими филологами понятий красоты и красивого (аль-джамаль, аль-хусн и аль-хасан) как терминов, передающих наряду с физическими достоинствами («быть красивым; украшенным») и оттенки нравственных качеств – красоту души, доброту, хорошие или благие дела, поступки континентах» [228, с.19].

«Каллиграфия, подобно архитектуре, завоёвывала ведущие позиции в практике и эстетическом сознании арабов постепенно. Долгое время арабы не имели собственной письменной традиции, но были носителями древней культуры устной поэтической речи. Используемое в значении «письмо» или «почерк» арабское слово хатт, производное от понятия «проводить линию», «чертить», в канун возникновения ислама означало не более чем прочерченную линию.Как отмечают палеографы, происхождение и ранняя история мусульманской каллиграфии по-прежнему составляют область догадок и гипотез.Полную самостоятельность арабская графика обрела после возникновения ислама, в процессе становления мусульманской государственности и развития исламской идеологии. Важнейшую роль в этом процессе играло создание письменного Корана и сборников хадисов континентах» [228, с.205].

Наиболее плодотворным периодом в истории средневековой исламской культуры считается время правления династии Аббасидов (VIII-XII вв.). Потомки арабских завоевателей теряют свое привилегированное положение в государстве и постепенно растворяются среди коренного населения империи. Жители значительной части покоренных кочевниками провинций воспринимают язык и религию завоевателей и начинают принимать активное участие в развитии арабской культуры.

Религия оказала свое влияние на развитие мусульманского искусства, в том числе живописи и скульптуры. В Священном Коране нет четких выводов о запрете искусства и, тем не менее, мусульманская традиция придерживается своих правил и принципов, связанных с различными видами художественных произведений. В результате запрета на привыкание Бога, украшение облик и вид человека, икон (изображений святых) и изображений, имеющих религиозное значение, сильно развивалось искусство орнамента и украшения в живописи, архитектурном искусстве, прикладном искусстве. «В образах миниатюры художник (так же, как поэт в своих произведениях), воплощал религиозно-философское представление о мире, видя в не проявление божественного начала. Мир земной должен быть прекрасен, так как подобен миру небесному, а последний представлялся мусульманину как райский сад, полный красоты и плотских наслаждений» [229, с.70].

Про эстетическое мировосприятие средневекового человека У.Эко пишет так: «Средневековый человек стремился воспринимать природу как отражение трансцендентного, как препятствие и помеху к свободному распространению идей, в мировосприятии той эпохи живет непосредственная и ревностная устремленность к реальности, переживаемой во всех ее аспектах, включая наслаждение ею в эстетической перспективе» [230, с.11]. «Музыка, как и другие виды художественного творчества, формировалась на основе синтеза различных культур… Многие знаменитые ученые были уроженцами среднеазиатских городов, приглашенными или вывезенными в столицу» [231, с.22].

В отличие от теории поэзии учения о музыке развивались на мусульманском Востоке в ходе «одновременного обобщения музыкальной практики населявших его народов» [232, с.121]. Крупнейшими теоретиками музыки были аль-Кинди, «Чистые братья», аль-Фараби, Ибн-Сина, Сафиад-Дин. Ибн Сина выступает против представления о том, что земная музыка возникла в подражание небесной. По Ибн Сине, интонационный богатство человеческой речи стало причиной происхождения музыки. Мы согласны, с мнением, что в идейной стороне «ирано и тюркоязычные авторы в поэзии главным видели содержательную сторону, а арабы- формой поэтического искусства» [232, с.115].

Музыка играет немалаважную роль в обрядах мистиков-суфиев. По их мнению, «музыка способствует созерцанию истины» [231, с.27]. Музыка, как и другие виды художественного творчества, формировалась на основе синтеза различных культур. Наиболее сильным было влияние Персии и Византии через искусство музыкантов, происходивших из завоеванных областей. Известно, например, что в столицу арабского халифата вывозились во множестве персидские рабы, в том числе и музыканты (популярностью пользовалось, в частности, искусство хорасанских певиц). Высокоразвитая к тому времени музыкальная культура персов и византийцев включалась в музыкальное сознание, становилась важнейшим слагаемым городской культуры. Халифы

собирались при дворе таланты не только из Персии и Византии, но и из Средней Азии. «Многие знаменитые ученые были уроженцами среднеазиатских городов, приглашенными или вывезенными в столицу. Так, Хорезм – родина аль-Бируни (географа и историка) и аль-Хорезми; выходцами из окрестностей Бухары были ибн-Сина и аль-Фараби. Если Иран оказал сильное влияние на формирование профессиональной музыки арабоязычных народов, то, с другой стороны, искусство певцов из Хорезма уже было известно при дворе иранских Сасанидов III-VII века. В процессе интенсивного взаимодействия и переплетения различные традиции питали и обогащали друг друга» [231, с.22].

Коран во многом определил и своеобразие развития музыкального искусства, а также живописи и скульптур. При том, что не все формулировки Корана по поводу искусства однозначны и категоричны, мусульманская традиция установила свои принципы отношения к различным формам художественного творчества. Запрет изображать божество, человеческие фигуры и лица, украшать стены мечети иконами и картинами религиозного содержания привел к пышному цветению искусства орнамента – в живописи, архитектуре, прикладном искусстве. Музыка была исключена из религиозного ритуала. Регулирующий закон, критерии оценки могут быть поняты из следующего афоризма: «Слушать музыку – значит нарушать закон; создавать музыку – значит нарушать религию; наслаждаться музыкой – значит нарушать веру, превратиться в неверующего». Музыка считалась таким же запретным времяпровождением, как азартные игры, танцы и т.д. «Единственными видами музыкальной деятельности, единогласно разрешенными музыкальными духовенством, было пение «азана» (призыв к молитве) исполняемого муэдзином с минарета мечети, и «тилява» - речетативно-напевное чтение Корана».

Установления Корана претерпевали трансформация иногда весьма существенную, в реальной практике различных религиозных сект. Так, запрет изображать живые существа не остановил развития восточной миниатюры (в частности, знаменитой иранской школы). Если в книжном оформлении фигуры животных и людей как бы включались в общий орнаментальный рисунок и воспринимались как его элемент, то в самой миниатюре перед нами целые сценки и картинки быта. Правда, эстетическая основа этого искусства уводит к традиции орнамента – в удивительном мастерстве детализации, в особой плавности ритма, в условности самих фигур, тонком ощущении цветовой гаммы. Поистине, человек раскрывается здесь не как конкретный образ, «а как эмоциональный мир, как настроение, как музыка ритмов и узоров». Точно так же следование закону, запрещающему музыку, отнюдь не было ни строгим, ни беспрекословным. Музыка играет значительную роль в обрядах мистиков-суфиев – они считали, что музыка способствует созерцанию истины. Ею не пренебрегают мусульмане-шииты. Кроме того, по некоторым свидетельствам очевидцев, приведенных в арабских источниках, сам Мохаммед не чуждался

музыки – в его непосредственном окружении встречались музыканты. Таким образом, официальная ортодоксальная религия отвергала музыку. В то же время жизнь пророка, его отношение к музыке как будто противоречили этой официальной установке и создавали прецедент, на который можно было сослаться.

Изгнание музыки из ритуала религиозной службы имело множественные последствия. Одно из них заключалось в том, что музыкальное искусство развивалось исключительно как искусство светское. Поэтому музыка постоянно звучала в домах знати и во дворцах халифов. В эстетическом сознании она занимала одно из самых видных мест – по популярности и значению с ней могла соперничать, может быть, только поэзия. «Халифы осыпали музыкантов милостями, могли отменить наказание провинившемуся за прекрасное исполнение» [231, с.27].

В отличие от философии и логики основы музыкальной науки, по мнению аль-Фараби, разработаны слабо. В ней не известны не только исходные принципы, но и предмет познания, не ясны способы достижения конечной цели, а также пути поиска этих способов. Фараби отмечает, что предшественники нашли некоторые из этих начал и описали их в своих сочинениях, однако не довели их до доказательства. Современники пошли по их следу и не выяснили их до конца. Следовательно, исследование музыки необходимо начать с выявления основного принципа, из которого затем вытекают все последующие. Этим исходным началом является само определение понятия «мусика», которое равнозначно понятию «мелодия» (алхан). Термины мусика (от греческого корня) и алхан (арабского происхождения) распространены в одинаковой мере. В сочинениях аль-Фараби встречается несколько определений мелодии. Два из них заслуживают особого внимания, исполняемых по согласованному порядку. Второе: мелодия – это совокупность тонов с целью сопровождения стихов, для выражения (совместно со словом) определенного содержания. Значение первого определения более общее по сравнению со вторым, оно выражает согласованную совокупность тонов вообще, которую можно извлечь из любого инструмента и слушать всюду. Второе значение более конкретное, связанное с исполнением слов, тонов, которыми пользуется человек для выражения определённой мысли с целью общения с другими. В каждом их этих двух значений сущность мелодии выражается поиском средств о музыке изучает виды мелодии, то, из чего они слагаются, для чего их слагают и какими они должны быть, чтобы их действие было более проникающим и впечатляющим.

Мелодии и их факторы воспринимаются и познаются через ощущения (хис) и разум (акл). Человек приобретает знания посредством разума и ощущений. Разум связан с предметом через ощущения. Начальный этап познания – эмпирические знания, приобретаемые чувственном опытом. Акциденции (проявление субстанции в различных признаках) постигаются ощущениями. Следующая ступень – рациональное познание. Субстанция

воспринимается только разумом, причем посредствующим звеном между ними выступает акциденция. Предмет и чувствительного (эмпирического), и разумного (теоретического) познания – реальный мир. Аль-Фараби утверждает, что теоретическое знание в области музыки служит орудием достижения практической цели. Таким образом, знание в области музыки аль-Фараби подразделяет на практическое, т.е. непосредственно связанное с практикой (‘амал) и действием (фа’ал), и теоретическое, существующее как взгляд (ан-назарийа). В эпоху аль-Фараби искусство и наука давались посредством общего понятия – «сина’а» и, следовательно, определялись как практическое музыкальное искусство (сина’ат ал-мусика ал-‘амалийа) и теоретическое музыкальное искусство, по мнению Фараби, подразделяется, в свою очередь, на две сферы – создание и исполнение мелодий. Оно включает либо изложение (исполнение), либо ее создание без изложения. Каждая их этих сфер относится к практическому музыкальному искусству. В большинстве случаев музыкальное искусство представляется исполнением.

Традиция восприятия и осмысления – важная основа, с помощью которой человек распознает музыку, ее построение (синтагму), отличает хорошую мелодию от плохой, благозвучное от неблагозвучного. Аль-Фараби отмечает, что умение различать хорошее или плохое в музыке нельзя считать свойством собственного музыкального искусства, поскольку данная способность, заложенная в человеке природой, совершенствуется его опытом и знаниями. В каждом человеке в той или иной степени заложены эти способности. Исполнение музыкальных произведений слагается из двух основных факторов: первое – зарождение и совершенствование в сознании замысла (контуров) одной или нескольких музыкальных построений; второе – способность управлять органами, порождающими ритм и тона музыки. Например, удар плектора приводит в колебание струны, что необходимо для создания тона. Органы дыхания помогают образованию ударной струи, а воздух, выпускаемый из груди и рта, способствует созданию мелодии. Таким образом, музыкальный инструмент и голос становятся средством исполнения мелодии [231, с.23].

По мнению Даукеевой С.Д., понятия «совершенное» - «несовершенное» и «совершенное» - «недостаточное», выступают синонимами «естественного» - «неестественного» и относятся к самым разнообразным аспектам учения о музыке. «Совершенство» (камал)- одна из центральных категорий философии аль-Фараби- символизирует, с одной стороны, «полноту» бытия человека, а с другой, абсолютное совершенство божественного бытия, к достижению которого человек стремится в своем познании. В теории музыки философское значение «совершенства» раскрывается при обсуждении «целей» и предназначения искусства. Обобщая критерии совершенного в музыке, Фараби формулирует их в виде «десяти совершенств» - практических основ этого искусства [233, с.63].

Рассмотренная философская категория «совершенного» часто сопровождается в «Большой книге музыки» другими эстетическими и

этическими понятиями. Так, распространенное в лексике трактата определение- «наиболее совершенное, превосходное и полезное» (акмал, афдал, анфа') характеризует те музыкальные элементы и композицию в целом, которые отвечают ее нормативным критериям, действующим в музыкальной практике и обобщенным в теории [233, с.64]. Мы не можем не согласиться с мнением о том, что «совершенное является предметом эстетики как науки. Искусство- высший носитель совершенного» [234, с.318]. В искусстве человек выражает свое желание и стремление к прекрасному. Традиция восприятия и осмысления – важная основа, с помощью которой человек распознает музыку, ее построение (синтагму), отличает хорошую мелодию от плохой. По аль-Фараби, в человеке заложено различать хорошую мелодию от плохой. «Мелодии и их факторы воспринимаются и познаются через ощущуеия (хис) и разум (акл).» [54, с.22]. Создатели мелодий обладают высокой силой воображения. Про музыкантов, которые сочиняют и исполняют, мыслитель считает, что здесь степень познания, сила чувствительности и воображения [54, с.25]. Мелодия по аль-Фараби бывает трех видов: мулазза (наслаждение), инфи'(действие) и мухайала (букв. «чувство») [54, с.26]. Аль-Фараби подчеркивает, что цель всякого познания- утверждение истины, которая отождествляется с эстетическими понятиями красоты и совершенства. «Человеческая природа такова,- пишет он,- что каждую вещь желает в совершенстве» [54, с.27]. Рассматривая музыку как своеобразную речь, как средство общения, силу ее воздействия, аль-Фараби обусловливает внутренним совершенством (гармонией.) [54, с.27]. Доктрина аль-Фараби о теоретической науке: «независимо от того, что делает наука, есть три основных условия для достижения ее теории: 1) знание всех корней и принципов науки; 2) иметь возможность сделать необходимые выводы и последствия из этих принципов; 3) вы должны уметь анализировать вышеупомянутые мнения, различать хорошие и исправлять ошибки. Исходя из этого, я разделил свою работу на две части: в первой части я попытался объяснить основы музыкальной науки; Затем я проанализировал, каковы выводы и последствия. Во второй части анализируются работы выдающихся ученых, создавших теорию музыки» [235, с.46].

