

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ им. М.АКМУЛЛЫ

## **Мир идеалов и ценностей человека**

УФА 2011

УДК 640.85  
ББК 84.65+70  
М12

**Мир идеалов и ценностей человека (сборник статей):** – Уфа: Изд-во БГПУ, 2011. – 194 с.

В коллективную монографию вошли работы по различным аспектам исследования, актуальной для общества в состоянии трансформации, ценностной проблематике. Затронуты множество проблемных теоретических и практических зон в рамках исследования ценностей, таких как формирование ценностей, их регулирование, согласование и пр.

**Рецензенты: Садыков Р.Г.**

*Руководитель проекта: д.ф.н., профессор В.С.Хазиев  
Работа выполнена в рамках проекта  
Комплексной программы "Содействие развитию мусульманского образования",  
Утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 " 775-р*

**ISBN 978-5-87978-716-0**

© Авторский коллектив  
© БГПУ им.М.Акмуллы 2011

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Алтыбаев М. К.</b> Идеалы гуманизма и современные проблемы противостояния терроризму .....	5
<b>Айтбаев К. Т.</b> Республика Казахстан: ценностные ориентиры реформирования правоохранительных органов .....	10
<b>Арсланова А.И., Фролова И.В.</b> Коммуникация как ценность: опыт социальной ретроспективы.....	16
<b>Ахмадиев Ф. В.</b> Идеалы и ценности молодых журналистов .....	24
<b>Бакаев Р.С.</b> Человек как ценностный регулятор (на примере философии аль-Фараби) .....	31
<b>Вербицкая Г.Я.</b> Идеалы и ценности философии и искусства .....	40
<b>Демичев И.В.</b> Устойчивость социальных систем: ценностный аспект .....	46
<b>Доного М.М.</b> О светском и религиозном образовании в духовном возрождении молодежи .....	63
<b>Каримов Р.А.</b> Идеалы и ценности общества и власти .....	64
<b>Киреева Н.Н.</b> Анализ публикаций результатов исследований и мониторинга отношения педагогической общественности к модернизации образования в РФ .....	69
<b>Курамагомедова Э. У.</b> Отношение девушек светских учебных заведений к исламскому образованию .....	73
<b>Лукманова Р.Х.</b> Мультикультурализм: плюсы и минусы (проблема конвергенции ценностей) .....	75
<b>Лукьянова Р.А.</b> Онтологическая истинность героизма .....	82
<b>Маматов М. А.</b> Философия, теология и суфизм .....	88
<b>Махаматов Т. М.</b> Идеалы и ценности просвещения и национальное самосознание.....	118

<b><i>Олейник В.С., Ядыкин В.С.</i></b>	
Диалог между народом, интеллигенцией и властью как залог устойчивости социальной системы России в эпоху глобализации .....	122
<b><i>Олимов К.О.</i></b>	
Хорасанский суфизм о гармоничном человеке и нравственности .....	125
<b><i>Рамазанов М.Б., Садилов М.И.</i></b>	
Совершенствование взаимодействия и сотрудничества государства и духовенства в сочетании религиозного и светского образования в Республике Дагестан .....	144
<b><i>Рахматуллина З.Я.</i></b>	
Ислам и духовный мир башкир: историко-культурологический экскурс .....	152
<b><i>Садылов Р.Г.</i></b>	
Антропоморфные представления о космосе в истории философии .....	156
<b><i>Тимербулатов З.</i></b>	
Информационное пространство как важный институт становления и развития информационного общества в современной России .....	169
<b><i>Тимерханов А.Ш.</i></b>	
Проблемы мусульманского образования и пути их решения в XXI веке .....	176
<b><i>Хадыева Р. Х</i></b>	
Религиозное образование и педагогические идеи ислама .....	180
<b><i>Хазиев В.С., Хазиева Е.В.</i></b>	
Мудрый голос из прошлого или педагогические наследники абу-Ханифы .....	192

## **Идеалы гуманизма и современные проблемы противостояния терроризму**

Последние события на планете показали, что терроризм заявил о себе как о реальной силе, которая становится устойчивым и опасным фактором дестабилизации общественности. Надо признать, что террористические акты носят беспрецедентный характер, тщательно координируются, исполнители решили достичь цели даже ценой собственной жизни.

Всем стало ясно, что никто в мире не гарантирован от террористических актов, он приобретает глобальные масштабы, для него не является препятствием ни географическая удаленность стран, ни государственные границы. Сейчас уже невозможно отсидеться за океаном или за высокими горами. Возникают новые невиданные направления террористических актов: воздушный, ядерный, информационный, киборгтерроризм. Существенно повысилась угроза применения террористами химического, биологического и радиологического оружия. Высокая рассредоточенность сил и средств террористов при одновременном охвате огромных территорий и континентов потенциально способны создать угрозу национальной безопасности стран не только в Центрально-Азиатском регионе, но и мирового сообщества. Само собой, что проблема терроризма и эффективного противостояния ему актуальна и для Казахстана.

Отдельно взятое государство не в силах самостоятельно определять географию терроризма, где его интересам может угрожать опасность. Абсолютно очевидно, что для обуздания терроризма должны предприниматься меры на всех уровнях: национальном, региональном, глобальном[1]. Анализ антитеррористической деятельности показывает, что у экспертов нет однозначного ответа на вопрос, что порождает терроризм, какие организации представляют серьезную опасность, а какие нет. Чтобы обеспечить успех в длительной борьбе с этим злом, необходимо изучить симптомы и причины возникновения терроризма. Только поняв сущность терроризма, возможно выработать долговременное решение проблемы, определить сферы, где усилия по противодействию этой угрозе дадут максимальный эффект. Ситуация показывает, что в настоящий момент детерминантом создания условий и роста терроризму, экстремизму в центрально-азиатском регионе могут стать:

- открытость границ и приток беженцев;
- возможные проникновения зарубежных экстремистских террористических группировок и религиозных сект;
- негативное влияние СМИ, культивирующих насилие, создающих рекламу террористам;
- отсутствие эффективного контроля за распространением информации о методах и способах террористической деятельности через компьютерную сеть.

За многолетний период борьбы с терроризмом в мире и в Казахстане разработан ряд механизмов, методов технологий реагирования на потенциальные и совершившиеся акты терроризма: создание спецназов и их подготовка; усиление охраны особо опасных объектов; выработка технологий переговорного процесса об освобождении заложников и др. В основу превентивных мер по борьбе с терроризмом, на наш взгляд, должны быть приняты принципы:

- упреждение террористических актов за счет правильно поставленной заблаговременной оперативной деятельности, распознавания их на стадии замысла, планирования, подготовки и срыва намеченных террористических действий;

- минимальных уступок требованиям террористов;

- минимизация жертв и ущерба в ходе антитеррористической операции;

- неотвратимость наказания за террористическую деятельность.

В текущем году Казахстан достойно отметит 20-летие Независимости. По историческим меркам 20 лет - небольшой срок, но вместе с тем он вобрал в себя чрезвычайно много. Если говорить о достигнутом в масштабе страны, то за этот период Казахстан состоялся как суверенное и независимое государство, стал полноправным членом мирового сообщества, неотъемлемой его частью. В этот период выполнена задача огромной исторической важности - по периметру наших границ сформирован пояс безопасности, добрососедства и дружбы на прочном международно-правовом фундаменте. Важнейшей частью суверенитета, его неотъемлемым атрибутом является наличие органов обеспечивающих внутреннюю и внешнюю безопасность. Все эти годы государственное строительство в нашей стране осуществлялось под непосредственным руководством Президента Республики Казахстан Н.А.Назарбаева. "Мы - суверенное, независимое государство, и вопросы обеспечения безопасности должны являться краеугольным камнем в общей структуре формирования внутренней и внешней политике нашего Государства", - это требование главы государства было положено в основу проводимой практической работы по выработке тактики и стратегии безопасности.

Для борьбы с терроризмом, как всеобщей угрозой, в стране объединены усилия всех государственных и общественных структур, ветвей власти, средств массовой информации. Имеется общегосударственная стратегия борьбы с терроризмом и, прежде всего, с источниками и составляющими частями террористических проявлений. Основой противостояния терроризму является законодательная база государства, в нормативных актах которой определены не только структуры, ответственные за проведение этой борьбы, но и разъясняется содержательная сторона объекта этой борьбы.

В Казахстане с июля 1999 года действует Закон "О борьбе с терроризмом", а в декабре 2010 года утверждено постановление Правительства Республики Казахстан № 1404 «Правила организации деятельности в сфере противодействия терроризму в Республике Казахстан», который объединил уси-

лия силовых структур и государственных органов в данной области. Борьба с терроризмом ложится тяжелым бременем на государство и общество. И основной задачей, основываясь на мировом опыте, является правильно скоординированные функции и действия государственных органов и общественных групп. Самым главным здесь является сдерживание общественных эмоций, в первую очередь это касается политиков и масс-медиа.

Говоря о противостоянии терроризму на региональном уровне, следует отметить, что в этом отношении в центрально-азиатском регионе сделано на сегодняшний день немало. В рамках Договора коллективной безопасности создана и функционирует Объединенная система противовоздушной обороны. В соответствии с решением Совета коллективной безопасности - участников Договора коллективной безопасности осуществляется формирование сил быстрого развертывания для центрально-азиатского региона и органов управления ими. Создан Антитеррористический центр СНГ, который дислоцирован в городе Москве и одним из руководителей которого является представитель нашей республики – генерал-майор юстиции М.Оразалиев.

Очевидно, что противодействие терроризму становится в XXI столетий одной из основных задач обеспечения национальной безопасности для любой страны вне зависимости от ее географического положения, размеров территории, численности населения, экономического состояния. Для успешного противодействия терроризму в любой стране не достаточно антитеррористической деятельности спецслужб (в Казахстане непосредственное проведение антитеррористических операций осуществляется Комитетом национальной безопасности, Министерством внутренних дел, Службой охраны Президента и Министерством обороны. Каждый ее гражданин должен быть вооружен антитеррористическими знаниями и навыками, необходимыми для обеспечения личной и общественной безопасности в современных условиях. Современная система образования и СМИ должны использовать все возможности для обеспечения необходимого уровня грамотности населения в области противодействия терроризму, достаточного для гарантии безопасности общества и государства.

Для Казахстана, который находится в непосредственной близости к нестабильным регионам планеты, нежелательно остаться один на один с угрозой терроризма и экстремизма. Нельзя сбрасывать со счетов наличие в Центральной Азии элементов, готовых использовать для достижения своих целей любые, в том числе террористические, методы. Это и этнические сепаратисты, и сторонники создания единого исламского халифата, и радикальная оппозиция, и клановые группировки, и религиозные экстремисты, и наркобароны, заинтересованные в дестабилизации обстановки в регионе.

Как сказано в Послании президента народу Казахстана, события последнего времени ясно дают понять, что интересы национальной безопасности, политической стабильности, межнационального консенсуса, конфессио-

нального мира становятся приоритетными не только на государственном, но и на межгосударственном уровне [2]. Единственно верным для Казахстана шагом является упреждающее создание многоуровневой системы противодействия. Причем системы с изрядным запасом прочности - чтобы на случай провала одной из “опор” этого каркаса остальные могли бы успешно принять на себя всю тяжесть проблем. На силовом уровне - это дополнительные меры по охране границ, пресечение попыток проникновения на нашу территорию проповедников экстремизма, борьба с наркобизнесом, усиление и качественный рост профессионализма служб безопасности. На политическом уровне - это участие страны в антитеррористических блоках. Некоторые видят противоречие в том, что Казахстан стал участником сразу нескольких подобных организаций: Договора о коллективной безопасности (ДКБ), Шанхайской организации сотрудничества (ШОС), Антитеррористического центра СНГ, Антитеррористической коалиции. Однако с точки зрения реалиста-прагматика в этом просматривается трезвый расчет. Создана конструкция безопасности, обеспечивающая необходимый запас прочности с разных сторон. Без ДКБ трудно в стратегическом плане выстроить систему безопасности в южном направлении. Без ШОС невозможно решать проблемы экономической безопасности. Партнерство в сфере обеспечения безопасности со странами СНГ имеет особое значение в условиях прозрачности границ. И, конечно же, Казахстан поддерживает глобальные усилия в рамках Антитеррористической коалиции. Однако на политическом уровне обеспечение безопасности заключается не только в участии в военных блоках - это еще и стратегические политические союзы. Особое значение имеет проведение еще в 2002 году в Алматы первого Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии. Лидеры стран, составляющих более половины населения планеты, собрались, чтобы подтвердить свою приверженность принципам борьбы с терроризмом. Саммит СВМДА стал актом формирования евразийской коалиции против терроризма. Это сложная и дальновидная стратегия диалога между теми странами, где отмечается повышенная террористическая активность.

Таким образом, Казахстан поднимается и на идеологический уровень противостояния терроризму - в противовес насильственным методам решения проблем используется метод переговоров и компромиссов. Соблюдение межконфессионального паритета и этнического равенства, сохранение единства и стабильности при сохранении многообразия и свободном развитии разных культур и национальных групп - все это создает своеобразный идеологический щит на пути проникновения терроризма в нашу страну. Опорой для этого служит и наша законодательная база, запрещающая пропаганду национальной и религиозной розни и полностью исключающая возможность создания политических организаций на этнической и религиозной основах.

Все эти меры работают на одну цель: не допустить проникновения “нового” терроризма в Казахстан и сохранить в республике стабильность и



безопасность. “Эффективная и основательная борьба с локальным, региональным и интернациональным терроризмом, экстремизмом и фундаментализмом может вестись только на международном уровне взаимной координации и согласованных действий”, - пишет Нурсултан Назарбаев в книге “Критическое десятилетие”.

Казахстан не просто демонстрирует готовность поддерживать объединенные усилия государств мира по достижению безопасности, но и постоянно становится инициатором интеграционных процессов. Да, у нас дома спокойно. Но можем ли мы оставаться спокойными наблюдателями? И руководство страны, и любой гражданин понимают: в современном мире, где все так тесно взаимосвязано, невозможно оставаться в стороне.

Безусловно, определяющим фактором в противодействии терроризму является создание условий, способствующих предотвращению его проявлений на территории страны. Надо отметить, что осуществляемая деятельность по борьбе с этими вызовами и угрозами в Казахстане является не только набором силовых методов. Все понимают, что данную проблему таким образом не решить. Главное - создание социально-политических, экономических, культурных условий с тем, чтобы выбить почву из-под ног носителей и проповедников экстремистских идей и учений.

В этой связи важна позиция духовенства, творческой и научной интеллигенции, средств массовой информации. Без реальной помощи честных людей, патриотов своей Родины, заинтересованных в сохранении благополучия своего очага, своих родных и близких эффективность проводимых мероприятий будет низкой. Необходимым условием дальнейшего процветания демократического Казахстана в условиях мира и безопасности должно стать содействие решению этой задачи всех организаций, учреждений и предприятий, независимо от форм собственности.

Да, мы – одна из стран, которая не ощутила на себе всех последствий глобальных угроз. Республика продемонстрировала свою эффективную модель противодействия терроризму. В результате государство оказывается стабильным перед внешними угрозами. По мнению экспертов, благополучная ситуация в Казахстане обусловлена еще и внешней политикой государства. Астана ведет себя на мировой арене очень взвешенно, стараясь «не наживать ненужных внешних врагов, которые при определенных условиях могли бы поддерживать некие террористические организации внутри страны». Таким образом, Казахстан проводит многовекторную политику, которая гармонично учитывает интересы геополитических сил в регионе. Мы дружим и с Россией, и с Китаем, при этом завязываем хорошие отношения с США и Евросоюзом.

На сегодняшний день можно смело констатировать, что в Казахстане борьба с терроризмом пока носит предупредительный характер. То есть профилактические меры против возникновения очагов терроризма сводятся в Казахстане к двум направлениям: контролю над деятельностью рели-

гиозных организаций и межнациональными отношениями. Действующая власть Казахстана наглядно доказывает свою способность превентивно, системно, высокотехнологично, адекватно и оперативно реагировать на возникающие вызовы и угрозы. Сегодня в стране практически нет никаких серьезных предпосылок и условий для проявления терроризма в любом его виде.

#### **Литература:**

1. М. Оразалиев, <http://www.atcsng.ru/>.
2. Н. Назарбаев, «Новое 10-летие - Новый экономический подъем - Новые возможности Казахстана». Астана, 29.01.2010г.

*Айтбаев К. Т.  
Шымкент*

#### **Республика Казахстан: ценностные ориентиры реформирования правоохранительных органов**

Современный Казахстан осуществляет мероприятие государственной важности - модернизацию силового аппарата государства. Эту задачу поставил в своем послании народу страны глава государства, обозначив основные направления реформы в правоохранительной сфере [1]. В целом, для системы государственных органов, обеспечивающих правопорядок и общественную безопасность, противостоящих преступности и коррупции, в нашей стране созданы все необходимые условия. Только за последние пять лет правоохранительным органам выделено более 160 миллиардов тенге, а их социальное обеспечение выросло в два раза. Благодаря принимаемым государством мерам, правоохранительная система бесперебойно и устойчиво функционирует, адаптируясь к современным, динамично меняющимся реалиям. По поручению Президента Н. Назарбаева была создана Государственная комиссия по реформе правоохранительной системы. Она проделала большую работу. Проведен функциональный анализ деятельности силовых структур, выявлены проблемы и недостатки. Изучен обширный мировой опыт. Данная комиссия сделала вывод: действующая структура, ряд функций и полномочий правоохранительных органов требует совершенствования. Деятельность правоохранительных органов характеризуется громоздкостью системы управления, дублированием и пересечением функций.

В связи с этим Государственная комиссия с учетом международного опыта и казахстанских условий проработала основные направления модернизации правоохранительных органов. В итоге президентом подписан указ "О мерах по повышению эффективности правоохранительной деятельности и судебной системы в Республике Казахстан"[2].

Президентом было обозначено порядка семи рекомендаций и несколько предложений по вопросу того, в какую сторону будет развиваться правоохранительная система. Одной из рекомендаций, которые высказал глава государства по вопросу реформирования правоохранительной системы, является проблема уровня доверия граждан, юридических лиц и иностранных компаний к правоохранительным органам. Предложения касались, в частности, конкуренции между правоохранительными органами. Это прослеживалось по ряду вопросов, в том числе информация просачивалась в средства массовой информации. Поэтому конфликт интересов, распределение функций - достаточно проблематичный вопрос. Например, в Уголовном кодексе часть первая - подследственность МВД, а часть вторая - подследственность финансовой полиции. В итоге при квалификации дела возникают проблемы. Этот пробел в настоящее время устранен.

Правоохранительные органы критиковали всегда и во все времена. И по сей день ищут наиболее оптимальную форму работы системы правоохранительных органов. Сказать, что есть однозначное решение проблемы по подбору кадров, сложно. Вопрос подбора кадров определяет, какие люди придут и какого качества сотрудники будут выполнять свои обязанности. Сейчас планируется проведение ряда мер, направленных на оптимизацию методов обучения, включая внедрение последних научно-образовательных технологий, проводится работа по открытию докторантуры (PhD) в Алматинской академии МВД. Это позволит повышать образование сотрудникам полиции в соответствии с международными требованиями.