Ценнейшими работами по теории музыки аль-Фараби являются «Введение в музыкальное искусство», «Слово о музыке», «Исчисление ритмов», трактат «Макалат», «Исчисление наук», «Большая книга музыки» [236, с.174]. Исследователь музыкальной эстетики Востока Джумаев систематизировал виды искусств по аль-Фараби по количеству человеческих эмоций, что показало возникновение музыкальной науки с необходимостью духовного развития человека [81, с.14].

Основой учения аль-Фараби о музыке является мир, человеческая гармония и идеи, отражающие положительное влияние музыки на нравственную и духовную мораль человека. Вывод об этой особенности музыки - сильное впечатление на человека - начинается с древних

представлений об исламе. В мифологии турок магические свойства музыки, ее связь с духовным миром человека упоминаются выше. В то же время есть сходство с принципами суфизма, в частности, превосходство духовности. На основе идей восточных мыслителей музыка имеет большое значение в жизни человека и общества [81, с.19]. Этический идеал соверешенного человека в среденевековой исламской культуре в пространстве тюркского географического ареала представлен моделью человека гармоничного и высокодуховного.

Аль-Фараби рассматривая различные аспекты гражданского характера, сказал, что целью человеческой жизни является достижение истинного счастья, поэтому необходимо знать, что такое счастье, превратить его в цель и двигаться дальше. По мнению аль-Фараби, невозможно достичь счастья, не зная общей структуры и сущности существования, социального имиджа общества, духовной жизни личности. «Мы можем достичь счастья только тогда, когда у нас есть красота, - говорит он, - а красота характеризуется только искусством философии, и, следовательно, счастье достигается только через философское искусство» [74, с.119].

В своей музыкальной сказке аль-Фараби пишет о значении музыки и таланта искусства. Во время обсуждения темы музыки в средневековых восточных трактатах были определены несколько ключевых моментов их работы. Они включают вопросы о «значимых моментах» искусства, его корнях и философии. В этом контексте музыкальная эстетика связана с темами других учений, их общим философским геном. Например, работы аль-Фараби выглядят следующим образом: «Разделы логики и поэзии посвящены идеологическим проблемам мира, в том числе философии жизни и ценности, которые показывают смысл жизни человека» [237, с.198]. Именно через творчество аль-Фараби возможно рассмотреть особенность формируемой музыкальной традиции на стыке двух культур тюркской и исламской.

Аль-Фараби уделяет большое внимание влиянию музыки на людей, ее моральному и психологическому состоянию. По аль-Фараби, музыка влияет на эстетические чувства людей, как они создают различные позитивные и негативные настроения, эстетический вкус в людях, то есть истинную красоту и глупость, одним словом, как музыка влияет на выбор вкуса человека. В связи с этим он определяет две основные области музыки: теоретическая и практическая. Каждый из них делится на несколько типов, например, практическая музыка - песня, религия, военная музыка и т. д. Также описывается роль музыки в мире эстетических чувств и красоты, а также влияние музыки на позитивное психологическом состояние человека.

В первой части раздела «инициатива науки о музыке» аль-Фараби подчеркивает необходимость экспериментальной проверки полученных теоретическим путем результатов. Еще раз говорит по созданному им методу. Об этом аль-Фараби пишет: «целью всей теории является достижение реальности (истины). А истинность является убеждением в каждой соответствующей объективной действительности. Все интересующиеся нас

вопросы науки, в том числе о музыке, то есть все наши выводы, сделанные нами путем логического подхода, соответствуют действительности и действительности. В окружающем нас мире природа большинства веществ становится чувствительной и восприимчивой. Это, конечно, касается и вопросов, связанных с музыкой. Поэтому существование таких проблем будет доказано нашей интуицией, то есть те вещи, которые проявляются в нашей интуиции, проявляются как в природе, так и в искусстве» [238, с.55].

Аль-Фараби правильно решает в материалистическом плане взаимосвязь теории и практики в создании теории музыки. Он очень правильно объясняет причины возникновения музыки, музыкальных инструментов, музыкальных традиций. Мудрость аль-Фараби – это не только плод высокой культуры тюркских народов в древности и средневековье. В его творчестве представлены культура и научные достижения всего арабского халифата: Египта, Сирии, Ирана, Ирака и Северной Африки. аль-Фараби также стал великим наследником всех высоких образцов в Индии, в античном мире [239, с.16].

Рассмотрение музыки аль-Фараби как науки и множество его новых идей о музыке, как известно, являются систематическим развитием средневековой арабо-тюркской цивилизации. Как ученый, изучающий музыку, он тесно связан с философией, математикой, физикой и астрономией. Далее он использует некоторые принципы и концепции теории музыки, такие как естествознание, геометрия, арифметика и физика, для дальнейшего развития своей игры. Выводы Аль-Фараби о понимании и понимании музыки говорят о том, что эта отрасль нуждается во всестороннем изучении достижений различных наук. Кроме того, народная музыка подчиняется существующему языковому синтаксису, который согласуется с принципами риторики и поэзии, то есть подчиняется законам двух разных видов искусства, связанных с диалектикой [240].

Философско-эстетическое единство научной концепции аль-Фараби начинается с ее философской точки зрения. Он говорит, что истины и счастья мало, и духовное совершенство может быть достигнуто через духовно-интеллектуальную, эстетическую и этическую основу. Практика и теория вместе образуют «целое». То есть сочетание «знания» и «действия» в аль-Фараби является стадией совершенства. Его философская работа представляет собой сборник музыки, музыкальной эстетики, социологии и философии музыки.

Этические идеи великого философа имеют глубоко гуманистическую основу, по которой все существа и творения должны уважать человека. Суть вывода аль-Фараби заключается в единстве знания, добра и красоты. Гуманистические идеи аль-Фараби широко распространены по всему миру. Он продвигает высшее чувство разума и знаний. аль-Фараби говорит об искусстве и красоте, по его мнению, это особенность художественной жизни, явление общественной жизни в реальном мире. аль-Фараби говорит о счастье живого человека, а не о счастье жизни после смерти [241, с.34]. Чтобы достичь этого,

человек должен самосовершенствоваться, и этот человек - единственный, кто знает правду через знание окружающего его мира.

Профессор А. Кобесов отметил, что «Аль-Фараби, опираясь на труды древнегреческих мыслителей, писал произведения, связанные с музыкой, с критическим взглядом на них, проводит логическую экспертизу, анализирует новые достижения науки, раскрывает их логические и отрицательные стороны. Поэтому его учение о музыке значительно опережает греческих мыслителей. Он, начиная с изучения музыкальных инструментов, хорошо знал математику и физику, точно обнаруживает и развивает те места, где они находятся в музыкальном учении» [62, с.4]. Как утверждает Х.Дж. Фармер «работы аль-Кинди, аль-Фараби, «Братьев чистоты, Абу Абдаллыаль-Хорезми, Ибн Сины и Кут-ад-Дина аль-Ширази показывают, как следует изучать греческие источники» [242, с.152].

В отличие от средневековых европейских музыкантов, мусульманские ученые не разделяют музыку в своих произведениях на разделы «научные» и «для массового населения», а, наоборот, рассматривают музыкальный мир как целостную систему. В отличие восточных трактатов от теории средневековой Европы, отсутствие в музыке «научного» и «народного», в некоторых трудах (например, «Кабуснаме» в XI веке) уделяет большое внимание воспитательному значению музыкального искусства и уделяет внимание слушателю музыки (четвероногие, пожилые люди, молодежь, простая общественность, оживленные люди). Формирование профессиональных жанров и его видов соответствовало специфике развития общества. Любовь, философский храм, ораторское искусство, вокал, содержание песни или вокального инструментального произведения представляют собой художественную эмоциональность, экспрессию.

Платон верил, что музыка способствует стремлению души человека на самую высшую ступень бытия через разум. Музыка, понимаемая в смысле человеческой души, способствует воспитанию человека. Платон считает, что «оно проникает в сердце и производит на него огромное впечатление, принося ритм и гармонию. И он способен воспитывать хорошо образованного человека. Если образование неправильное, то все будет наоборот» [243, с.10].

В то же время совершенный человек побеждает других своими способностями и милосердием и склонен руководить другими. Правитель готов управлению страной и может найти достаточно ресурсов для его управления. Его душа гармонирует с активным интеллектом. Именно так он может совершенствоваться и быть счастливым. Только совершенный человек стремится сохранить духовные и интеллектуальные формы власти равномерно.

В классическом исламе люди могли развивать знания и уважать мудрость. Душа человека нуждается в знании. Социальный статус образования определяется как похвала за его ценность. Образование ставит простого человека рядом с аристократией и открывает путь к власти.

Музыка - это искусство, которое приводит человеческий голос и музыку в гармонию. Музыкальные способности даны человеку от природы.

Мы должны рассматривать музыку с точки зрения нашего духа, нашей тяги, нашего энтузиазма, нашего настроения. Некоторые звуки музыки будут результатом определенной страсти и настроения. Вот почему мы должны рассматривать эти звуки как цель этой страсти, любопытства, того же настроения, потому что мы знаем, что последствия некоторых вещей будут иметь свое назначение и результат одновременно. Звуки также считаются показателем настроения, страсти и выражением того же настроения и страсти. Потому что необходимыми последствиями одной вещи являются признаки ее существования. Если мы посмотрим на звуки как на высшее выражение их намерений, мы можем сказать, что эти звуки имеют ту же страсть и изысканность.

Музыка - это голос души, ее самые странные чувства, стремления и мечты. Это имеет дело с глубокими основами внутренней личности. Музыка - это личность людей, их боль и грусть, стремление и вдохновение. Он говорит об этническом самосознании и этнической культуре. Музыка объединяет людей и помогает им достигать общих целей и задач, устанавливая незаметные связи между ними, помогая им справляться с тревогой и агонией, страхом и депрессией. Музыка не только связывает людей друг с другом, но и возвышает их до вершины совершенного совершенства [243, с.3].

аль-Фараби уделяет большое внимание наслаждению музыкой, так как главная особенность ее в гармонии. В связи с этим существует три вида музыки. Первый тип музыки похож на привлекательный эффект красивой картинки. Музыка второго рода стимулирует воображение человека и создает определенные образы рядом с ним. В третьем виде музыки музыка дополняется песней. Настроение человека сочетается с музыкой. Только «музыка», которая может объединить эти три таинства, просто идеальна.

Музыка, помимо захватывающего волнения и энтузиазма, также приносит интеллектуальную пользу, которая улучшает интеллект. По словам аль-Фараби, в музыке преобладает человеческий голос. Устройство похоже на украшение, которое добавляет красоту человеческому голосу. Он не может полностью заменить человеческий голос. Звуки таких инструментов как лютни, тамбур, цитра, рабаб не смогут превзойти человеческого голоса. Скорее, звуки некоторых инструментов имеют схожесть с человеческим голосом. По словам аль-Фараби, «эта наука также полезна для здоровья человека, так как если физическая боль приводит к душевной боли. Вот почему физическое выздоровление может быть достигнуто путем живого лечения. Тело исцеляется с помощью целительных звуков, обладающих целительной силой» [76, с.65].

аль-Фараби считает, что достижение совершенства человека возможно только в «добродетельном» городе. Жители города могут помогать друг другу, делиться своим трудом и действовать совместно. Следовательно, цель духовной деятельности каждого члена общества должна быть направлена на

добродетельность и благо среды, в которой он живет. Говоря о путях к счастью, аль-Фараби говорит, что счастье основано на знании человека. Если человек знает, что он действует ради благих целей, то он использует свой интеллект для совершения добрых дел. Добрые дела должны быть основой человеческой жизни. Уникальность музыкальной онтологии аль-Фараби примечательна использованием различных форм исполнительских традиций, тем самым воссоздавая целостный образ музыкального искусства и его эстетического восприятия [244]. «Большая книга музыки» [245] аль-Фараби является уникальной и непревзойденной работой ученого в музыкальной сфере на мировом культурном пространстве. Она повлияла на развитие последующей музыкальной науки и оставила передовые идеи по ее изучению и улучшению.

В конечном счете, проблема «счастья», которая составляет ядро наследия аль-Фараби, является древней мечтой человечества. Счастья можно достичь разными способами. Тем не менее, настоящее стремление - достичь истины с помощью научных знаний. Истинное счастье заключается в том, что человек может превратить свой духовный мир в образ жизни, свою собственную жизнь, тем самым уменьшая тягу к материалистическому миру, бесконечную потребность и уровень развития личности на уровне цивилизации.

Аль-Фараби говорит о любви и справедливости, которая связывает города и их жителей, так же, как отношения между людьми подобны гармонии Небесного Мира. Если жители стремятся к справедливости и почитают друг-друга, и любят, то они будут по-настоящему счастливы. аль-Фараби всегда ищет пути и возможности для счастья. Для этого он призывает людей совершенствовать свои теоретические знания. Потому что это улучшает восприятие людей и улучшает их взгляды на жизнь. Понимание цели, помогает человеку жить счастливой и успешной жизнью. Но аль-Фараби всегда показывает, что существует законность между теоретическим знанием и моралью.

Побуждая людей улучшать свои теоретические знания, аль-Фараби никогда не забывает об их повседневных потребностях. Именно поэтому он говорит о практических навыках на практике. В связи с этим человек обладает способностью иметь профессиональные навыки, которые сочетаются с человеческим разумом, и в результате человек получает самые разные специализации. Чтобы стать более полезным гражданином общества, в котором он живет, каждый должен стараться овладеть искусством, которое он хочет. Для этого есть два фактора: во-первых, человек должен понять теоретическую и практическую значимость своего искусства и попытаться понять его, во-вторых, он должен уметь делать это долго, и тогда он может стать «настоящим мастером, экспертом в своей работе».

Таким образом, теория и практика музыки аль-Фараби - это не только история музыкальных традиций народа, но и средство воспитания эстетического вкуса. В музыкально-культурную традицию аль-Фараби внедрил научную систему обозначения музыкальных идей и моделей, раскрывающую

мир человеческой жизни, пути достижения высоких эстетических идеалов и совершенства. Практической частью тюркского кода является тюрко-исламское искусство, которое выразилось в архитектуре, каллиграфии, музыке и поэзии.

В целом, этический идеал совершенного человека в средневековом музыкальном искусстве соответсвует модели гармоничного и высокодуховного человека нравственного бытия. Ритмы жизни человека соотносятся и гармонизируют его бытие между природным и социальным, материальным и духовным, божественным и земным. В средневековый период сформировалось единое социокультурное пространство исламской цивилизации, в которой взаимообогащение, взаимодействие в частности с тюркской культурой в дальнейшем трансформировало ее культурный код.

3.2 Поэтический образ добродетельного человека

Эстетические паттерны исламской культуры, сформированные в историко-цивилизационном процессе, уникальны и самобытны. Духовное наследие Востока заманивает своим изяществом, глубиной. В поиске духовного, нравственного оно привлекает пристальное внимание и интерес. Поэзия являет собой этико-эстетическое воплощение средневековой исламской культуры. Автор первого общего очерка истории искусств мусульманского Востока на русском языке ученый Б. Денике в своей работе подчеркивает, что в первую очередь было рассмотрено изобразительное искусство (восточная миниатюра), затем прикладное искусство или декоративное искусство: ткань, ковры, керамика, работа по металлу, архитектура. Всё перечисленное автором показывает богатую культуру мусульманского Востока. «Мир восточной живописи, раскрывающийся в миниатюрах рукописи, полон редкого и тонкого очарования и незабываемой красоты», - пишет автор [246, с.7]. Самое интересное, первые миниатюры, по мнению автора, были сделаны на произведения поэтов востока, таких как Фирдоуси и Низами.

Поэзия становится основным жанром философских и мистических сочинении. Тому причиной служило то, что каждый образованный арабоязычный мусульманин мог владеть поэтическим даром и выразить свое переживание через поэзию, которая стала мостом для передачи самых сильных и потрясающих мистических опытов. Лирика Востока - это путь человека к счастью, путь поиска и познания. «Древняя формула «Ex Oriente lux» - «С Востока свет» - в наши дни наполняется новым содержанием» [247, с.5]. Именно в эпоху расцвета поэтическая культура поднимается на самый высокий уровень.

Эстетика средневековой исламской культуры вбирала себя различные культурные контексты, что связано с процессами распространения ислама как религии за пределы Аравиии, который в дальнейшем был инкорпорирован и на территорию Центральной Азии. По мнению И.М. Фильштинского, «В богатой и многообразной культуре арабо-мусульманского зрелого, или «высокого»,

средневековья (середина VIII-XII в.) период с X по XII в. был наиболее плодотворным. Включение в арабо-мусульманскую культуру многочисленных арабизированных и исламизированных народов халифата завершилось культурным синтезом арабских доисламских и исламских традиций и культурного наследия покоренных народов, что привело к расцвету науки, философской мысли и словесного искусства, как поэзии, так и прозы» [248, с.5]. В первую очередь, исламизация активно распространилась в регионы с оседлой формой культуры, где преобладала городская культура, нежели чем кочевой, так как климатические условия и хозяйственный уклад степной территории Центральной Азии не позволяли активно выстраивать специфичную для ислама архитектонику социокультурного пространства.

Городская культура народов мусульманского Востока характеризовалась всесторонностью развития «Любовь к красоте» (мухаббат ал-джамал) [249, с.93]. Категория прекрасного выступает главным содержанием концепций, касавшихся аспектов действительности. «У каждой вещи есть соответствующее ей совершенство, красота любой вещи- в совершенстве»,- считает Аль-Газали [249, с.102]. В условиях развития городов как центров ремесла, торговли и науки в средневековой исламской культуре создалось уникальное социокультурное пространство, включавшее в себя материальные воплощения архитектурных, литературных, научных произведений. По Ибн Сине, сущее в целом прекрасно. И прекрасно все в своем роде, коль скоро совершенство вещей состоит в том, чтобы занимать подобающее место в этом совершенном и благом мировом порядке [249, с.101]. В средневековой исламской эстетике наглядно продемонстрировано отношение к прекрасному, которое одновременно есть совершенное, природа совершенного не только в человеке, но и в окружающем его мире.

Антропологический дискурс в исламе рассматривает образ человека как существа, которое сотворено по образу и подобию бога, но в то же время в Коране говорится, что природа человека немощна, безвольна, суетлива, неблагодарна, злобна и завистлива. Ради них Аллах создал все: день и ночь, солнце и луну, животных, воду, злаки и плоды [249, с.102]. Поэзия средневековой исламской культуры пронизана духом священного Корана, где образ человека рассматривается в «создание цельной личности, цельного мировоззрения» [250, с.301]. Особенностью ислама является то, что Коран для мусульман - это «слово Бога» в буквальном смысле» [250, с.305]. Здесь ставится важность вопроса интерпретации.

Коран не требовал и не поощрял отречения от мира; тем не менее отдельные места Корана, где говорилось о тленности земных наслаждений и страшном последствии их для многих - вечных адских муках, вызывали в благочестивых мусульманах такое же настроение, как в благочестивых христианах слова Евангелия о недоступности рая для богатых [251, с.31]. «В средневековом мусульманском обществе сложилось представление об «адибе» - образованном человеке, обладающем совокупностью высоких духовных

качеств и имеющем представление о достойном поведении в жизни. В отличие от духовного лица - улема, знатока теологических наук (Корана, хадисов, мусульманского права), адиб должен был быть в первую очередь сведующим в знаниях светского характера. Литература адаба была призвана воспитать адиба, одновременно обучая и развлекая его. Как правило, авторы литературы адаба были выходцами из среды покоренных арабами жителей Халифата, людьми незнатного происхождения, и литературная деятельность служила им источником существования [252, с.12]. Как отмечает Е. Бертельс «Двор халифа привлекает к себе поэтов, они стекаются со всех концов и соперничают друг с другом, отбивая друг у друга дары «повелителя правоверных» [253, с.8].

Адаба представляет собой своеобразный полудидактический - полубеллетристический жанр, предназначенный для воспитания мусульманского интеллигента-адиба, т.е. человека, знакомого со всем комплексом гуманитарных знаний. Под адабом понималось «все то похвальное, что изучает человек и благодаря чему он совершенствуется» [254, с.343]. Поднимая проблему соотношения традиционного и оригинального в средневековой поэтике, Куделин А.Б. отмечает: «Идея «абсолюта», недосягаемого жанрового или стилистического канона, создавала базу для корректных сопоставлений. Оригинальный автор, создавший первое произведение на какую-либо тему, рассматривался всеми как человек, совершивший необходимый шаг к единой для всех цели» [249, с.228].

Самые ранние данные о поэтическом творчестве принадлежат авторам VI-VII вв., к концу XII- началу XIII в. арабская поэтика сложилась как целостная система. В этом была огромная роль синтеза культур. С доисламского времени в системе классических арабских поэтических жанров и жанровых форм центральное место занимала касыда. Несмотря на архаический характер касыды, явственно ощущавшийся мусульманскими авторами уже в VIII в., этот жанр арабской поэзии оставался продуктивным до начала XX в. [249, с.228].

Творчество Фирдоуси, Низами, Рудаки, Хайяма, Саади, Руми, Джами- это уникальный вклад в мировую культуру. «В суфизме отразилось, однако, пассивное разочарование, приводившее, как правило к аскетизму и поискам некоей абстрактной правды. Для обоснования и разъяснения веры суфизм использовал особую эротическую символику и натуралистические образы плотской любви. Эти образы и символы выражали учение о том, что человек, взыскующий истины божества, должен пройти ряд ступеней искания, ряд этапов познания, с тем чтобы на высшей стадии полностью слиться с божеством» [255, с.13]. XII век можно охарактеризовать как «век крайностей»: с одной стороны, придворная поэзия безудержного панегиризма, с другой- мистическая, суфийская поэзия созерцания и отчаяния [255, с.12].

Творчество Рудаки - это призыв к любви, к предназначению человека на земле, достойной жизни без подавления и унижения. В строках поэта, мы видим, как любовь человека выражается в самых лучших сравнениях. Тема любви в суфизме, как и в поэзии актуальна в виду актуализации ценностной

природы этого феномена, отражающей чувственную природу человека и его отношение к Всевышнему.

«Есть в одних садах тюльпаны, розы, лилии - в других,
Ты - цветник, в котором блещут все цветы земных широт.
Ярче розы твой румянец, шея- лилии белей,
Зубы – жемчуг многоценный, два рубина - алый рот.
Вьется кругом безупречным мускус локонов твоих.
В центре - киноварью губы, точно ярко-красный плод
Ты в движенье – перепелка, ты в покое- кипарис,
Ты - луна, что затмевает всех созвездий хоровод.
Ты - луна в кольчуге страсти и с колчаном нежных стрел
Перепелка с кубком хмельным, кипарис, что песнь поет
Не цепями приковала ты влюбленные сердца-
Каждым словом ты умеешь в них метать огонь и лед» [247, с.125].

Поэт воспевает жажду счастья человека, стремление его к Творцу, именно через этические добродетели, веру, любовь можно достичь не только гармонии и совершенства, но и состояния счастья, духовного слияния с объектом любви.

«Я потерял покой и сон- душа разлукою больна,
Так не страдал еще никто во все века и времена.
Но вот свиданья час пришел, и вмиг развеялась печаль,-
Тому, кто встречи долго ждал, стократно сладостна она.
Исполнен радости, я шел давно знакомою тропой,
И был свободен мой язык, моя душа была ясна» [247, с.126].

«Моя любовь, как без тебя свершу я путь земной?
И кто дерзнет тебя спросить: «Что поцелуй твой стоит?» -
Ста жизней мало за него, так как же быть с одной?
Ты солнцем гордой красоты мой разум ослепила.
Ты сердце опалила мне усладою хмельно» [247, с.128].

В поиске счастья, по мнению автора, не много надо. Если творец одарил следующими качествами человека, он будет счастлив:

«Всевышний спас меня от горя, четыре качества мне дав:
Прославленное имя, разум, здоровье и веселый нрав.
Любой, кому даны всевышним четыре качества такие,
Пройдет свой долгий путь без горя, людских печалей, не узнав» [247, с.130].

Этические добродетели как имя, разум, здоровье, нрав составляют некую гармоничную и целостную личность в поэзии Рудаки, тем самым представляя категории, которыми должен обладать совершенный человек.

Обращаясь к себе же, поэт призывает себя к разумности и мудрости, так как основа жизни в благих деяниях.

«О Рудаки, будь волен духом, не так, как прочий люд живи!
И разумом, и сердцем светел, как мудрецы живут, живи!

Не думай, что тебе лишь плохо, для всех же - мир благоустроен

Пойми: плохого в мире много- ты для благих минут живи!» [247, с.132].

«К тебе стремится прелесть красоты, как вниз поток стремится с высот» [247, с.132].

Волшебное слово поэта - это призыв к гуманности, к высоким идеалам.

Омар Хайам отличается среди поэтов как математик, астроном, философ и полиглот. Раскрывая горести жизни, он призывает не отказываться от радости жизни. Человеческие высокие чувства, сила и разум воспевает поэт в своих рубаи:

«Цель вечная движенья миров вселенной -мы.

В глазу рассудка ясном зрачок мгновенный- мы.

Похож на яркий перстень летящий круг миров.

На перстне этом быстром узор нетленный –мы» [256, с.12].