Одним из важных вопросов является направление учебного процесса в ведомственных учебных заведениях по определенной специализации. Поэтому, обучать следователей и дознавателей планируется в Карагандинской академии, в Алматинскую академию набирать слушателей по оперативно-криминалистической, оперативно-розыскной и административно-правовой специализациям. В Актыбинском юридическом институте обучение будет по оперативно-розыскной и административно-правовой специализациям. Ориентирование вузов МВД на подготовку специалистов по конкретным специализациям позволит эффективно использовать потенциал учебных заведений МВД и поднять уровень знаний будущих сотрудников казахстанской полиции на качественно новый уровень.

Полагаю, что все вышеуказанные меры по оптимизации ведомственного образования без привлечения дополнительных средств, за счет перегруппировки внутренних материальных и финансовых резервов позволят в современных условиях кардинально улучшить качество подготовки сотрудников органов внутренних дел в ведомственных учебных заведениях МВД.

Хотелось бы остановиться на имидже, в частности, полиции. В прессе в основном идет негатив в отношении сотрудников правоохранительных органов, нет положительного героя. Каким должен быть наш сотрудник?

На Западе есть какой-то шаблон, положительная картинка, которая стимулирует: полицейский тренируется, подтянут и так далее, а мы не создаем такого героя, на которого можно было бы равняться, не пропагандируем. Чаще всего СМИ стремятся показать «жареный» факт, а положительные примеры тех, кто выполняет свой долг, гибнет при исполнении своих обязанностей, как правило, задвинуты на дальние страницы. У нас престижность профессии зависит от популярности на телевидении и публикаций в прессе. А телевидение этот момент слабо отражает. Если мы будем эту профессию постоянно критиковать, не находить положительных моментов, то понятно, кто пойдет работать.

Заметим, что впервые задача реформирования правоохранительной системы была поставлена Президентом еще в феврале 1994 года, когда им была утверждена первая Государственная программа правовой реформы, ее логическим продолжением стала Концепция правовой политики Республики Казахстан, (сентябрь 2002 года), определившая основные направления дальнейшего развития правовых институтов республики до 2010 года. В рамках этой реформы были приняты Уголовный, Административный, Уголовно-процессуальный кодексы, законы «Об органах внутренних дел», «Об оперативно-розыскной деятельности» и многие другие законодательные акты, которые кардинально изменили формы и методы правоохранительной деятельности. Из ведения МВД были переданы: пожарная безопасность - в Министерство по чрезвычайным ситуациям; борьба с экономическими преступлениями и коррупцией - в Агентство по борьбе с экономической и коррупционной преступностью (финансовая полиция); уголовно-правовая статистика - в Генеральную прокуратуру; криминалистическая экспертиза, уголовно-исполнительная (пенитенциарная) система, документирование населения - в Министерство юстиции. Был реализован комплекс мер по совершенствованию системы управления, а также упорядочению и разграничению функций и полномочий центрального аппарата МВД и территориальных органов внутренних дел. Созданы комитеты криминальной, административной и дорожной полиции, а также Следственный комитет.

В апреле 2009 года была утверждена новая Концепция правовой политики РК на период до 2020 года. Специалисты отмечали, что особенность новой концепции в том, что в ней речь идет о дальнейшем совершенствовании и развитии правовой системы, а не кардинальном ее реформировании.

Показательно, что проводимым преобразованиям вообще трудно найти какие-то исторические аналоги, причем не только в период независимости Казахстана. Старые работники советской милиции тоже не могут припомнить подобных реорганизаций в ее структурах. Видно, что в центре здесь стоит реформирование системы МВД. Остальные министерства, о которых идет речь, обеспечивают в этом поддержку: они должны или взять на себя какие-то второстепенные функции органов внутренних дел, или

помочь ОВД оптимизировать и ускорить процесс уголовного расследования. Основная же суть реформы состоит в повышении профессионализма и эффективности полицейского ведомства. МВД, по замыслу, должно заниматься только своими прямыми функциями - обеспечением правопорядка, оперативно-розыскной, следственной и разрешительно-контрольной деятельностью. Все остальные сферы, которые ранее традиционно курировала полиция, передаются другим органам и министерствам. В частности, медицинские вытрезвители отошли системе Минздрава, центры временной изоляции, адаптации и реабилитации несовершеннолетних (ЦВИАРН) - органам Министерства образования, проведение технического осмотра транспорта - в конкурентную среду под контролем Минтранскома. Функции МВД по охранной деятельности также будут переданы в конкурентную среду, за исключением охраны стратегических объектов.

В рамках нынешней реформы процесс освобождения полиции от лишней нагрузки, как видим, подходит к логическому завершению. Как отмечалось ранее, конечная цель реформы в системе МВД - это концентрация профессиональных ресурсов полиции на самых ответственных направлениях работы и повышение их отдачи. Нужно сделать так, чтобы лучшие кадры ведомства не расплылись на малозначимые задачи, чтобы их труд и риск адекватно вознаграждались. Понятно, что обеспечить оптимальную работу органов МВД на самых ответственных направлениях - борьбе с организованным криминалом и экстремизмом, управлении миграционными процессами - было бы сложно постановкой традиционных задач: укрепить, повысить, усилить и т. д. Но реформа предполагает изменение самой модели организации. Указ президента поставил две базовые задачи по структурной перестройке в органах внутренних дел. Первая - слияние следственного комитета и комитета криминальной полиции МВД в новый комитет по расследованию МВД РК. Вторая задача - образование отдельного комитета миграционной полиции МВД Казахстана, причем с существенным расширением полномочий и задач данной структуры. Эти системные перемены в структуре казахстанской полиции вызывают особый интерес.

Не повторяя содержания нашедших отражение в принятом документе основных направлений реформы правоохранительной системы, хотелось бы отметить, что при надлежащей реализации они существенно и в лучшую сторону способны поменять архитектуру деятельности правоохранительных органов, будут способствовать повышению эффективности их управления, устранению существующих между ними конфликта функций, улучшению кадровой работы, усилению прозрачности и контроля за деятельностью правоохранительной системы страны, то есть способствовать достижению целей, поставленных Главой государства в Послании.

Очень важно, что реформа правоохранительной системы преследует, прежде всего, цель решительного продвижения в вопросах гуманизации уголовной политики, для чего предусмотрено законодательство, направленное

на декриминализацию преступлений, не представляющих большой общественной опасности, с переводом их в категорию административных правонарушений и усилением административной ответственности за их совершение.

Впрочем, в МВД по итогам реформы не ждут простого «физического», административного слияния структур, что называется на старой базе. Кадровая и профессиональная реформа в полиции идет уже не первый год и имеет несколько аспектов. Во-первых, специалистов готовят к работе в условиях более высоких требований. Для многих это достаточно болезненный процесс. Несколько лет назад в полицейском ведомстве радикально изменили порядок формирования кадрового резерва. Для действующих работников ввели регулярную должностную аттестацию, для новых повысили набор базовых требований. Постепенно внутри ведомства начался переток кадров. Те, кто понял свое профессиональное несоответствие новым условиям, уходили сами. В следственном комитете существенно возросла доля следователей с высшим юридическим образованием – их сегодня более 80 процентов. В комитете криминальной полиции стало вдвое больше профессиональных сотрудников, имеющих соответствующую подготовку, нежели пять-шесть лет назад.

Во-вторых, в рамках реформирования правоохранительной системы президент страны потребовал усовершенствовать обучение будущих полицейских, поднять планку требований к ним. Поэтому возникла необходимость реформы в наших образовательных учреждениях. Принимаемые меры позволят осуществлять подготовку квалифицированных специалистов с высшим юридическим образованием для всех служб органов внутренних дел.

В-третьих, руководство полиции стремится концентрировать лучшие профессиональные ресурсы на раскрытии наиболее опасных и сложных преступлений. Для этого нужно не только поднимать уровень базовых требований, но и рационально использовать действующий аппарат. Чтобы решить проблему распыления ресурсов на малозначимые уголовные дела, МВД и Министерство юстиции выдвинули ряд законодательных инициатив. В итоге некоторые традиционные процедуры были упрощены. С января прошлого года вступил в силу разработанный по инициативе МВД закон «Об упрощенной форме досудебного производства», изменивший систему дознания и следствия по очевидным преступлениям. Теперь дело об очевидном преступлении небольшой или средней тяжести, в совершении которого подозреваемый признает вину и этому есть неопровержимые доказательства, может передаваться через прокурора в суд в срок до десяти дней. Ранее такие дела расследовались месяцами. По прогнозам ведомства, скоро в Казахстане по этой модели будет расследоваться каждое третье преступление. А распространение этой формы уголовного производства на очевидные тяжкие преступления даст возможность полиции сосредоточить усилия на раскрытии более сложных неочевидных тяжких преступлений.

Наконец, четвертый важнейший фактор роста профессиональной отдачи полицейских кадров – достойное вознаграждение за их нелегкий и опасный труд. В руководстве ведомства согласны, что в корне несправедлива ситуация, когда опытный оперативник, ежедневно подвергающий се-

бя риску, и его сослуживец того же звания, охраняющий какую-либо гражданскую контору, имеют одинаковый оклад. И решить вопрос сразу проблематично с экономической точки зрения. Стоит задача построить такую систему, в которой доходы каждого отдельного сотрудника напрямую будут зависеть от его результативности. Ранее была повышена зарплата участковых инспекторов, также рассматривается вопрос повышения денежной компенсации за специальные звания.