Поэт считает, что человек может найти свое достойное место благодаря познанию:

«Я познание сделал своим ремеслом,

Я знаком с высшей правдой и с низменным злом» [247, с. 135].

Насколько глубинны наши знания, сможем ли мы постичь истину бытия? Этот вопрос ставит поэт перед читателем и собой чтобы вызвать на размышление:

«Удивленья достойны поступки творца!

Переполнены горечью наши сердца,

Мы уходим из этого мира, не зная

Ни начала, ни смысла его, ни конца» [247, с.138].

Призыв поэта быть достойным человеком, выбрав праведный путь, мы видим из следующих строк, где, задав вопрос, каждый задумается о смысле жизни:

«Если низменной похоти станешь рабом-

Будешь в старости пуст, как покинутый дом.

Оглянись на себя и подумай о том,

Кто ты есть, где ты есть и - куда же потом?» [247, с.139].

О том, что из себя представляет человек, зависит от его выбора уверяет поэт, ведь если он захочет, он может быть словно чистый родник, который приносит пользу людям, быть ничтожным или великим - всё это в его выборе пути:

«Мы источник веселья - и скорби рудник.

Мы вместилище скверны - и чистый родник.

Человек, словно в зеркале мир - многолик.

Он ничтожен - и он же безмерно велик!» [247, с.145].

Омар Хайям, подчеркивая величие человека, тем самым показывает, что человек должен знать свою силу и мощь. Его делает бессильным и немощным он сам считает поэт. Путь аскета и суфия приведет к совершенству, так как высота подразумевает Творца:

«Нищим дервишем ставши - достигнешь высот.
Сердце в кровь изодравши - достигнешь высот.
Прочь, пустые мечты о великих свершеньях!
Лишь с собой совладавши - достигнешь высот» [247, с.148].

Жизнь человека поэт сравнивает с мгновеньем, в котором человек прибывает как путник. И важность жизни, смысл жизни зависит от самого человека:

«От безбожья до бога - мгновенье одно.
От нуля до итога - мгновенье одно.
Береги драгоценное это мгновенье:
Жизнь – ни мало, ни много - мгновенье одно!» [247, с.156].

Тем не менее поэт считает, что все хорошие качества человек с рождения приобретает от Создателя:

«Благородство и подлость, отвага и страх-
Все с рожденья заложено в наших телах.
Мы до смерти не станем ни лучше, ни хуже-
Мы такие, какими нас создал аллах!» [247, с.166].

Омар Хайям задается философским вопросом, который ярко показывает глубину кругозора поэта. Величие человека воспевая снова, он сам отвечает на этот вопрос:

«Ты задался вопросом: что есть Человек?
Образ божий. Но логикой бог пренебрег:
Он его извлекает на миг из пучины-
И обратно в пучину швыряет навек» [247, с.178].

Поэт задается вопросом почему человек слаб и умирает? Мы видим в его строках протест против этой слабости, поэт также против социального неравенства.

«Хайям-поэт вскрывает вопиющие логические противоречия в самом понятии «бог». Бог – абсолютный разум и высшая справедливость? Почему же так неразумно устроен мир, так жесток с его постоянными бедами? Почему столь хрупко и непрочно самое совершенное из творений бога- человек, приговоренный со дня своего рождения к смерти?» [257, с. 26].

Затрагивая причину популярности стихов Омар Хайама, мы можем сказать, что поэт использует поэзию как ответ на свои вопросы. Эти же вопросы задает себе каждый человек и в наши дни.

Джалаледдин Руми – один из величайших поэтов, который проповедовал аскетический образ жизни, любовь к богу он видит через интуитивное познание. Руми объяснял сочетание фатализма с признанием свободы воли тем, что Бог, создав человека определенным образом, очертил границы его возможностей, в пределах которых наталкивает его на выполнение определенных действий.

Правильно себя вести означает сделать выбор в пользу истинного пути.

В его рассказе о том, как Халиф увидел Лейли, автор показал роль и важность любви, где влюбленный только может иметь особые качества, чтобы увидеть все достоинства любимой. Состояние человека в любви- это особое состояние, когда он стремиться улучшить себя и совершенствовать, он действует как одержимый познанием:

«Ужель из-за тебя,- халиф сказал,-
Меджнун - бедняга разум потерял?
Чем лучше ты других? Смугла, черна.
Таких, как ты, страна у нас полна».
Лейли в ответ: «Ты не Меджнун! Молчи!»
Познанья свет не всем блеснет в ночи.
Не каждый бодрствующий сознает,
Что беспробудный сон его гнетет.
Лишь тот, как цепи, сбросит этот сон,
Кто к истине душою устремлен.
Но если смерти страх тебя томит,
А в сердце жажда прибыли горит,
То нет в душе твоей ни чистоты,
Ни пониманья вечной красоты!
Спит мертвым сном, плененный суетой
И видимостью ложной и пустой» [247, с.206].

Саади – мыслитель, поэт и писатель, представитель практического суфизма. Величайшим вкладом Саади в мусульманскую литературу является то, что он сумел объединить в своём творчестве суфийскую газель с любовной газелью. Основные произведения Саади: Бустан ("Плодовый сад") и Гулистан ("Розовый сад").

Саади верит в человека, он также уверен, что человек сможет взять верх над злом, сделав добро главным постулатом своей жизни.

«В зерцале сердца отражен прекрасный образ твой,
Зерцало чисто, дивный лик пленяет красотой» [247, с.219].

Богатство духа дервиша, поэт ставит выше казны, так как настоящее богатство заключено в любви к Творцу:

«Дервиш богатствами духа владеет, а не казной.
Вернись! Возьми мою душу, служить я тебе готов!
В глазах Красоты презренны богатство и блеск владык,
И доблесть, и подвиг как ни был бы подвиг суров» [247, с.223].

Победить свои слабости не каждый человек в силе, это смогут сделать только избранные, которые будут возвышать свои человеческие добродетели. Для этого нужны знания и понимание человека, что он есть самое разумное и высшее создание Творца:

«Стань Человеком в помыслах, в делах
Потом мечтай об ангельских крылах!
Суть человека постигает тот,

Кто сущность пса сперва в себе убьет.
Ты, мудрый, вожделенья укроти,
Чтобы с сумою после не пойти.
Умен ты или глуп, велик ты или мал,
Не знаем мы, пока ты слова не сказал.
Я знаю, нет у вольных птиц несбыточных надежд,
Они у пленных птиц, тому виной темница, верь» [258].

Поэт показывает путь, который состоит из добра и правды, именно они помогут человеку пройти свой путь достойно, и со смыслом. Эти качества даны человеку Творцом с рождения, природа человека такова, но понять это и применить не каждый в силе.

Помогать людям и быть полезным обществу- особая миссия человека. Любовь человека – есть любовь к Творцу, именно выражение любви к окружению делает человека светлым, полезным. И если случается в земной жизни несправедливость, то Создателя правосудия никто не избежит

Хафиз – поэт и суфийский шейх, он был придворным поэтом. Воспевая Творца через любовную поэзию, Хафиз смог передать мистические элементы, которые были не чужды другим поэтам. Но особенность поэзии Хафиза заключалась в том, что он обладал языком таинственных чудес. Он воспевал в своих газелях любовь и красоту, цветы и вино, которые служили символами суфийской лирики:

«Ты скажешь нам: «Тюрчанку ту я знаю хорошо,-
Из Самарканда род ее!» Но ты ошибся брат:
Та девушка вошла в меня из строчки Рудаки:
«Ручей Мульяна к нам несет той девы аромат» [247, с.243].

Любовь, дарованная человеку Творцом безгранична, она должна стать флагом человека, в ней и есть счастье человека воспевает поэт в своей поэзии:

«Любовь - как море. Не боясь, плыви.
Спасет аллах достойного любви.
Какое счастье - жить самозабвенно!
С потоком страсти не борясь, плыви…» [247, с.273].

Язык поэзии Хафиза, изящна и проста, но в ней не видно глубины, так как мысль поэта, в прекрасных сравнениях, символах:

«Любовь твое - дивное диво, само совершенство,
Подарок аллаха, светильник, лампада моя.

Прекрасна возлюбленная Хафиза, она ярче всех, и увидев родинку ее, поэт готов умереть, но в этих сравнениях, мы понимаем, что тем самым поэт показывает любовь к Творцу, и даже малейшее приближение к Творцу может сравниться с целью жизни человека:

«Звезда моя! Родинку, что у тебя над устами,
Увижу-погибну, умру, о свиданьи моля» [247, с.271].

Следующие строки показывают, настолько Хафиз был признанным поэтом, так как его стихи были очень популярны:

«Персы и тюрки равно понимают Хафиза-

В каждое сердце любовь ударяет, как ветер!» [247, с.271].

Творческое наследие великого поэта и Низами включает «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Семь красавиц», «Искендер-наме», которая состоит из двух частей «Книга о славе» («Шарафнаме»), и «Книга о счастье» («Икбал-наме»). Философские и этические взгляды Низами базируются на гуманности, человечности. По Низами, любовь есть первопричина бытия. Любовь величайшее преимущество человека, она возвышает его, наряду с разумом, над всеми творениями бога, даже над ангелами. Человек состоит из двух начал духовного и телесного, его природа двойственна. Духовным миром управляет разум и любовь. «Творения Низами можно назвать единой песней во славу человеку. Человек в них предстает самым совершенным и возвышенным существом в природе, венцом всего сущего. Поэт верит в силу разума, в его созидательные способности» [259, с.13]. Низами видит добро в знаниях, нет добра и любви в невежде, воспитание, сочетающее благородство и настойчивость, приносит больше пользы в выборе пути:

«Ты близким и родным своим добра желаешь,

Им знаний океан открой, уроки благородства преподай,

В нелегком деле воспитанья жесток, настойчив будь,

Так пользу принесешь и верный им покажешь путь» [260, с.7].

Воспевая человека, Низами также указывает на его слабость, и только Творец опора человеку, побеждая свои слабости, человек обретает силу:

«Аллах один в делах людских опорой будет,

Слаб человек. Его душа полна тревоги и тоски.

И лишь в печали светлой он пристанище найдет,

И с легкой грустью в сердце мир придет» [260, с.9].

Хафиз призывает к чтению «Священного Корана», так как душа приобретет силу и исцеление получит из него. Так, сможет он найти себе бальзам, который вытеснит все скверны сердца:

«Коран читай ты как благую весть души,

Как знак о жизни вечной ты его учи,

Коран прочти, коль жаждешь исцеления души,

Все, что сердца от скверны лечит, ты прочти» [260, с.34].

Быть разборчивым в людях призывает поэт, так как невежды и пустословы не смогут быть добрыми. А доброго человека Хафиз видит «цветком в саду человеческой души»:

«Уж лучше в добром доме горе испытать,

Чем средь пустых людей все их заботы знать.

Ведь добрый человек - цветок в саду твоей души,

Беда тому, кто от таких людей уйти спешит» [260, с.51].

Алишер Навои отличался от своих предшественников, поэтов средневековья тем, что писал, как на тюркском, так и на фарси. Будучи мыслителем, поэтом, государственным деятелем, он воспевал ценность

человеческой жизни, выделяя ее важность и значительность. Жизнь на земле быстротечна, счастья найти в ней призывает поэт. Каждый день, каждое дыхание человека, подобно жемчугу считает Алишер Навои:

«Что ты скорбишь над бездной бытия,
Когда одно мгновенье – жизнь твоя?
Ты милосерден, ты - родину любви,
Не мучься, милость сам себе яви.
Тебе одно мгновенье здесь дано-
Так пусть же будет счастливо оно.
Твое дыхание - жемчуг дорогой,
Прозрачный жемчуг - друг надежный твой» [261, с.271].

Джами- ученый, литератор и поэт поднимал вопрос о проблемах человека, он также был за равенство людей, несмотря на их положение и сословие. Известны его труды о филологии, стилистике, приемах поэтического творчества, стихосложении, о музыке. Творчество Джами пронизано суфийским мотивом, любовь к Творцу, нравственность и добродетель человеческую, всеобщее равенство ставит поэт превыше всего.

«Любовной страстью своей одержим, брожу я,
Словно больной,
Чтоб издали увидеть тебя, на улице жду ночной.
Любое страданье, любая боль ничто перед болью любви» [247, с. 300].

В рассказе о том, как Искандер достиг города людей, чистых нравом. Достигая дивного города Искандер был изумлен.

«То город был особенных людей.
Там не было ни шаха, ни князей,
Ни богачей, ни бедных. Все равны,
Как братья, были люди той страны» [262, с.310].

Нравы людей были чисты, в достатке жили, не ведали они, что в мире есть война, но перед каждым домом был подземный склеп для могил.

«Искандер, дивясь их жизни спросил зачем им при жизни гробницы?
На что жители ответили: «Построены они,
Дабы во все свои земные дни
О смерти помнил каждый человек,
Чтоб праведно и честно прожил век.
Врата гробниц- безмолвные уста;
Но мудрым говорит их немота»

Задуматься каждого призывает поэт, так как кратки наши дни, что все умрем, обрести счастье через знания и любовь призывает поэт. «Пылью возлюбленной своей» видит самого себя поэт:

«Одна любовь нас отрешает от суеты земной.
Мук не вкусивший не вкушает и сладости иной.
Я только пыль ее дороги, но хорошо и то,
Что ветер не уносит пыли, проходит стороной» [263, с.34].