Казахстанская реформа правоохранительной системы сейчас интересна еще и тем, что во многом ее базовые моменты намерены реализовать в России. Таможенный союз сближает не только экономики, но и правоохранительные системы стран-участниц. Поэтому российские силовые структуры заняты решением того же комплекса задач, что и казахстанские. Примечательно и то, что в экспертном сообществе соседней страны рассматривают реформирование правоохранительных систем двух государств, как движение в одном направлении с общими целями. Генеральный директор информационно-аналитического центра по изучению общественно-политических процессов на постсоветском пространстве МГУ имени Ломоносова Алексей Власов полагает, что во многом реформа правоохранительной системы Казахстана решит задачу приближения ее к существующим мировым стандартам. - «Это стратегическая реформа, которая прошла серьезную обкатку на уровне государственных совещательных структур. Конечно, это в том числе и реальный выход Казахстана на соответствие стандартам ОБСЕ как экс-председателя этой организации. То есть это сложная многоаспектная реформа, и дело теперь за ее последовательной реализацией» - отметил он.

Поддержка российских экспертов наглядно свидетельствует о том, что Казахстан последовательно реформирует правоохранительную систему и придает уверенности в том, что принятые меры позволят повысить эффективность правоохранительной и судебной систем, обеспечат справедливую и реальную защиту прав наших граждан. Надеемся, что казахстанские правоохранительные органы и ведомства смогут решить эту задачу с минимумом проблем и ошибок, учитывая неизбежные в такой момент риски и упреждая их.

#### **Литература:**

1. Н.Назарбаев. «Построим будущее вместе». Астана. 28.01.2011г.
2. Указ № 1039 от 17.08.2010г.

*Арсланова А.И,  
Фролова И.В  
Уфа*

#### **Коммуникация как ценность: опыт социальной ретроспективы**

Обращаясь к актуальной для социально-философского дискурса проблеме исследования типологии человеческих общностей с учетом различ-



ных способов объединения людей в группы и видов их внутригрупповых и межгрупповых взаимоотношений, мы базируемся на посылах социальной феноменологии, согласно которым «человеческая природа - социокультурная переменная. ... Человеческая природа существует лишь в смысле антропологических констант (например, открытость миру и пластичность инстинктуальной структуры), определяющих границы и возможности человеческих социокультурных образований»[1]. Как только наблюдаются феномены специфически человеческие, начинается сфера социального, то есть, как отмечают П.Бергер и Т.Лукман, Homo Sapiens всегда и в той же степени есть Homo Socius[2].

Вполне понятно, что созидание социального мира происходит благодаря производству материальных артефактов, пресловутой «второй природы». Если природные сообщества формируются «примордиально», в естественных условиях среды обитания, то для человеческих сообществ всегда характерна интеграция и дифференциация на основе определенных видов деятельности. Социальные группы и социальные общности, выступая в качестве форм социального взаимодействия, представляют собой такие объединения людей, которые направлены на удовлетворение их потребности в осуществлении совместных, солидарных, скоординированных действий.

Социальное взаимодействие опосредовано различными формами коммуникации. Как справедливо подчеркивает современный российский исследователь В.В.Тарасенко, изменение коммуникативных возможностей через артефакты присуще только человеку. Каждый вид животных живет на заданных и закрепленных естественным отбором скоростях коммуникаций. Если принять гипотезу эволюции, то появление новых видов должно быть связано с изменением скоростей коммуникации - изменением системы сигналов между животными, площади контролируемой территории, скоростей передвижения. Специфика социальной эволюции состоит в том, что человек постоянно совершенствует внутривидовые формы и способы коммуникации. Изменение способов создания и трансляции знаков и символов усложняет социальную структуру, инициируя создание новых социальных групп, объединенных тем или иным способом коммуникации. В этом смысле действительно можно говорить о «человеке коммуницирующем», подчеркивая атрибутивность этой способности для определения «человеческого».

Именно поэтому коммуникационные характеристики этапов развития социума должны учитываться при создании идеально-типической модели его развития. Напомним, что российский социолог В.Ф. Анурин предпринял попытку объединить формационный подход К. Маркса, культурно-историческую периодизацию Л.Г. Моргана и современные эволюционные теории (см. рис. 1)[3].

На наш взгляд, данная схема может быть дополнена, с одной стороны, идеями Г.М. Маклюна. Напомним, что исследователь ключевым критерием развития социума считал появление новых средств коммуникации и в соот-

ветствии с этим выделял четыре этапа развития человечества: 1) дописьменное общество, 2) эпоха фонетического письма, 3) «галактика Гуттенберга» (эпоха книгопечатания), 3) «глобальная деревня» (эпоха электронных медиа). С другой стороны, коммуникационную ситуацию во многом определяет наиболее распространенный тип поселений: стоянки и становища, деревни, города – то, что определяло образ и стиль жизни. И, наконец, человечество постепенно приходит к такому этапу, когда место проживания не определяет круг общения, социальный статус и вид занятости индивида[4].

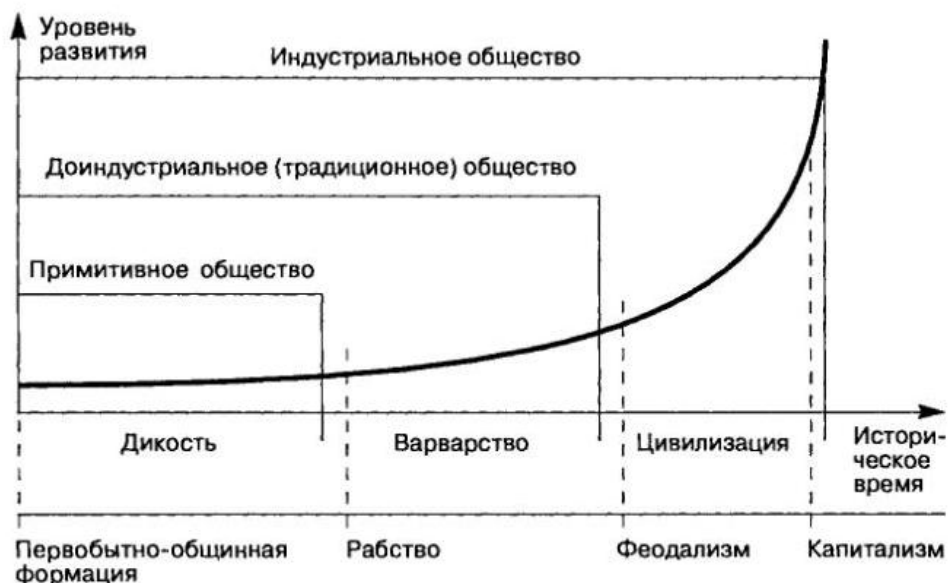


Рис. 1. Временная шкала развития общества В.Ф. Анурина

Безусловно, подобная объединительная схема во многом условна, однако позволяет многомерно взглянуть на социальную динамику. Охарактеризуем коммуникационную ситуацию, характерную для каждого из выделенных этапов.

На первом из них - этапе примитивного общества - человек существовал в рамках своей общины. Его коммуникационные возможности были ограничены узким кругом лиц. Общественные интересы превалировали над личными, труд был коллективным, его орудия и продукты производства – общими. Наблюдались зачатки иерархизации, однако должности старейшины, военачальника, жреца были избираемыми. По сути, каждая община была сообществом – «объединением, группой из некоторого числа людей, имеющих общую цель»[5] (на это указывает уже ее название). Особенно ярко группа лиц, живущих в первобытной коммуне, проявляла себя как сообщество во время советов всех взрослых членов общины. Коммуникация этого периода, безусловно, диалогична.

Следующий этап – традиционное общество - расширил для каждого индивида потенциальный круг общения. Во-первых, возникновение письменности позволило контактировать с людьми, находящимися на дальнем расстоянии, а также передавать знания от поколения к поколению. Во-

вторых, увеличились размеры среднего поселения (деревни стали насчитывать десятки и сотни домов). Но одновременно шли процессы, коммуникацию сужающие: человек начинает четче идентифицировать себя как отдельную, самоценную личность, специализируется на определенной профессии, становится звеном социальной иерархии. Наиболее распространенными сообществами становятся не только семья и клан, но и соседи, и представители профессионального цеха. Идет зарождение монологической коммуникации, характерной для авторитарных взаимодействий.

Третий этап – время книги, города и индустриализации – усиливает индивидуалистические тенденции. Хотя в этот период человек может отнести себя к множеству сообществ (представитель сословия и класса, выпускник учебного заведения, работник компании, подписчик газеты и т.д.), все чаще он ощущает себя наедине с самим собой. Это переживание находит отражение уже в формуле Т. Гоббса «человек человеку – волк» и остается актуальным до XX века (например, в экзистенциализме с его проблематизацией «одинокости», «заброшенности», «отчаяния»). На данном этапе утвердилось такое явление, как массовая коммуникация, а первые медиа – газеты, журналы, радио – усилили и закрепили ее монологический характер. В то же время, начинает наблюдаться и тенденция обратной связи – складывается «читающая» и «слушающая» публика. Б.В. Марков подчеркивает, что публика или общественность – это не толпа или масса, она «читает, смотрит, слушает и вместе с тем обсуждает...»[6].

Текущий, четвертый этап, следующий в рамках предложенной временной шкалы, в своих характеристиках во многом совпадает с предыдущим. Популярнейшее средство массовой коммуникации – телевидение – по-прежнему монологично. Отдельный индивид идентифицирует себя через принадлежность к еще большему количеству сообществ, в действительности общаясь лишь с узким кругом лиц, не всегда близких ему (например, в профессиональной деятельности). В то же время, усилились обратные процессы, протекающие в искусственно созданной человеком среде – сети Интернет.

Интернет является искусственно сформированной средой, своеобразным «социальным заказом», удовлетворяющим общественные потребности. Действительно, большая часть XX века прошла под знаком институциональной и, соответственно, монологической коммуникации. Причем это относится как к авторитарным государствам, так и к демократическим, испытывавшим активное влияние массовой культуры. Ж. Бодрийяр главной проблемой традиционных масс-медиа считает то, что по своей сути они выступали «антипроводниками» и отличались нетранзитивностью (коммуникации как обмена не происходило). Индивиды все меньше взаимодействовали не только с властью, но и с друг другом. Так, телевидение, по мнению Бодрийяра, – это «уверенность, что люди больше не разговаривают между собой, что они окончательно изолированы – перед лицом слова, лишённого ответа»[7].

М. Хоркхаймером и Т.В. Адорно подчеркивали: «Шаг вперед от телефона к радио привел к отчетливому распределению ролей. Первый все еще позволял его пользователям либерально играть роль субъекта. Второе демократично превращает всех одинаковым образом в слушателей с тем, чтобы совершенно авторитарно отдать их во власть между собой полностью идентичных программ различных станций»[8]. О данной проблеме говорил и Г.Э. Дебор, уподобляя социум зрительному залу, не занятому «переосмыслением и исправлением трудом» того, что происходит на сцене. По Дебору, эта деятельность прямо противоположна диалогу. Философ подчеркивает, что чем больше индивид «созерцает, тем меньше он живет; чем с большей готовностью он узнает свои собственные потребности в тех образах, которые предлагает ему господствующая система, тем меньше он осознает свое собственное существование и свои собственные желания»[9].

Восстановление возможности диалога рассматривалось на этом этапе как коммуникационная утопия. Бодрийяр уподоблял его революции, сравнимой с событиями мая 1968 г. По его мнению, лишь такие средства передачи информации, как «стены и начертанные на них слова, сделанные от руки плакаты и афиши, улица, на которой слово рождалось и вступало в контакт»[10], позволяли говорить о полноценной коммуникации [Метафора улицы как зоны полноценной коммуникации востребована по сей день. Так, автор блога о государственных сайтах Gov-gov.ru уподобляет выход представителей власти во Всемирную сеть с обычаем средневекового Нюрнберга, когда все члены городского совета должны были идти на очередное заседание пешком, чтобы любой гражданин города мог лично подать прошение или выразить свое мнение о решениях магистрата.]. Как мы видим, в середине XX века даже представителю демократичной европейской культуры полноценный диалог виделся скорее исключением, чем правилом. Ситуация оставалась таковой вплоть до 1990-х гг. Не случайно созданная в 1981 г. работа Ю. Хабермаса «Теория коммуникативного действия» получила обвинения в идеализме. Напомним, что речь в ней идет о роли коммуникации в социуме (субъект связан с миром в первую очередь через интеракции с другими людьми), а также о таком «чистом» (в традициях М. Вебера) ее типе, как дискурс. Дискурс Хабермаса противоположен «государственной» модели коммуникации и направлен на мягкое, ненасильственное установление консенсуса через диалог.

Хотя Бодрийяр был критиком «технологического идеализма» Г.М. Маклюэна, именно революция в технологиях привела к той революции в масс-медиа, о которой мечтал французский исследователь. Хотя сейчас так же, как в свое время с традиционными СМИ, предпринимаются попытки институционализации Интернета (а институционализация, по Бодрийяру, равнозначна «смерти слова»), на протяжении своей истории эта среда была пространством диалога и ответа.

Интернет стал сферой наиболее заметных коммуникационных изменений и их символом, однако произошедшие в 1990-е гг. трансформации соци-

альных взаимодействий шире. Начать следует с того, что сегодня **растет значение коммуникации** по отношению к другим областям жизнедеятельности социума – экономике, политике, культуре (тем важнее добавить «коммуникационные» периодизации во временную шкалу В.Ф. Анурина, представленную в предыдущем параграфе). Более того, исследователи уже говорят о *медиатизации* культуры, под которой подразумевается нарастающее воздействие средств массовой коммуникации на создаваемые людьми материальные и духовные ценности, влекущие за собой преобразование форм личной и общественной жизни. Хотя медиа всегда были органическими компонентами развития общества, на современном этапе растут, во-первых, масштаб их влияния (глобализация СМИ), а во-вторых, мера инициативности (коммуникация определяет другие сферы деятельности) [11].

Говоря об этом вопросе, нельзя не согласиться с Д.В. Ивановым, который утверждает, что современные технологии ведут не к информационному обществу, как предрекали Д. Белл, А. Турен, Э. Тоффлер, Й. Масуда и др., а к коммуникационному. Классики социологии и футурологии предполагали, что основой общественной жизни станет производство информации (знания), центральной организацией – университет, определяющим фактором социальной стратификации – степень образованности. Однако в современном обществе наиболее значимую роль играет не столько производство информации, сколько ее трансляция – *коммуникация* (лат. *communicatio* – сообщение, передача). Наиболее информированным человеком считается не тот, кто обладает большими знаниями, а тот, кто поддерживает большее число контактов. Символом, основным явлением эпохи стала всемирная сеть Интернет как основной и наиболее совершенный передатчик информации (а вовсе не университет как ее производитель). Девизом – «средство сообщения само является сообщением» (англ. «the medium is the message») М.Г. Маклюэна, а не «знание – сила» (лат. «*scientia potentia est*») Ф. Бэкона [12].

В подобных условиях формируется проблема цифрового разрыва (англ. *digital divide*) – неравенства в доступе к информационным и коммуникационным сетям [13]. В социальном пространстве появляются разобщенные группы тех, кто коммуницирует глобально, и тех, кто подобной возможности лишен (среди вторых – целые страны). Увеличение числа пользователей Интернета влечет за собой новые проявления цифрового разрыва, в частности формирование элит и масс в зависимости от выбираемых каналов коммуникации и видов деятельности в Сети. Данный вопрос является комплексным, и мы обратимся к нему в ходе нашей работы.

Следующей чертой современной коммуникационной ситуации, которую хочется выделить, является **коммуникационный переизбыток**. По А.В. Назарчуку, «в условиях переизбытка коммуникации и принципиальной доступности каждого как возможного партнера по коммуникации возникает «коммуникативная теснота»» [14]. Исследователь использует метафору дома для описания современного мира (соответственно все люди в нем – «сосе-

ди»). Это становится возможным благодаря тому, что сетевая коммуникация признает правомерными и естественными все виды коммуникации, выработанные в ходе истории: функциональные, институциональные, ситуативные. Как следствие, «комплексные сложноиерархические институты, мобильное интерактивное функциональное взаимодействие, проектно-ситуативные контакты, плюралистичные гражданские группы создают дисперсное пространство, в котором на каждую единицу способно реализоваться принципиально необозримое количество коммуникационных комбинаций» [15].

По сути, речь идет о «глобальной деревне» Г.М. Маклюэна – наиболее известном и даже клишированном утверждении о том, что электронные медиа возвращают планету к коллективизму допечатной эпохи. С той лишь разницей, что современный исследователь понимает и проговаривает, что человеческие возможности по восприятию информации неограничены и потому это скорее потенция, которой каждый распоряжается в зависимости от собственных интеллектуальных, эмоциональных, временных и др. ресурсов.

Третьей чертой является **свободный характер формирующихся объединений людей**: «коммуникация развивается в глубину, становится разветвленной и комплексной. Ее конфигурации непредсказуемы и неконтролируемы [16]. Именно беспорядочность, неурегулированность, неустойчивость современных социальных контактов позволяют говорить о коммуникационном «зэппинге» [Зэппинг (англ. zapping) – практика постоянного переключения каналов телевизора с помощью пульта дистанционного управления. Сегодня термин используется шире, как безостановочное блуждание по некоей медиасреде в рассредоточенном состоянии.]. В.В. Тарасенко, рассматривающий «зэппинг» в Интернете, отмечает, что данное явление может быть оценено двояко. С одной стороны, как шизофрения, полная иррациональность и нахождение вне культуры. С другой – как новая культурная практика. Неравномерность коммуникативных блужданий, по В.В. Тарасенко, имеет свою сложную структуру, которую выстраивает индивид («человек кликающий»), меняя таким образом принципы своего мышления, структуру интеракций в обществе, культуру в целом (последовательные нарративы сменяются в ней фрактальным)[17].

На взгляд М. Кастельса и А.В. Назарчука, современные реалии требуют современных коммуникативных практик, и оптимальной является ее сетевая модель. Предполагается, что коммуникативные сети связывают все коммуникативное пространство, а индивидом или группой индивидов актуализируется, «включается» лишь необходимая ее часть. Сети отличаются достаточной гибкостью и позволяют образовывать наиболее многообразные коммуникативные пространственно-временные конфигурации. Фрагментация коммуникации подстраивает ее под физиологические возможности человека по восприятию.

Со свободным характером формирующихся социальных объединений связаны две родственные между собой характеристики современного комму-

никационного процесса. Во-первых, это **отход от массовой коммуникации**. Э. Тоффлер в фундаментальной работе 1980 г. «Третья волна» говорил о данном явлении уже в связи с традиционными СМИ [18]. Однако демассовизация наиболее широко проявила себя в Интернете [19]. Небольшие узкоспециализированные сообщества – одна из наиболее востребованных в данной среде форм коммуникации. Примером может служить феномен блоггерства, когда пользователи объединяются вокруг интернет-дневника с узкой тематикой. При этом данный блог может обладать высоким авторитетом и составлять конкуренцию более массовым информационно-коммуникативным площадкам.