Воспевая высокую добродетель, Джами ярко показывает, что сложнее всего «преклонить голову пред подлецами». В этом жизненном кредо поэта, мы видим безграничность человеческих возможностей, основанные на духовном и нравственном ключе.

«Сталь, закаленную разгрызть зубами,
Путь проложить, гранит скребя ногтями,
Нырнуть вниз головой в очаг горящий,
Жар собирать ресниц своих совками,
Взвалить на спину ста верблюдов ношу,
Восток и Запад вымерить шагами,-
Все это для Джами гораздо легче,
Чем голову склонять пред подлецами» [264, с.230].

О «совершенном человеке» оригинально пишет Махмуд Шабистари в уникальной поэме «Гулшан-и раз» («Цветник тайны») проявляется полная теория мистицизма. Поэма включает два главных аспекта, которыми являются теория единства бытия и постижение истины через любовь. Любовь же проявляется ко всему. Человека Шабистари видит центром Вселенной. «Исключительная и вечная красота принадлежит Богу. А там, где красота- там и любовь. Бог создал человека с любовью, и основная Его цель от создания Вселенной был человек. Поскольку человек является эманацией Бога, он тоже прекрасен. Поэтому в терминологии суфизма встречаются атрибуты внешней красоты человека, такие как лик, брови, главаза, локоны, родинка, губы и т.д.» [265, с.177].

Эта поэма, содержащая около тысячи двустиший, затрагивает главные темы суфийской метафизики (мистический поиск и его объект, Совершенный Человек, символика полудня, Синая, Симурга и горы Каф, Араф и промежуточный мир, космический Коран, внутреннее путешествие, семь Имамов божественных имен и т.д.) [266].

В своих работах Азиз Ад-Дин Ибн Мухаммад Насафи описывает качества, которыми обладает каждый Совершенный Человек. Возможность достижения человеком духовной стадии Пророка приписывалась до (или рассматривалось ранее, чем) Насафи такими мистиками, как Сахл Тустари (ум. 896), Халладж, Тирмиди, Рузбихан Бакли, Абу Хамид ал-Газали, и Ибн-Араби.

Совершенный Человек — это то, что существует всегда, как в космологическом смысле, так и как “реальность” внутри этого мира. Эта идея отражает разницу между Совершенным человеком и “Реальностью Мухаммада”. Последний характеризует первую сущность, которая была створена Богом. Она является вечной и совершенной, Бог наделил её созидающей силой.

Совершенный человек является центром мироздания. Идея о том, что Совершенный Человек является центром мироздания, может быть объяснена в соотнесении с идеей о том, что человек является микрокосмом в мире, который назван макрокосмом. Ранние исламские философы, такие как аль-Кинди и аль-

Фараби читали подобные описания микрокосма в античной философии, но именно группа арабских мыслителей X-го века, названная “Ихван аль-Сафа” (Братство Чистоты), развила эту концепцию, в частности, сравнивая человеческое тело со Вселенной [267].

Абд Аль -Карим Аль -Джили является последователем Ибн Араби. Он продолжил традицию своего учителя в создании учения о «совершенном человеке», однако внес в него нечто новое. По мнению Аль -Джили совершенный человек является Зеркалом Бога. Бог специально создал совершенного человека, чтобы в нем как в зеркале отражаться и видеть Свои Творения. Это зеркало подобно обычному зеркалу, которое отражает все сущее.

Также, как и Ибн Араби, Аль – Джили считал, что совершенный человек сочетает в себе как мир, сотворенный Богом, так и образ Самого Бога. То есть, совершенный человек также занимает промежуточное положение в мироздании: он находится между миром Божественного и миром телесного.

Джили говорит, что совершенного человека можно рассматривать как образ Бога, а также как образ тварного мира, он имеет принадлежность к двум мирам одновременно. От Бога совершенного человека отличает его телесность, а от людей – его высочайший уровень духовного совершенства, поэтому его называют «совершенным человеком». Он является носителем божественного знания, которым его наделил Господь. Никто из людей не может сравниться со степенью его совершенства, так как по уровню своего совершенства он находится на втором месте после Самого Бога.

Таким образом, уже выделяется два уровня совершенства: есть совершенство, коим обладает посланник Бога, а есть абсолютное (совершенство), коим обладает Сам Господь Бог [268]. Аль Джили в работе «Совершенный человек с точки зрения предшественников и последователей» систематизировал учение о совершенном человеке, которое было создано его предшественником и учителем Ибн Араби. Он выводит данное учение на новый онтологический уровень, его произведение «Совершенный человек» стало первым произведением в философии суфизма, где была четко сформулирована категория «совершенного человека», он четко разделяет уровни совершенства, он также вводит такое понятие, как «совершеннейший из совершенных», которым является Пророк Мухаммад. По мнению Аль – Джили, ему нет аналогов, только ему присуща такая степень совершенства.

Далее идут пророки и святые, которых он называет совершенными людьми. То есть он выделяет совершенных и более совершенных. Аль – Джили сравнивает всех пророков и святых с двумя зеркалами, которые расположены друг против друга, в каждом из которых отражается то, что есть и в другом. Все они в своем совершенстве воспроизводят пророка Мухаммада, но отличаются от него степенью своего совершенства. Поэты средневековья в своих стихах воспевали свои тонкие душевные переживания. Они видели в духовности и нравственности основные критерии общества. Осуждая власть, богатство, страсть к роскоши и преобладание над другими людьми, они считали, что эти

качества присущи только неразумным людям. Поэты Востока были за равенство и гуманизм общества. В суфийской лирике они находят самовыражение человека, возвеличивая человека, они его уподобляли Богу. Они часто используют аллегории, сравнения, которые служат для передачи духовного и эмоционального опыта. В то же время в этом опыте есть ценности исламской культуры. Поэтические образы и аллегории дают каждому слушателю свое собственное видение, и понимание одного и того же текста. В эмоциональном переживании поэта есть и интуитивный характер, который позволяет поэту раскрыть свой образ.

Таким образом, поэты Востока показали, что чувства и восприятие есть проявления Божественных атрибутов и имен, они есть основа и постулат материальной жизни. В средневековой исламской культуре поэзия суфизма представила свое особое и неповторимое выражение о концепте «совершенного человека». Воспевая человека, его величие, разум и нравственность, поэты Востока уподобляли его Богу. Возможность выбора достижения и совершенствования остается за каждым человеком. Тюрко-мусульманская поэзия средних веков отражала в своих произведениях образ человека с принципами высокой духовности и гуманности, как свободной личности, социальный статус которой не влиял на его моральные и духовные качества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В современном мире, в котором происходят значительные изменения, все большее значение приобретают процессы глобализации и унификации культур. В этой связи особую значимость приобретает вопрос поиска путей духовного обновления и переоценка приоритетов дальнейшего культурного развития, сохранения основополагающих духовных ценностей традиционной культуры, уникальной и самобытной. Для суверенного независимого Казахстана важную роль играет постижение и осмысление культурного наследия прошлого, особенно гуманистического наследия тюрко-исламских мыслителей.

Подводя итоги проведенного исследования, можно сформулировать ряд нижеследующих выводов:

- доказано, что дискурс идеи совершенного человека в парадигме «Восток-Запад» представлен одновременно схожими и различными мировоззренческими позициями буддизма, конфуцианства, даосизма, христианства и исламской культуры. В основе данных историко-культурных парадигм лежит идея человека, для которого образцом и идеалом выступает иррациональное начало, направленное на постижение некоего Абсолюта через этические, эстетические ее составляющие;

- обосновано, что концепция «Совершенного человека», предложенная суфизмом, нашел отклик в духовном миросозерцании номада тюрка; эти принципы следующие: духовное соединение с Божеством как высшая цель жизни мистика; концепция «совершенного человека» и связанная с ней доктрина о нравственном совершенстве через постулирование идеалов воздержания, аскетизма и довольства малым; утверждение о том, что Божественная милость одинаково распространяется на всех, а не только на пророков и имамов; эзотерическое толкование откровений Корана и т.п.;

- доказано, что у аль-Фараби, как и у других тюркских мыслителей эпохи Мусульманского Ренессанса, совершенный человек, как духовная общность, обозначается латентно; объединение людей в «добродетельный город» (совершенное сообщество) является лишь средством, целью же является достижение и обретение ими подлинного человеческого счастья. Гуманистический идеал, воссозданный тюркскими мыслителями и поэтами в рамках Мусульманского Ренессанса из реалий средневекового общества, представляет собой специфическое отражение той социальной действительности и стремления преодоления её пороков в виде целей, образцов, представлений о будущем и имеет как теоретическое, так и практическое значение, идеал совершенного человека создан ими на основе исследования дихотомии добродетельных и невежественных городов; основным критерием различия является уровень развития нравственной культуры личности и общества: добродетельный город – идеал; невежественный – реальная социальная данность; мыслители предлагают триединый путь к идеалу: просвещение, образование, мудрость правителя.

- доказано, что гуманистический идеал «Совершенного человека» как стержневая идея тюркского национального кода интегрирован в понятие «человечность», которое нельзя осуществить в замкнутом культурном пространстве отдельного индивида. Основной движущей силой реализации гуманистического идеала выступает разум, накапливающий и распространяющий знания, вплетенная в совместную и позитивную целесообразную, разумную деятельность «совершенномудрых» граждан. Гуманистический идеал включает в себя «единение» полноценных совершенных людей. Он требует от человека постоянного совершенствования в соответствии с подлинными нравственными ценностями. Актуализация тюрко-мусульманской концепции «Совершенного человека» своевременна, поскольку они созвучны насущным проблемам мировой цивилизации. Ее гуманистические идеалы и принципы составляют основу философии надежды как нравственного вектора, указывающего путь развития человечеству, которое стремится к своему совершенству;

- доказано, что тюрко-мусульманская музыкальная культура, обладая удивительным своеобразием и неповторимым колоритом, получила мировое признание; через ритмически-природные элементы в музыке, ставшие основой пластического искусства тюрко-мусульманских стран, а также посредством использования богатства номадических композиций, тюркские музыканты сумели выразить всю красоту окружающей действительности, оставив неповторимый яркий след в истории мировой художественной культуры;

- обоснована идея об уникальности тюрко-мусульманской поэзии средних веков, которая заключается в том, что эти произведения в лаконичной и совершенной форме выражают глубокие философские мысли и отражают сложные человеческие чувства. В своих стихах восточные поэты прославляют духовность, человечность и независимость своих соотечественников, своих современников. Идеальный человек, который изображается в поэтическом творчестве художников Востока это «чистая душой свободная личность, со светлым умом, доброжелательная и жизнерадостная, мудрая и духовная». Особо в творчестве восточных мастеров подчёркивается мысль о том, что моральные и духовные качества не зависят от социального положения и окружения человека.

Оценка основных направлений будущих исследований проблемы.

Процесс глобализации вызывает озабоченность тем, что представляет опасность унификации культуры, втянутой в активные общемировые процессы, испытывающая все сложности и противоречия связанные с ним. И сегодня, как никогда раньше, в первую очередь ставится проблема сохранения и развития самобытного культурного богатства казахского народа, тем более, испытавшая на себе семидесятилетний процесс культурной ассимиляции, сопровождаемой трехсотлетней российской царской идеологией культуры. Эти процессы включают в себя определение национального кода посредством возрождения

культурно-духовного наследия казахского народа. Нужно дальше разрабатывать тематику диссертации в этом направлении.

Концепция «Совершенного человека» тюрко-мусульманской культуры нашла свое выражение в философском концепте «Адам бол» («Будь, стань человеком»), как нравственном императиве формирования совершенного человека. Принцип Абая «Адам бол» был центром, фокусирующим и аккумулирующим в себе содержание философии Мусульманского Ренессанса. Гуманистический идеал как у аль-Фараби, так и у Абая интегрирован в понятие человечность, которое реализуется через целесообразную, разумную деятельность «совершенного» человека. Взгляды этих мыслителей сближает основополагающая мысль о том, что объединение людей в «Совершенное сообщество» является лишь средством, а цель полагает достижение и обретение подлинного человеческого счастья. Необходимы дальнейшие исследования и в этом направлении.

Оценка полноты решения поставленных задач. В диссертации исследованы узловые точки соприкосновения культур-философских воззрений тюркских мыслителей средневековья, выявлены их сходство, преемственная связь, а также обозначены и исследованы иные подходы философов к данной проблеме, которые обусловлены социокультурным содержанием эпохи. В работе реконструирован духовный диалог мыслителей в историко-философском контексте; выявлены сходства и различия в их подходах к исследованию совершенного человека.

Практические рекомендации по данному исследованию.

Несомненна теоретическая и практическая ценность диссертационного исследования. Отдельные ее положения и выводы могут быть использованы при изучении Восточного перипатетизма, философии, культурологии, религиоведении и философской антропологии. Они убедительно подчеркивают тесное единство духовных и исторических корней народов Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока, способны активизировать взаимообмен в области исследовательских программ истории философских мысли стран, указанного региона.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1 Назарбаев Н.А. - Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру (статьи, интервью, выступления, экспертные комментарии и справочно-аналитические материалы) – Астана: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК, 2017. - 512 с.

2 Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. - [Репринт. воспроизведение текста изд. 1969 г.]. – М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»,1994. - 715 с.

3 Васильев В. А. Платон о благе и добродетели / В. А. Васильев // Социально-гуманитарные знания. – 2004. - № 3. - С. 155-169.

4 Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель; пер. с греч. В. Аппельрот, Н. Платонова; вступ. ст. и ком. С. Ю. Трохачев. – СПб: Азбука, 2000. – 348 с.

5 Марк Аврелий. Размышления. - М.: Амрита-Урал, 2016. – 296 с.

6 Аквинский Ф. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. М.: Институт философии РАН, 2001. – 207 с.

7 Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. - К.: Стилос, 2003. – 322 с.

8 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / пер. с нем. – Москва; Харьков: ЭКСМО-Пресс: Фолио, 1998. – 1054 [2] с. (Антология мысли).

9 Спиноза Б. Избранные произведения [Текст]: в 2-х т. / Б. Спиноза.Т.1: Краткий тракт о боге, человека и его счастье / ред. В. В. Соколова. - М.: Госполитиздат, 1957. – 631 с.

10 Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева. - М.: Республика, 2004. - 542 с.

11 Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма. - Москва: СПб. [и др.]: Питер, 2002. - 166 с.

12 Швейцер А. Культура и этика [Текст] / А. Швейцер; пер. с нем. Н.А. Захарченко, Г.В. Колшанский; ред., авт. предисл. В.А. Карпушин. — М.: Прогресс, 1973. - 343 с.

13 Шопенгауэр А. Избранные произведения. - М.: Просвещение, 1992. – 479 с.

14 Walzer, R. Al - Farabi's Theory of Prophecy and Divination //The Journal of Hellenic Studies. - Vol. 77(1). – P.142-148.

15 Fakhry M. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press. New York & London, 1970. - 427 p.

16 Muhsin S.Mahdi. Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy. Chicago: The University of Chicago press, 2001. – 264 p.

17 Мутаххари М. Совершенный человек в исламе / пер. с перс. М. Махшулова. — СПб: «Петербургское Востоковедение», 2008. — 208 с.

18 Идрис Шах. Суфизм. - М.: «Клышников, Комаров и К», 1994. - 447 с.

19 Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт; Федеральное гос. бюджет. учреждение науки, Ин-т востоковедения РАН. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: ООО «Садра», 2012. - 536 с.

20 Читтик У. Суфизм: Руководство для начинающего / пер. с англ. М.Г. Романов, Я. Эшотс. - М.: Вост. лит., 2012. - 245 с.

21 Н.А. Бердяев Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. - 607 с.

22 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения / В. С. Соловьев. - М., 1994. С. 13-168.

23 Ильин И.А. Собрание сочинений: статьи, лекции, выступления, рецензии (1906-1954). - М.: Русская книга, 2001. - 559 с.

24 Карсавин Л.П. О добре и зле//Лев Платонович Карсавин. Малые сочинения. – СПб: Алатейя, 1994. - С. 250-285.

25 Избранное / Лосский Н.О.; Ред. В.С.Степин; Ин-т философии АН СССР, Философское общество СССР. - М.: Правда, 1991. - 622с.

26 Новгородцев П.И. Об общественном идеале. - М.: Пресса, 1991. - 638 с.

27 Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Походаев В. С. - М: Искусство, 1986. – 445 с.

28 Воронина Н.И. Личность и время: метафизика музыки. — Саранск: «Красный Октябрь», 2010. - 259 с.

29 Выготский Л.С. История развития высших психических функций. Собрание сочинений, том 3. - М.: Педагогика, 2003. - 316 с.

30 Гагаев А. А., Гагаев П.А. О человеке, вере и воспитании // University proceedings. Volga. Гуманитарные науки. Педагогика. - 2017. - № 4 (44). – С.140-148.

31 Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - М.: Рольф, 2001. – 416с.

32 Гуревич П.С. Эстетика. - М: ЮНИТИ-ДАНА, 2006. - 303 с.

33 Каган М.С. Проблема "Запад-Восток" в культурологии: взаимодействие художественных культур. - М.: Наука, 1994. - 160с.

34 Коган Л.Н. Человек и его судьба. - М.: Мысль, 1988. - 286 с.

35 Лосева А.Ф. Эстетика возрождения. - М.: Мысль, 1978. - 623 с.

36 Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. / Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 9-247.

37 Лихачев Д.С. Избранное: мысли о жизни, истории, культуре. - М.: РФК, 2006. - 334 с.

38 Межуев В.М. Культура как предмет философского знания / Межуев В.М. - Вып. 4. - СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - (Серия «Мыслители»).

39 Волобуев А.В. Концепт совершенного человека в антропологии суфизма: краткий обзор // Вестник МГУКИ. – 2011. - №1 (39). - С. 91-95.

40 Шукуров Ш.М. Совершенный Человек. Теология и философия образа. – М.: Валент.1997-447 с.

41 Степанянц М.Т. Мир Востока. Философия: прошлое, настоящее, будущее / Степанянц М.Т.; РАН, Ин-т философии. - М.: Вост. лит., 2005. - 375с.

42 Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М.Г.Романов. - СПб: «Издательство «ДИЛЯ», 2004.- 464 с.

43 Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм / А.В. Сагадеев. - М.: Издательский дом Марджани, 2009. - 232 с.: ил. - (Bibliotheca islamica).

44 Крачковский И. Арабская культура в Испании / И.Ю. Крачковский; АНСССР. Институт востоковедения. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937. - 32с.

45 Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. – 524 с.

46. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная лит-ра, 2002. – 784 с.

47 Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / [Отв.ред.Е.А.Фролова; РАН Ин-т философии]. - М.: Вост.лит-ра, 1998. - 528с. - (История восточной философии).

48 Игнатенко А.А. В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья - М.: Мысль, 1989. - 255с.

49 Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья) - М.: УДН, 1987. – 176 с.

50 Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция: начальный период) / Шаймухамбетова Г. Б.; Отв. ред. Е.А. Фролова; АН СССР, Ин-т философии. - М.: Наука, 1979. - 152 с.

51 Казибердов А.Л. Абу Наср ал-Фараби: исследования и переводы. Изд-во «Фан» Узбекской ССР, 1986. – 200 с.

52 Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв.: с прил.избр.философ.произведений Фараби, Газали и Маймонида / Григорян С.Н.; АН СССР, Ин-т философии. - М.: Акад. наук СССР, 1960. – 330с.

53 Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби (873-950). – М.: Наука, 1982. – 303с.

54 Матякубов О. Фараби об основах музыки Востока. – Ташкент: Фан, 1986. – 86 с.

55 Диноршоев М.С. Натурфилософия Ибн Сины / Диноршоев М.; Отв.ред. М.С.Асимов; АН ТаджССР, Отд.философии. - Душанбе: Дониш, 1985. - 255с.

56 Богоутдинов А.М. Избранные произведения / А.М. Богоутдинов; АН Тадж.ССР. Отдел философии. - Душанбе: Дониш, 1980. - 419с.

57 Машанов А. Әл-Фараби. Тарихи-деректі кітап. 870-1970. – Алматы: Жазушы, 1970. – 245 б.

58 Касымжанов А Х. Эстетические взгляды Фараби / Касымжанов А. Х. - Душанбе: ИРФОН, 1990. - 144с.

59 Бурабаев М.С. Аль-Фараби в Казахстане: А.Касымжанов-основоположник возрождения фарабиеведения на исторической родине Абу Насра. - Алматы, 2009. - 238 с.

60 Жәнібеков Е. Фараби және музыка//Білім және еңбек. - 1968. - №47. – 24 - 26 бб.

61 Харенко Е.Д. Аль-Фараби. // О развитие науки и культуры стран Востока: Тезисы докладов. Международная научная конференция, посвященная 1100-летию со дня рождения аль-Фараби; Ред. колл.: А. Х. Касымжанов (отв. ред.) ; А. К. Кубесов, Е. Д. Харенко. АН СССР. АН КазССР. - Алма-Ата, 1975. – 112 с.

62 Көбесов А. Әбу Насыр әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 176 б.

63 Жарикбаев К.Б. Аль-Фараби: Библиографический указатель. – Алматы: Казахстан, 1977. – 134 с.

64 Таджикова К.Х. Абу Наср аль-Фараби. Книга букв / перевод, примечания и вводная статья Таджиковой К.Х. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 220 с.

65 Дербісалиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995. – 238 б.

66 Кумисбаев О.Н. Казахские и персидско-арабские литературные связи XIX - XX вв. / Кумисбаев, Утеген; АН Каз ССР, Институт литературы и искусства. - Алма-Ата: Наука КазССР, 1990. - 136 с.

67 Касабек А.К. Личностный характер философского познания. - Астана, 2005. - 150с.

68 Алтаев Ж.А. Классическая исламская философия средневековья: Учебное пособие. - Алматы: Қазақ ун-ті, 2016. - 396 с.

69 Бурабаев М.С. Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби. – Алматы: Наука, 1987. – 114 с.

70 Габитов Т.К. Түркі философиясы туралы ойлар / «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. 20-том. «Қазіргі түркі философиясы». - Алматы: «Жазушы», 2009. - 512 б. (б. 72-84.)

71 Есим Ғ. Фәлсафа тарихы. – Алматы: Раритет, 2004. – 304 б.

72 Нысанбаев Ә. Ұлттық рухты асқақтата түсу керек // Айқын. – 2009. – 25 маусым.

73 Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы: Инст.филос. МН-АН. РК, 1997. – 196 с.

74 Байтенова Н.Ж., Қабылова А.С., Ромашева А.Қ. Шығыс философиясындағы кемелденген адам мәселесі // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. / Философиялық антропология. Мәдениет философиясы. Дін философиясы. – Астана: Аударма, 2006. – 19 т. – 101-157 бб.

75 Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 143с.

76 Құрманалиева А.Д. Әл-Фараби философиясындағы үйлесімділік мәселесі немесе музыкалық эстетика // Әл-Фараби философиялық-саясаттанулық және рухани-танымдық журнал. – 2005. – № 1(9). – 58-67 бб.

77 Аязбекова С. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОиН РК, 1999. – 285 с.

78 Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Гылым, 1998. – 144 с.

79 Сейтахметова Н.Л. Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и Запада / Г.С. Соловьева, Г.К. Курмангалиева, Сейтахметова, Н.Л. и др.; под общ. ред. З.К. Шаукеновой; МОН РК, Ком. науки, Ин-т философии, политологии и религиоведения. - Алматы, 2014. - 253 с.

80 Курмангалиева Г.К. Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана: Монография / Г.Г. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова, Нигметжанов, К.Г. и др.; под общ. ред. З.К. Шаукеновой; Ин-т философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. - Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. - 232 с.

81 Коянбаева Г. Аль-Фараби и развитие восточной философии / А.Н. Нысанбаев, Г.К. Курмангалиева, Коянбаева Г.Р. и др.; А.Н.Нысанбаев, Г.К.Курмангалиева, Г.Р.Коянбаева и др. - Астана: Елорда, 2005. - 320с.

82 Қабылова А.С. Әл-Фараби философиясындағы мәдениеттер синтезінің орны: филос.ғ.к. дисс.: 09.00.03. – Алматы: 1999. – 128 б.

83 Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. - Алматы, 1999. -194 с.

84 Абирова Б.И. Суфизм как феномен исламской культуры: Учебное пособие. – Алматы: Қазақ университеті, 2008. - 156с.

85 Мансурова А.С. Совершенствование человека: сравнительный анализ восточных учений. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 204 с.

86 Азербаев А.Д. Онтологическое единство нравственности и политики в философии аль-Фараби. – Павлодар: Toraighyrov University, 2019. – 180 с.

87 Доскожанова А.Б. Идея блага в философии Абу Насра аль-Фараби: диссертация на соискание степени доктора философии PhD: 6D020100 – Философия. – Алматы, 2018. – 147с.

88 Культурология в вопросах и ответах / под ред.проф. Г.В. Драч. – М.: Гардарики, 2002. – 336с.

89 Сейтахметов Н.К. Личностный смысл философской культуры. –Алматы, 1993. – 121 с.

90 Исмагамбетова З.Н. Западная философия культуры XX в.- Алматы: Казак университет, 2013. - 103 с.

91 Темирбеков С. Введение в культурологию. – Алматы, 1996. - 272 с.

92 Фёрштайн Г. Энциклопедия йоги / Георг Фёрштайн. - Пер. с англ. А. Гарькавого. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. - 768 с.: ил.

93 Буддизм: Словарь / Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др.; под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др.-М.: «Республика», 1992. - 287 с.

94 Энциклопедия мистических терминов / Сост. С.Васильев и др. –М.: Локид; Миф. - 576 с.- («AD MARGINEM»).

95 Петров В.В. Духовные учения Востока: Дзэн-буддизм. Даосизм. Конфуцианство. - М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2005. -320 с.

96 Бодхисаттвы: кто они? https://www.oum.ru/literature/buddizm/Bodhisattvi/ 12.12.2019

97 Сидоров С. Буддизм: история, каноны, культура. - М.: Дизайн. Информация. Картография: Астрель: АСТ, 2005. - 487 [1] с.: ил.

98 Махабхарата. Четыре сказания / пер. с санскрита С.Липкина. - М.: «Художественная литература», 1969. - 190 с.