Так в Интернете проявляет себя проанализированная Э. Тоффлером «клип-культура». «Музыкальные альбомы разбиваются и продаются отдельными песнями. Фильмы становятся трейлерами... Газеты становятся постами из Twitter. Научные статьи подают нарезкой на Google» [20], а коммуникация протекает в небольших сообществах.

Следствием данной тенденции является **разрушение традиционной иерархии средств массовой информации и социальных ролей**. Узкоспециализированные информационные продукты в современном мире могут быть востребованней, чем универсальные, а отдельные индивиды создавать вокруг себя более широкие коммуникационные поля, чем группы профессионалов. Как отмечает Н. Луман, «авторитет источника со всеми необходимыми для его поддержания социально-структурными гарантиями (происхождение, репутация) становится необязательным, даже аннулируется техникой и заменяется *неизвестностью* источника» [21] (курсив автора – А.А.). Об этом же говорит Д.А. Лурдьё: «деформированы принципы взаимодействия людей и их социокультурные связи, отсутствует иерархическая соподчиненность элементов социальной системы, «размыты» социальные структуры» [22].

Итак, в связи с особенностями коммуникационных процессов в XX веке (институционализированность, монологичность) общество испытывало потребность в иных формах взаимодействий. Искусственно созданной средой для них стал Интернет. Впоследствии новые явления распространились на всю сферу коммуникаций. Демократичная среда Всемирной сети породила информационную полифонию, свободный характер объединений индивидов, демассовизацию и разрушение традиционных иерархий. Все это не только увеличило значимость коммуникации в сравнении с другими сферами человеческой деятельности, но и изменило модель ее протекания.

### **Литература:**

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995. - С.83.
2. Там же. - С. 86-87.
3. Рис. приводится по раб.: Анурин В.Ф. Основы социологических знаний: Курс лекций по общей социологии. – Н. Новгород: Изд-во Нижегородского коммерческого института, 1998. – Режим доступа: <http://forstudy.h1.ru/books/anurin/content.htm>

4. Анурин В.Ф. Постиндустриальное и/или коммунистическое общество // Социологические исследования. – 1999. – № 7. – С. 28; Гидденс Э. Социология. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – С. 495-521.
5. Толковый словарь русского языка: В 4 т./ Под ред. Д.Н. Ушакова // Электронная версия словаря. – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/ сообщество/Толковый%20словарь%20Ушакова/Сообщество/>
6. Марков Б.М. Человек в пространстве культуры. СПб, 1999. – С.203.
7. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // Интернет-журнал «Новое литературное сообщество». – Режим доступа: <http://www.highbook.narod.ru/>
8. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. – М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – С. 149.
9. Дебор Г.Э. Общество спектакля // **Библиотека НБП**. – Режим доступа: [http://www.nbp-info.ru/new/lib/deb\\_obsh/](http://www.nbp-info.ru/new/lib/deb_obsh/)
10. Бодрийяр Ж. Указ. соч.
11. Землянова Л.М. Гуманитарная миссия современной глобализирующейся коммуникативистики. – М.: Изд-во Московского университета, 2010. – С. 158.
12. Иванов Д.В. Общество как виртуальная реальность // Информационное общество: Сб. – М.: АСТ, 2004. – С. 355-363.
13. Алексеева И.Ю., Шклярник Е.Н. Что такое компьютерная этика? // Вопросы философии. – №9. – 2007. – С. 68.
14. Назарчук А.В. Указ. соч. – С. 101.
15. Там же. – С. 101.
16. Там же. – С. 101.
17. Тарасенко В.В. Антропология Интернет: самоорганизация «человека кликающего» // Общественные науки и современность. – №5. – 2000. – С. 116-117.
18. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 784 с.
19. Сейчас в связи с популяризацией Всемирной сети данная тенденция ослабляется, и в нашей работе мы обратимся к этому вопросу.
20. Келли К. Все включено // Сайт журнала Esquire. – Режим доступа: <http://esquire.ru/internet>
21. Луман Н. Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005. – С.142.
22. Лурдьё Д.А. Проблемы виртуализации современного общества и их социологическое осмысление // Философия и общество. – №4. – 2009. – С. 167- 168.

*Ахмадиев Ф. В.  
Уфа*

### **Идеалы и ценности молодых журналистов**

В современных российских условиях необходим поиск путей оптимизации и приближения к практике проблем журналистского образования. На наш взгляд, большое значение имеет творческий конкурс для абитуриентов,



поступающих на журналистский факультет. Ученики, обладающие литературными данными, обычно выявляются уже в средней школе. Они пишут прекрасные сочинения по литературе, сотрудничают в школьной стенгазете, пробуют свои силы на страницах молодежной печати. На момент поступления у многих из них имеются публикации в газетах. Такие таланты нужно искать с помощью конкурсов старшеклассников и победителей приглашать на журналистские факультеты. Большое значение имеет качество преподавательского состава, наличие студенческой газеты, радио и телестудии на факультете. Неплохо иметь факультетский сайт. Необходима связь с Союзом журналистов, нужно создать первичную организацию на факультете и вручать билет члена Союза журналистов России вместе с дипломом.

Программа обучения должна быть перестроена применительно к практике. Студент должен активно сотрудничать со СМИ, стать внештатным корреспондентом какого-либо издания и регулярно публиковать свои материалы. Для этого нужно, на наш взгляд, использовать практику Литературного института в Москве, где по программе каждый вторник проводятся практические семинары, на которых разбираются творческие работы. Один день студент-журналист должен посвятить написанию материала на заданную тему. Лучший материал должен быть рекомендован к печати хотя бы в студенческой газете. Необходимо изменить подходы к прохождению практики в СМИ. Творческая несостоятельность должна быть поводом к постановке вопроса об отчислении студента.

Студенты-журналисты должны пытаться издавать свои групповые газеты и журналы, в этой атмосфере им удастся создать творческий коллектив единомышленников, отработать взаимопонимание. Важное значение имеет общение с ветеранами прессы. Положительный пример мастеров пера, их авторитетное слово будет способствовать воспитанию гражданских позиций и творческому и нравственному росту.

Под руководством преподавателей и журналистов-практиков студенты могут вести медиакритику местных изданий и организовывать круглые столы по проблемам журналистской этики.

Форм и методов подготовки молодого специалиста много, главное — суметь разглядеть и вырастить настоящего профессионала, помочь ему не только в специализации и в трудоустройстве, но и в духовном росте.

Одним из механизмов поддержания высокого уровня нравственной культуры в журналистской среде, является, на наш взгляд, воспитание новых поколений журналистов на примере лучших представителей профессии. Поэтому как никогда актуальной становится задача поднятия авторитета профессии журналиста, а значит и создание положительного имиджа журналиста, ориентация на его «идеальный тип».

Вспомним образ «благородного мужа», который, согласно Конфуцию, является образцом человеческого совершенства. Для достижения же совершенства необходима большая духовная работа над собой. «Благород-

ный муж» стремится быть человеколюбивым, искренним и правдивым в словах и мыслях, честным и великодушным в поступках. Он ведет себя с достоинством, служа старшим с почтением, заботится о младших и уважает свой народ. «Благородный муж» заботится о спокойствии и процветании народа. Как видим, требования к «благородному мужу» весьма подходят и к требованиям «идеальному типу» журналиста.

«Идеальный тип» журналиста необходим в воспитательных целях. Ведь если воспитатель не является авторитетом для воспитанника, то воспитание не даст положительного результата, возможна лишь передача информации. Глубокое доверие воспитанников выявляется в желании подражать воспитателю. Именно поэтому очень важны авторитет главного редактора в коллективе, преподавателя в студенческой аудитории, готовящего будущих журналистов, их моральный облик, уровень нравственной культуры. Только глубокое доверие к словам и делам воспитателей, ветеранов журналистики поможет подняться новичкам к саморазвитию и самовоспитанию. Только тогда обучение и воспитание достигнет своей цели передачи моральных, политических, эстетических, культурных ценностей, знания и опыта новым поколениям. Имея перед собой образ для подражания — «идеальный тип» журналиста, молодые журналисты смогут сравнивать себя с ним и принимать правильные решения в непростых ситуациях выбора. Поэтому в журналистской среде, в общественном сознании нужно планомерно культивировать имена достойных представителей профессии, которые превыше всяких благ ценили свое слово и свое дело. А такие журналисты всегда есть.

Именно поэтому необходимо при изучении истории журналистики отдельно останавливаться на крупных деятелях в области СМИ, редакторах и журналистах, чьи имена золотыми буквами вписаны в летопись отечественной журналистики.

В частности, важную роль в формировании нравственной культуры журналиста в Башкортостане занимает пропаганда творческого наследия и изучения жизненного пути таких выдающихся деятелей журналистики, как Д.Юлтый, Т.Янаби, Ш.Худайбердин. Перед Домом печати в Уфе установлен бюст Ш.Худайбердина. В Башкортостане учреждена ежегодная Государственная премия имени Шагита Худайбердина в области журналистики. Все эти мероприятия и высокие требования к материалам, выдвинутым на соискании правительственной премии, способствуют повышению престижа профессии журналиста, публициста, создают позитивный образ лауреатов не только в профессиональной среде, но и у общественности, являются одним из реальных механизмов становления нравственных качеств личности журналиста.

Большую роль в поддержании творческого начала и принципиальной нравственной позиции журналистов играют конкурсы журналистского мастерства, объявляемые Союзом журналистов России и местными союзами. Побеждают на этих конкурсах работы тех журналистов, которые имеют и

качество содержания и высокий гражданский пафос, призывают общественность сохранять нравственные основы нашей жизни. Награждение таких мастеров слова служит добрым моральным примером всем начинающим журналистам.