99 Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. - М.: Издательство ЛКИ, 2007. - 256 с

100 Афоризмы и притчи / Конфуций. - М.: Эксмо, 2013. - 288 с.: ил.- (Жемчужины мудрости.)

101 Сунь-цзы. Искусство войны. – Москва: Эксмо, 2018. - 160 с.- (Великие личности.)

102 Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005.-160 с.

103 Религии мира. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона / Редактор – сост. Арясов И.Е.- М.: Вече, 2006. - 640 с.

104 Хамидов А.А. Восток и Запад: специфика соотношения мировоззрения и методологии // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 162 с.

105 Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие / перевод с англ. Е.А.Торчинов / Орис. Санкт- Петербург. 1993- 368 с.

106 Торчинов Е.А.Даосизм. «Дао-Дэ цзин». - 2-е изд. / пер.Е.А.Торчинова. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. - 256 с.

107 Исмагамбетова З.Н. История релятивизма в философии культуры. - Алматы: Казак университет, 2013. – 198 с.

108 Маслов А. Китай: наука управления. - М.: РИПОЛ классик, 2018. - 272 с.: ил.- (Стратегия лидера.)

109 Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. / Перевод на русский: Котенко Р.В. Научный редактор: доктор философских наук, профессор Торчинов Е.А.- СПб: Евразия, 2017. -376 с.

110 Крил Хёрли. Философская мысль Китая. От Конфуция до Мао Цзэдуна / пер. с англ. С.А.Белоусова. - М.: ЗАО Центрполиграф, 2017. - 319 с.

111 Сейтахметова Н.Л. Тема Востока в творчестве Н.К.Сейтахметова. /154-157. Творчество Нурлана Сейтахметова: философские дискурсы Запада и Востока. - Алматы: К-ИЦ ИФП МОН РК, 2011. - 294 с.

112 Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур). - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992. - 424 с.

113 Танабаева А.С. // Вестник КазНу. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2017. - №1 (59). - С.114-122.

114 Виппер Б. Р. Исскусство Древней Греции. М.: «Наука», 1971. - 289 с.

115 Аль-Фараби. Теология / перевод с арабского К.Х.Таджиковой //Аль-Фараби. - 2006. - №1-2. с .33-39.

116 Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. - 205 с.

117 Оргиш В.П.Античная философия и происхождение христианства. М.: Наука и техника, 1986. -182 с.

118 Bello, Iysa A. The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy.Brill, 1989. - 177p.

119 Даркевич В.П. Византия и Восток // Советская археология. – 1991. – № 3. – С. 69-83.

120 Хайруллаев М. Культурное наследие и история философской мысли. – Ташкент: Узбекистан, 1985. – 262с.

121 Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. – М.: Наука, 1979. – 216 с.

122 Поляковская М.А., Чекалова А.А Византия: быт и нравы. – Свердловск: Изд. Урал. ун-та, 1989. – 304 с.

123 Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М.: Наука, 1979. – 247 с.

124 Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. – М.: Глав. ред. вост. лит, 1971. – 259 с.

125 Бурабаев М.С., Жолмухамедова Н.Х., Кенисарин А.М., Коянбаева Г.Р., Курмангалиева Г.К. Духовное наследие аль-Фараби: история и современность. – Алматы: КазГОСИНТИ, 2001. – 219 с.

126 Григорьян А.Т., Рожанская М.М. Механика и астрономия на средневековом Востоке. – М.: Наука, 1980. – 200 с.

127 Бернал Дж.Д. Наука в истории общества. – М.: Изд. иностр. лит., 1956. – 735 с.

128 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 679 с.

129 Боголюбов А.Н. Механика в истории человечества. – М.: Наука, 1978. – 150 с.

130 Грубер Р. И. Всеобщая история музыки, Москва, 1965. - 477 с.

131 Ходжсон М. Об общем и специфичном в устроении исламской цивилизации. Роль Суфийского мистицизма в исламской цивилизации. https://lektsii.org/13-51032.htm 17.05.2019

132 Бартольд.В.В.Ислам и культура мусульманства. М.: Издательство МГТУ, 1992. - 138с.

133 Корбен А. История исламской философии / пер. с фр.-2-е изд.-М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2015. - 367 с.

134 Хуррамшахи Баха ад-Дин. Корановедение (очерки о Коране и его роли в формировании культуры) /пер. с перс. Б. Норика; научн.ред. И.Р. Насыров – М.: ООО «Садра», 2016. - 390 с.- [Кораническая серия]

135 Жолмухамедова Н.Х. В поисках прекрасного: аль-Фараби и Ибн Сина. Монография / под общ.ред. З.К.Шаукеновой. – Алматы: ИФПРКН МОН РК, 2017. – 200 с.

136 Бертельс, А. Е. Пять философских трактатов на тему «афак ва анфус» / А.Е. Бертельс. - М., 1970. С. 144-145 [персидский текст; далее Насафи, Зубдат (Бертельс)]; Шукуров, Р. Азиз ал-Дин Насафи и его трактат «Зубдат ал-хакаик» / Р. Шукуров // Суфизм в контексте мусульманской культуры / под ред. Н.И. Пригариной, - Москва, 1989. - С. 546 с.

137 Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII- XII вв. - М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. - 332 с.

138 Шариф М. Шукуров. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО И ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ.http://ec-dejavu.ru/b/Being_Islam.html 23.02.2019

139 Tanabayeva A., Alikbayeva M. Idea of ethical perfection in Medieval Islamic culture. / International research and practical conference «Cutting egde science». Sheffield, UK. - 2015- P. 61-64.

140 Идрис Шах. Мыслители Востока. / перевод с англ. Х.Б.Номада. Изд. «Лориэн» фирмы С.Е.Т., 1954. - 192 с.

141 Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / пер. с араб., введ., прим. И библиогр. А.Д.Кныша. - СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.-288 с.

142 Аль-Газали и его учение о совершенном человеке https://studbooks.net/580397/religiovedenie/gazali_uchenie_sovershennom_chelovek e 19.04.2019

143 Аль-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали=Al-Ghazali’s Theology and Philosophy: [труды] / М.М. Аль-Джанаби. - М.: Изд. Дом Марджани, 2010. - 240 с.

144 Закуев А.К.Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961. – с. 122.

145 История социальной мысли в Исламе / пер.Мухаммад-Салам Махшулов. - М.: Вече, 2012. - 256 с.

146 Ричард К. Даллес. Научные достижения средневековья. Университет Пенсильвании Пресс Филадельфия. 1973.-234 с.

147 Reynold A. Nicholson.The idea of personality in sufism.Cambridge at the university press, 1923. – 77 p.

148 Шукуров Ш. Смысл, образ, форма. Статьи разных лет. - Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 500 с.

149 Mahmud-i Shabistari. Majmu'a-i asar-i shaykh Mahmud-i Shabistari ba muqaddima wa tashih wa tawzihat, ba-ihtimam-i duktur Samad-i Muwahhid / Mahmud-i Shabistari. - Tehran, 1371/1993, c. 393.

150 Есім Ғ.Сана болмысы (Саясат пер мәдениет туралы ойлар) – Алматы: Ғылым, 1998. - 307 б.

151 Аль- Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения: пер. с арабского / Абу Хамид аль-Газали. - М.: Издательский дом «Ансар», 2004. - 216с.

152 Магия Востока. - М.: Локид-Пресс, 2001. - 304 с.; ил.- (Коллекция «Сфинкс»).

153 The Sufi path of love. An Anthology of Sufism/ Compiled by Margaret Smith, D.LIT. Luzac & Company, LTD. London.1954.-154 p.

154 Аль-Газали М. Нравственность мусульманина. / пер. с арабского А.И.Рустамова. - К.: Ансар Фаундейшн; М.: Умма, 2005. - 363 с.

155 Ibrahim.A brief illustrated guide to understanding Islam. Darussalam, Houston, Texas, USA, - 1997.-74 p.

156 Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / перевод с арабского, вводная статья и комментарии А.В. Смирнова. - 2-е изд.- М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2015. - 400 с. – (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 2).

157 Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). 2-е изд., испр.- М.:Языки славянских культур, 2012. – 552 с.

158 Fethullah Gulen M. Key concepts in the practice of Sufism.Translated by Ali Unal.Published ny the Light, Inc. New Jersey. 2006.-186 p.

159 Сирдар Икбал Али Шах. Суфии-мысль и действие. / Современные авторы о суфийской традиции-сборник статей, составленный Идрис Шахом. пер. Ю.Аранова. - Москва: Издательство «Эннеагон», 2005. - 400 с. (С. 244-262).

160 Ислам: Словарь атеиста / Авксентьев А. В., Акимушкин О. Ф., Акиниязов Г. Б. и др. под общ.ред. Пиотровского М.Б., Прозорова С. М. – М.: Политиздат, 1988. – 254 с.

161 Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Алматы, 2004. - 176 с.

162. Абирова Б.И. Концепция зеркала в суфизме // Мысль. - №11-12. - 2006. – С. 52-56.

163. Хисматуллин А.А. Классическое суфийское сочинение «Кймийа- йи са’адат») («Эликсир счастья») Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058-1111), - СПб: «Петербургское Востоковедение», 2001. – 224 с.

164. Аль-Газали, Абу Хамид, «Наставления правителям» и другие сочинения / Абу Хамид аль-Газали: Пер. с арабского, персидского - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Издательский дом «Ансар», 2005. – 336 с.

165. Игнатенко А.А. Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья / Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. Отв. ред.: Е.А.Фролова. М: «Восточная литература» РАН, 1998. – 527 с.

166. Хелмински Кабир. Знающее сердце: Суфийский путь преображения. - М: ООО Издательство «София», 2007. – 368 с.

167. Бегалинова К.К. Тенгрианская культура и философия: сквозь призму истории // Сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан) «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». - Астана: ТОО Мастер По, 2017. С. 102-107.

168 Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии. – М.: Вече, 2003. – 512 с.

169 Хазбулатов А., Султанова М. Культурный код нации в концептуальном понимании современной культурной политики Казахстана // Адам әлемі. - № 3–4(65–66). – 2015. – С. 85-94.

170 Бизаков С. Мир тюркских народов: Историко-этнографические очерки. - Алматы, 2014. - 336 с.

171 Жалғабаев Е. Номадтар, сақтар, ғұндар, түркілер және қазақтар (Қазақ тарихына бей ресми көзқарас). – Алматы: Білім, 2009. - 280 б.

172 Сарсенбаева З.Н. Этнос жәнеқұндылықтар. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2018. – 312 б.

173 Сулейменов О.О. Тюрки в доистории. - Алматы: Атамура, 2002. - 320 с.

174 Сулейменов О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя (печатается по изданию 1975 г.). – Алматы: Издательский дом «Библиотека Олжаса», 2014. - 364 с.

175 Куралов У.Н. Прототюрки и зарождение античных олимпийских игр. - Алматы, 2014. - 152 с.

176 Садри Максуди Арсал. Памятники культуры древних тюрков. http://xacitarxan.narod.ru/sma/p4.htm 20.12.2019.

177 Алтаев Ж., Әміркұлова Ж. Әл-Фараби және ислам философиясы: оқу құралы. - Алматы: Қазақ университеті, 2012. - 162 б.

178 Тюркские народы: Энциклопедический справочник. / гл. ред. Б.Г. Аяган. - Алматы: ЗАО «Қазақ энциклопедиясы», 2004. - 384 с.

179 Акимбеков С.М. История степей: феномен государства Чингисхана в истории Евразии. - Алматы: ТОО «Институт Азиатских исследований», 2-е издание, исправленное и дополненное, 2016. - 912 с.

180 Безертинов Р.Н. Тэнгрианство - религия тюрков и монголов. - Казань: Слово, 2004. - 448 с.

181 Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – Москва: Изд. Академии наук СССР, 1951. - 451 с.

182 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013 – 204 с.

183 Кодар А. Тенгри как духовный стержень казахского самосознания // Тамыр. – 2011. - 2 (27).- С. 26-30.

184 Никонов А.Ю. Тенгрианство. У истоков духовности человечества. – Алматы: «Ценные бумаги», 2014. - 88 с.

185 Тэйлор Э.Б. Первобытная культура / пер. с англ. –М.: Политиздат, 1989. - 573 с.

186 Нуржанов Б.Г. Город и степь. // «ТАМЫР». – 2003. - №10 апрель-декабрь. - С. 41-49.

187 Касымжанов А.Х.Стелы Кошо-Цайдама. / Ответственный за выпуск. З. Кодар. - А.: ТОО «Компания Printing Systems», 1998. - 113 с.

188 Токарев С.А. Ранние формы религии. - М.: Политиздат, 1990. - 622 с.: ил.- (Б-ка атеист. лит.).

189 Валиханов Ч. Избранные произведения. / Вступ. Статья А.Х. Маргулана. М.: главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. - 414 с. с ил.

190 Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Историографический очерк, проблемы современной методологии. Закономерности культурогенеза, этапы развития культуры традиционного типа - от первобытности к Возрождению. СПб: ООО «Издательство "Петрополис"», 2003. - 368 с.

191 Тарикат Ходжи Насреддина / А.Умарходжиев. - Алматы, 2017. - 168 с.

192 Умирьяев Б. Безвестные тюрки. Великие сыны Турана. Издание второе, дополненное и переработанное. – Алматы, 2013. – 290с.

193 Фрэзер Д. Д.Золотая ветвь. Исследование магии и религии. - «Азбука-Аттикус», - 151 с.