Необходимо также планомерно вести обучение журналистов на курсах повышения квалификации по вопросам профессиональной этики с приглашением специалистов, теоретиков и практиков. В Союзе журналистов Республики Башкортостан с 2007 года ведется творческая аттестация членов профессионального союза. В ходе аттестации комиссия знакомится с журналистом, выясняет его знания Устава, Кодекса профессиональной этики. Кроме прочих требований к первичной организации союза есть пункт о наличии в редакции библиотечки по вопросам печати, профессиональной этики. Все эти меры способствуют поддержанию должного морального климата в коллективах.

Роль этического просвещения и нравственного воспитания в повышении нравственной культуры журналиста имеет большое значение для всей культурно-духовной сферы общества. Важнейшей задачей является воспитание молодых поколений журналистов — ответственных, духовных, интеллигентных. Большое значение имеет положительный пример в лице ветеранов прессы, телевидения. Создание позитивного имиджа журналиста-профессионала, «благородного мужа», от которого во многом зависит благополучие общества, будет способствовать росту авторитета журналиста в обществе.

Повышение нравственной культуры журналистов будет способствовать и совершенствованию, и укреплению нравственных устоев общества, межнациональному и межконфессиональному согласию, взаимодействию СМИ и властных структур.

Среди многих научных исследований, посвященных профессиональной журналистской этике есть ряд материалов, где авторы рассматривают различные аспекты и причины нарушений в области профессиональной этики журналистов. Называя среди причин падение нравственного уровня индивидов и общества, некоторые говорят об общем духовно-нравственном кризисе в стране как следствии неудачных социально-экономических реформ. Другие призывают к ответственности журналистов, считая важным внедрение в сферу журналистского творчества этических кодексов и этического саморегулирования в журналистских организациях, причем исследователи утверждают о повсеместном ухудшении уровня этической ответственности в СМИ, об угрозе со стороны СМИ культурно-духовному состоянию общества. Однако, на наш взгляд, есть и другие существенные причины, из-за которых происходит падение нравственной культуры отдельных индивидов.

Первая причина — материальная. Низкий уровень жизни в стране, отсутствие собственного жилья у молодого поколения — это больной вопрос для всех отраслей экономики. Есть редакции газет, где собственного жилья

нет даже у главного редактора. Какие духовные ценности современного общества будут отстаивать журналисты, лишенные элементарных бытовых условий? Именно поэтому необходимы, в частности, государственные программы по поддержке талантливых журналистов в приобретении жилья.

Если старшие поколения журналистов были в числе хорошо оплачиваемых и обеспеченных жильем специалистов, то сегодня картина у молодых специалистов совсем иная. Существовая в условиях выживания, эти молодые журналисты испытывают ежедневный стресс и пытаются заработать свой кусок хлеба. Многие из них будут готовы согласиться на любое задание своей редакции, иногда и противоречащее их убеждениям. Не все журналисты готовы отстаивать свое мнение перед главным редактором, поскольку от работы в редакции зависит их карьера. Не все журналисты достигли в своем развитии высокого нравственного уровня. Однако реализация этического просвещения требует не только обучения и воспитания со стороны коллективов редакций и первичных организаций Союза журналистов России, но и комплексного государственного подхода в решении как материальных, так и духовных потребностей, в повышении квалификации молодых журналистов. Справедливо утверждение, «что воспитательный процесс следует толковать расширительно, не сводя его только к формам словесно-вербального воздействия на личность, но, включая в него и меры по организации таких условий ее существования, которые способствуют становлению положительной моральной атмосферы. Речь идет о том, чтобы воспитательная работа самым тесным образом связывалась с организационно-хозяйственной деятельностью. Чтобы умное и правдивое слово, обращенное к человеку, соединялось с конкретными политическими, экономическими, социальными делами, направленными на разумное удовлетворение его реальных запросов и потребностей. На более полное раскрытие его творческих потенций» [1, 125].

Вторая причина, на наш взгляд, духовная: отсутствие журналистского призвания и таланта, человеческого такта у некоторых представителей профессии. И это основная причина, связанная с выбором профессии по призванию, в соответствии с присущим индивиду талантом. Талант, настоящий, подлинный, мощный, никогда не пойдет против своей морали, своих убеждений, из которых он черпает духовную силу и блеск шедевров журналистской работы.

Талант всегда востребован, человек с талантом всегда имеет возможность сделать карьеру и стать хорошо оплачиваемым работником. Талант редок, и его работа привлекает большую аудиторию. Талант может влиять и на аудиторию, и на своих коллег, и даже на работодателей. Как подчеркивают исследователи, «художественный талант — порождение биологического и социального факторов. Писатель, художник, композитор, актер и другие мастера, обладающие способностью художественного освоения мира, являются продуктом истории, конкретных социально-

экономических и культурно-идеологических условий, локальной среды, с которой они непосредственно связаны» [2, 89].

Именно на творческую деятельность талантливого журналиста, постигшего высоты нравственного просветления и посвятившего себя служению своему народу, своей стране ради идеалов добра и гуманизма, и должны ориентироваться все остальные представители профессии. Личность талантливого журналиста, не изменившего своим идеалам, человека, в первую очередь, духовно богатого и в то же время успешного в карьере нужно ставить в пример молодым журналистам.

Роль влияния таланта на уровне реализации профессиональной этики в журналистском сообществе очевидна. Одаренные настоящим талантом люди могут и не знать о профессиональном кодексе, они духовно развиты и вопросы морали — это их духовная потребность. Это современные проповедники нравственности в нашем мире.

Журналисты, как и вся творческая интеллигенция, являются движущей силой общественного развития как наиболее образованная, критически мыслящая и активная часть народа. Работники СМИ вырабатывают общественные идеи, доводят до сознания остальных членов общества смысл, цели и задачи общественного развития, свои мысли. «В эпоху кризиса культуры, духа и нравственности особо актуальной становится задача научиться не только строго мыслить, но и хорошо мыслить. Это — главный принцип морали. Хорошо мыслить — не значит осуществлять буквальные умственные операции; человек — не просто мысль, а нравственно волящая мысль, — подчеркивает М.А.Пушкарева. — Высшее достоинство человека — в правильном регулировании и направленности мысли» [3, 83]. Талантливый журналист обладает панорамным видением настоящего, прозорливым чутьем будущего. Каждодневным трудом истинный журналист активно способствует развитию демократических преобразований в стране, формированию институтов гражданского общества, создает и распространяет общечеловеческие духовные ценности.

Журналист должен владеть таким важнейшим компонентом духовной культуры как язык. Р.Х.Лощенкова подчеркивает, что «речевое общение ...имеет социальную основу, является частью общественной деятельности человека» [4, 193]. Изучение языка, литературы должно быть постоянным занятием настоящего мастера слова. В соответствии с теорией Сэпира-Уорфа «язык является основой той картины мира, которая складывается у каждого человека и приводит в порядок (гармонизирует) огромное количество предметов и явлений, наблюдаемых нами в окружающем нас мире. Ведь любой предмет или явление становятся доступными для нас только тогда, когда им дается название. Предмет или явление, не имеющие названия, для нас просто не существуют. Дав же такое название, мы тем самым включаем новое понятие в ту систему понятий, которая существует в нашем сознании. Иными словами, мы вводим новый элемент в существующую у нас

картину мира. Можно сказать, что язык не просто отображает мир, он строит идеальный мир в нашем сознании, он конструирует вторую реальность, с которой человек имеет дело прежде, чем с предметами реальной действительности. Человек видит мир так, как он говорит. Поэтому люди, говорящие на разных языках, видят мир по-разному» [5, 159].

Культура речи, этикет речевого общения — неотъемлемые составляющие нравственной культуры, особенно творческой интеллигенции, в том числе и журналистского сообщества. Как отмечает З.Я.Рахматуллина, «воспитанный человек всегда бережно и с благоговением относится к своему языку, который открыл перед ним двери в мир знаний, в огромное, многомерное пространство межличностного общения. Употребление жаргонных и бранных слов в речи есть не что иное, как отражение бедной мысли, низкого интеллекта и культуры, неуважение к языку и прежде всего к себе как носителю этого языка» [6, 64].

Таким образом, можно отметить, что нравственная культура личности — это эффективное средство борьбы за совершенствование современного общества. О степени нравственной культуры журналиста можно судить прежде всего по тому, как активно утверждает он сам в отношениях с другими членами коллектива и общества и в отношении к самому себе моральные ценности и высокие принципы и нормы журналистской этики. Повышение нравственной культуры современного журналиста — требование времени. Важными механизмами этого непрерывного процесса являются перестройка журналистского образования в сторону гуманитаризации, должная и качественная организация нравственного воспитания и этического просвещения, использование положительного примера ветеранов-профессионалов и др.

Под повышением нравственной культуры мы понимаем пути достижения духовного освобождения человека. «В духовном освобождении человека есть направленность к свободе, к истине и к любви. Свобода не может быть беспредметной и пустой. Познайте истину, и истина сделает вас свободными. Но узнание истины предполагает свободу, — утверждает Н.Бердяев. — Свобода должна быть любовной, и любовь свободной. Только сочетание свободы и любви реализует личность, свободную и творческую личность» [7, 298].

Современное российское общество, вставшее на путь радикальных цивилизационных изменений, обусловило особую актуальную проблему профессиональной этики журналиста, его нравственной ответственности, повышения его нравственной культуры. Нравственная культура журналиста становится сегодня существенной социальной величиной, влияющей на духовное здоровье человека и общества, сферу социальных взаимодействий, согласование личных и общественных интересов, на состояние свободы слова. Задействование всех потенциальных механизмов в процессе формирования нравственной культуры журналиста — веление времени и духа свободы.