194 Кызласов И. Формы осознания роли личности в древнетюркском обществе. // Государственность и Великая степь: Сборник материалов международной научной конференции. - Астана, 2006. - 224 с.

195 Песни великой степи. Казахский фольклор. - М.: «Культура Евразии», 2009. - 688 с. - («Классика литератур СНГ»).

196 Сундт Т. The art of colour therapy. Искусство цветотерапии. Home Art & Sales Services AG- Zepter Group- Printed in Italy, 2011, supports the publication. – 127 p.

197 Жетписбаева Б.А. Поэтика и семантика «Огуз - наме» // Евразия. – 2005. - №6. - С.119-131.

198 Рахманалиев Р. Империя тюрков. История великой цивилизации. - М.: РИПОЛ классик, 2018. – 704 с.: ил.- (Историческая библиотека).

199 Бакина Н.С. История культуры тюрков. Алматы- 1998-138 с.

200 Машкевич А.А. Диалог цивилизаций. Вчера. Сегодня. Завтра. - Алматы: Дом Печати Эдельвейс, 2007. - 220с.

201 Гудвин Дж. Величие и крах Османской империи: Властители бескрайних горизонтов / Джейсон Гудвин; пер. с англ. М.Шарова. - М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2018. - 352с.

202 Молдабеков Ж. Шығыс философиясы. Бастапқы кезең; Оқу құралы - Түркістан, ХҚТУ, 2007. - 447 б.

203 Қартабаева Е.Т. Ислам және ортағасырлық түркілер: монография / Е.Т. Қартабаева. - Алматы: Қазақуниверситеті, 2016. - 276 б.

204 Утраченное Просвещение. Золотой век Центральной Азии от Арабского завоевания до времени Тамерлана / Стивен Фредерик Старр. - Пер. с англ. - М: Альпина Паблишер, 2017. - 574 с.

205 Нуртазина Н. Распространение Ислама и формирование казахской мусульманской традиции (VIII- нач. XIX в.): монография / Н. Нуртазина. - Алматы: «Қазақ университеті», 2016. – 354 с.

206 Tanabayeva A., Massalimova A. Study of the Turkic code and analysis of al-Farabi's work and legacy // EJSaT - European Journal of Science and Theology. - 2017. - Volume 13. - Issue 5. - P.59-69.

207 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты / пер. с араб. - Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.

208 Аль-Фараби. Философские трактаты / пер. с араб. - Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.

209 Аристотель. Никомахова этика / Сочинения: в 4 т. - М.: Наука, 1984. - Т. 4. – С. 106-107.

210 Сейтахметова Н.Л., Смагулов М. Концепция «инсан аль-камил» как модель совершенного человека и ее ценностная роль в образовательном процессе // Адам әлемі. - 2017. - №1 (71). – С.105-113.

211 Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры / А.Х.Касымжанов; под ред.проф. Ж.А.Алтаева. - М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1975. - 2-е изд.-Алматы: Қазақ университеті, 2019. - 200 с.

212 Курмангалиева Г.К. Философия как коммуникация и путь обретения совершенства: диалог аль-Фараби и исламских мыслителей средневековья / Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания. Авторский коллектив: Г.К. Курмангалиева, А.Н.Нысанбаев, Г.Г.Соловьева, Н.Л.Сейтахметова. – Алматы, 2011. – 247 с.

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

214 Tanabayeva A., Mukhatova O., Borbassova K., Alibekuly A., Alikbayeva M. // Scientific significance of al-Farabi’s treatise “Book of religion”. 3rd International multidisciplinary scientific conference on Social sciences & arts. SGEM. Conference proceedings.Vienna, Austria. - 2016. - Published by “Alexander Malinov”, Sofia, Bulgaria. – P.725-732.

215 Касымжанов А.Х. Эстетические взгляды Фараби. - Душанбе: Ирфон, 1990. - 144 с.

216 Жолмухамедова Н.Х. Идея гармонии в эстетической концепции аль-Фараби // аль-Фараби философско-политологический и духовно-познавательный журнал. – 2003. – №2(2). – С. 77-84.

217 Tanabayeva A., Massalimova A. The relevance of al-Farabi's social and ethical views in the modern world // Вестник КазНу. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2016. - №3 (59). - С. 90-95.

218 Коянбаева Г.Р. Идея совершенного человека в философии аль-Фараби и суфизме // Аль-Фараби. Философско- политологический и духовно-познавательный журнал. – 2011. - № 2 (34) – С. 30-37.

219 Абу Наср аль-Фараби. Добродетельный город: философские трактаты. - RS; Международный клуб Абая, 2014. - 504 с.

220 Tanabayeva A., Massalimova A., Mukhatova O., Alikbayeva M., Alikbayeva Z. Al-Farabi's humanistic principles and "virtuous city". // The Annual International Conference on Cognitive - Social, and Behavioural Sciences. - icCSBs January 2015. - P.124-129; https://www.academia.edu/22929645/Al-Farabis_Humanistic_Principles_and_Virtuous_City_ 215.

221 Келімбетов Н. Түркі халықтарының ежелгі әдеби жәдігерлері. - Алматы: Раритет, 2011. – 432 б.

222 Баласагунский Ю. Благодатное знание / пер. С.Н. Иванов. – М.: Наука, 1983. – 560 с.

223 Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-Турк / перевод, предисловие и комментарии З.-А.Ауэзовой. Индексы составлены Р.Эрмерсом. - Алматы: Дайк-Пресс, 2005. - 1288 с.+ 2 с. вкл.

224 Қазақ халқының тарихи тұлғалары: Қысқаша анықтамалық / Құраст.: Ә. Көпіш.- Алматы: «Өнер» баспасы, 2016. 1-кітап. - 312 б.

225 Баранов Х.К. Большой арабско- русский словарь: в 2-х тт. – 9-е изд., стереотип. –М.: Рус. Яз., 2000.- 456 с.

226 Яссави Ходжа Ахмед. Хикметы / общ.ред. и предисл. М.Х. Абусеитовой; излож.пер. на каз. яз. А.И.Ибатова, З.Жандарбека, А.Ш.Нурмановой; излож.пер. на рус.яз. Н.Ж.Сагандыковой; коммент. З.Жандарбека. - Алматы: Дайк-Пресс, 2004. - 208с.+вкл.

227 Кенжетай Д. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы.-Түркістан, 2004.-341 б.

228 Стародуб Т.Х. Исламский мир: художественная культура VII-XVII вв.: архитектура, изображение, орнамент, каллиграфия. - М.: Вост. Лит., 2010. - 255с.

229 Веймарн Б.В. Классическое искусство стран ислама. - М.: Изд.дом «Искусство», 2002. - 496 с.

230 Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. - СПб.: Алетейя, 2003.- 256 с.- (Серия «Библиотека средних веков»).

231 Шахназарова Н. Музыка Востока и музыка Запада. Типы музыкального профессионализма. Исследование. - М.: «Сов.композитор», 1983. - 153 с.

232 История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 2. Средневековый Восток. Европа XV- XVIII веков. / Ин-т философии АН СССР; Сектор эстетики. - М.: Искусство, 1985. - 456 с.

233 Даукеева С.Д. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. - Алматы: Фонд Сорос –Казахстан, 2002. - 352 с.

234 Энциклопедия искусства: Терминологический словарь / под общ. ред. Г.К. Шалабаевой. - Алматы: 2010. - 432 с.

235 Аликбаева М.Б. Әбу Насыр әл-Фарабидің музыка ілімі: монография / М.Б. Аликбаева. - Алматы: Қазақ университеті, 2015. - 173 б.

236 Велаяти, ‘Али Акбар. Исламская культура и цивилизация / ‘Али Акбар Велаяти; пер. [с фарси] Д.А.Бибаев. - М.: Феория, 2011- 320 с.: ил.- (Серия «Древо»).

237 Касымжанов А.Х. Проблема красоты в творчестве аль-Фараби // Вестник КазГУ. Серия востоковедения. – 1999. – №9. – С. 197-201.

238 Жәнібеков Е. Әл-Фарабидің физикалық көзқарасы. – Алматы: Рауан, 1993. – 112 б.

239 Ғафуров Ғ.Б. Сол дәуір биігінен // Білім және еңбек. – 1973. – №12. – 14-17 бб.

240 Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ., Сейтахметова Н. ӘбуНасырәл-Фараби. – Алматы: Колор, 2008. – 340 б.

241 Векслер С.М. Русское и советское востоковедение как одна из основ создания истории музыкальной культуры восточных Республик СССР / Актуальные проблемы изучения музыкальных культур стран Азии и Африки. – Ташкент: «Фан», 1983. – 56-61 бб.

242 Farmer H.G. A history of Arabian music. – New Delhi: Goodword books, 2002. – 264 p.

243 Әбу Насырәл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап / ауд. Ж. Сандыбаев. – Алматы: Колор, 2008. – 751 б.

244 Аликбаева М., Танабаева А. Әл-Фараби: музыка және рухани болмыс // Вестник КазНу. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2015. - № 2/1 (51). – С. 398-404.

245 Аль-Фараби. Китабу әл-мусика әл-кабир. – Cairo: The arab writer, 1967. – 1608 с.

246 Денике Б. Искусство Востока. Очерк истории мусульманского искусства. – Казань: Издание комбината издательства и печати А.Т.С.С.Р. - 1925 г. - 250 с.

247 Лирики Востока: Переводы / Сост. и вступ. ст. М.А. Курганцева. - М.: Правда, 1986. - 480 с.

248 Фильштинский И.М. История арабской литературы. X –XVIII века. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. - 726 с.

249 История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 2. Средневековый Восток. Европа XV- XVIII веков. / Ин-т философии АН СССР; Сектор эстетики. - М.: Искусство, 1985. - 456 с.

250 Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи/ Рос.академия наук. Ин-т мировой литературы им. А.М.Горького. - М.: Языки славянской культуры, 2003. - 512 с.: ил.- (Studia philologica).

251 Шумовский Т.А. Свет с Востока. - СПб.: Издательство «Диля», 2009. - 352 с.

252 Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. - М.: Изд-во МГТУ, 1992. - 144 с.

253 Бертельс Е. Персидская поэзия в Бухаре X век. - М.: Издательство Академии наук СССР, 1935. - 58 с.

254 Жемчужное ожерелье: Антология арабской средневековой поэзии и прозы / пер. с арабского. сост., вступ. статья и коммент. И.М. Фильштинского. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. - 420 с. (Классическая литература Востока).

255 Фильштинский И.М. История арабской литературы V - нач. X века. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. - 528 с.

256 Омар Хайям и звезды поэзии Востока / сборник; вступ. ст. И. Брагинского. - М.: Вече, Литература, 2002. - 512 с. - (Всемирная литература).

257 Омар Хайям. Рубаи. Алматы: ИД «Кочевники», 2002. - 152 с.

258 Омар Хайям. Рубаи / пер. с перс.-тадж.; вступ. ст. З.Н. Ворожейкиной и А.Ш. Шахвердова. сост. и примеч. А.Ш. Шахвердова. - Л.: Сов.писатель, 1986. - 320 с.

259 Классическая восточная поэзия: Антология / сост., предисл., введение, глоссарий, коммент. Х.Г. Короглы. - М.: Высш. Шк., 1991. - 799 с.

260 Низами Г. Собрание сочинений. В 5-ти т. Т. 1. Лирика; Сокровищница тайн. / пер. с фарси; ред.кол. Р.Алиев, М.Джафаров, М.Ибрагимов и др.; науч.подгот. текстов, коммент. и словарь Р.Алиева; вступ. статья М.Ибрагимова. - М.: Худож. лит, 1985. - 382 с.

261 Навои Алишер. Жемчужные строфы / А. Навои; АН РУз, Гос.Литературный музей им.Алишера Навои. - Ташкент: ИПТД «O'qituvchi», 2014. - 160 с.

262 Навои А. Стихотворения и поэмы. -Л.: «Советский писатель», 1983. - 920 с.

263 Джами. Лирика. О слове и поэтах. Притчи и рассказы из месневи. – Душанбе: «Ирфон», 1984. - 339 с.

264 Рубаи о любви и не только. Таджикская литература. М.: НП «Культура Евразии», 2009. - 800 с.

265 Мохаммадибагмоллаи Мохаммедказем Карим. Махмуд Шабистари и место его поэмы «Гулшан-и раз» в истории персидско-таджикской литературы. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.01.03 -Литература народов стран зарубежья (таджикская литература), Душанбе. - 2018.- 194 с.

266 Анри Корбэн История исламской философии. https://textarchive.ru/c-2985889-p12.html 16.04.2019

267 Ллойд Райджен. «Азиз Насафи». Перевод выполнен О. Ярошем по изданию Lloyd Ridgeon 'Aziz Nasafi, Curzon press, 1988, p. 171-176.

https://oldsufiwebzine.wordpress.com/2004/12/13/ллойд-райджен-«азиз-насафи»/ 09.04.2019

268 Эволюция учения о «совершенном человеке» в суфизме. (от Ибн Араби к Аль-Джили). Материал взят из: Казанская наука. №1. 2010г. http://moyuniver.net/evolyuciya-ucheniya-o-sovershennom-cheloveke-v-sufizme-ot-ibn-arabi-k-al-dzhili 14.06.2019