## Литература:

1. Рахматуллина З.Я. Этическое просвещение и нравственное воспитание: современные подходы // *Духовное воспитание: опыт и проблемы. Сборник научных статей.* Уфа, 2008. С. 125.
2. Сайтов У.Г. Башкирская художественная интеллигенция: происхождение, становление, взаимодействие с обществом и властью. Уфа: Гилем, 2004. С. 89.
3. Пушкарева М.А. Языковая деятельность как неявное содержательно-смысловое основание мышления // *Философская мысль и философское образование в Республике Башкортостан: история и современность. Материалы научно-практической конференции, посвященной 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России.* Уфа, 2008. С. 83.
4. Лощенкова Р.Х. Язык и мышление как философская проблема // *Культура народов Башкортостана: История и современность / Материалы региональной научной конференции «Культурное наследие народов Башкортостана», посвященной памяти Д.Ж.Валиева.* Уфа, 2003. С. 193.
5. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. М., 2003. С. 159.
6. Рахматуллина З.Я. Этикет как ценность культуры. Уфа, 2004. С. 64.
7. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека / Николай Бердяев.- М.: АСТ; АСТ Москва: Хранитель, 2006.- С.298.

*Бакаев Р.С.  
Уфа*

### **Человек как ценностный регулятор (на примере философии аль-Фараби)**

Аль-Фараби стремился создать синтетическую картину мира, охватывающую космос, человека, его разум и находящую выход к существенным для человеческого бытия реалиям. Имея в виду это обстоятельство, и мы начнем анализ его аксеологии с изложения основных исходных принципов, которые связаны у него с общей концепцией строения Вселенной.

Первая бросающаяся в глаза черта этой концепции - описание бытия в иерархическом порядке. Конечно, при определенном желании и особенно при натяжках можно увидеть в том намек на, эволюционное развитие и концепцию структурных уровней материи. Но тогда следовало бы подробнее и обстоятельнее это доказать. Пока же мы хотели бы подчеркнуть специфичность этой иерархии, заключающей в себе нечто большее, чем качественная, а тем более количественная несводимость высокоорганизованных структур к более низкоорганизованным. Между ступенями иерархии есть связь, но гораздо важнее принципиальное различие между ними. Между прочим, последовательно согласовать эти два момента с точки зрения эманационной теории (и в том ее варианте, который развивается Аль-Фараби) не удастся.

Бытие первого порядка с точки зрения религии ислама - Аллах. Аль-Фараби стоит на плечах предшествующих опровержений антропоморфно-

го изображения бога, он лишает его всяких личностных моментов. У него бог-перводвигатель, первопричина, первичное бытие. Для всей иерархии Аль-Фараби характерен дух ценностного подхода. Самые высшие, превосходящие степени совершенства могут быть отнесены только к первичному.

Оценочные квалификации ("что лучше по природе") и иерархичность восходят к "Тимею" Платона и аристотелевским взглядам на строение мира. На их основе складывается и упрочивается геоцентрическая картина мира: в центре - неподвижная земля, вокруг нее вращается восемь сфер. Опираясь на Птолемея, Аль-Фараби добавляет девятую, беззвездную сферу, которую он помещает выше сферы неподвижных звезд. У Аристотеля нет полной ясности в вопросе о том, как относится перводвигатель к вечно движущимся сферам. Иногда он допускает наличие неподвижных двигателей у самих сфер. Это согласуется с представлением о наличии у небесных тел своей души. Сложную и запутанную аристотелевскую картину движения сфер Аль-Фараби значительно упрощает, сокращая количество разумов и четко определяя субординацию разума и души каждого уровня. Души осуществляют непосредственное воздействие, так сказать, представляя рабочий механизм приведения соответствующей сферы в движение, а разумы - энергетические источники, откуда души черпают свою силу. В отличие от Аристотеля, мы видим здесь автономию каждого разума относительно своей сферы. Побудителем движения является стремление, любовь души к разуму, причем низшее влечется к высшему, но ни в коем случае не наоборот. Бог - выше своих творений и потому не может испытывать к ним любовь.

"Первый Суций есть первопричина существования всех существ в целом. Он один свободен от недостатков; все же прочие существа - кроме Него, - обладают хотя бы одним недостатком или несколькими недостатками. Что касается Первого Сущего, то он свободен от всех этих недостатков, ибо Его существование совершенно и предшествует в бытии всему прочему, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом Его существование добродетельно и совершенно в самых высших ступенях". Он самодовлеющ и ни в чем не нуждается, мудр знанием своей сущности, есть Истина, Живое и Жизнь. Из Него происходит все остальное. "Первый Суций и, это то, из чего возникает бытие... Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого". "... Он не существует ради чего другого и другое не существует помимо Него, чтобы явиться целью Его бытия, ибо в таком случае Его существование будет иметь внешнюю причину, и Он более не будет Первопричиной... Напротив, Первый Суций существует ради самого себя, а другие бытия существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции к Его бытию" [1; с.204].

В соответствии со своей собственной сущностью Он существует сам через себя, не нуждаясь ни в чем посредстве. Это первичность его бытия. Рассматривая первое бытие с точки зрения причин, мы схватываем необходимую его сущность.



Познавая самого себя, этот разум признает, что он - сущность, существование которой нераздельно с сущностью.

Акт самопознания приводит к появлению множественности. Бытие второго порядка производится следующим образом: первопричина, познавая свое первичное бытие, порождает первый разум; познавая свою необходимую сущность, порождает душу; познавая свою возможность, производит первичную сферу. Таким образом, второй "круг" в иерархии бытия триадичен. Это относится ко всем последующим ступеням. Из этого логически следует, что первый разум, познавая самого себя, производит второй разум, познавая душу и первичную сферу - сферу неподвижных звезд и душу этой сферы и т.д. "От Первопричины исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно не телесной и которое не находится в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину, и то, что оно умопостигает из своей сущности, является только его сущностью и ничем иным. Поскольку оно умопостигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Поскольку оно субстанционально заключено в свою сущность, из него с необходимостью вытекает бытие Первого Неба. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции; оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно субстанционально заключено в собственной сущности, из него с необходимостью вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Так как оно кое-что умопостигает из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Четвертого.

Последнее также не заключено в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину.

Поскольку оно субстанционально заключено в свою собственную сущность, из него с необходимостью вытекает бытие сферы Сатурна. А так как оно умопостигает нечто из Первого, из него с необходимостью вытекает бытие Пятого. Это Пятое также не заключено в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину". К пятой ступени относится сфера Юпитера, к шестой - Марса, к седьмой - Солнца, к восьмой - Венеры, к девятой - Меркурия, к десятой - Луны. О каждом из небесных тел он говорит следующее: "Оно имеет лучшее очертание - сферическое. Оно обладает лучшими видимыми качествами, а это - свет: потому, что некоторые из его частей производят свет, - как, например, обстоит дело со звездами, с. другие являются актуально прозрачными, освещаясь полностью сами собой и светом, заимствованным у звезд. Наконец, оно имеет самое лучшее движение, которое есть, - движение круговое"[1; с.228-229].

Бытия небесных тел заканчиваются на сфере Луны. Десятый разум относится к подлунному миру и имеет другое название: "деятельный разум". Получается одиннадцать ступеней бытия, десять разумов (Аль-Фараби говорит иногда об одиннадцатом разуме, подразумевая под первым разумом разум, присущий первопричине).

Он является последним разумом, замыкающим в самом низу иерархию небесного, непреходящего мира; ему соответствует подлинный мир с его материальным субстратом, формами и четырьмя элементами. Это мир изменения, возникновения к уничтожения, которому предшествует непорочный божественный мир.

Каждый из разумов умопостигаем в действительности. Причем "нижним чинам" иерархии приходится познавать не только свой принцип, но и сущность вышестоящих разумов. Аль-Газали считал слабым пунктом теории эманации признание того, что образы бога, его воплощения могут иметь более обширные познания, чем он сам. Сравнивая познания небесных душ, более близких по иерархии к богу, с человеческим, Аль-Фараби замечает: "Что касается большинства умопостигаемых человеком существ в материальных предметах, то небесные души их не умопостигают: они слишком возвышены, чтобы постигать расположенное ниже их".

Метафизически-теологическая концепция мира благодаря интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию. Разумы, т.е. идеальные принципы, порождают Вселенную и образуют ее идеальный характер. Но в отличие - можно даже сказать: в противовес - от Платона Аль-Фараби отводит в своей картине строения мира значительное место материи. Он также признает реальное бытие подлунного мира и его единство (в процессе эманации) с небесным миром. Деятельный разум, обозначающий границу между неизменным и изменяющимся миром, занимает вовсе не десятистепенное место в системе Аль-Фараби с точки зрения его идейного удельного веса. Выход ко всем проблемам, кроме астрономии, связан именно с подлунным миром; здесь научная мысль обретает определенные предметные области своего изучения. Собственно, здесь заново решаются проблемы структуры реальности, к которым реалии сверхчувственного мира имеют касательство, но не прямое. В этом, уже нашем мире есть реальные вещи, состоящие из двух компонентов: материи и формы. Первичная материя является основой четырех элементов, разнообразные сочетания которых и образуют подлунный мир. Материя как пассивный субстрат должна приобретать формы, исходящие из деятельного разума. Другие разумы определенным образом участвуют в сочетании элементов и соединении материи с формой. Понятие "формы" очень сложное, оно ведет свое происхождение от платоновской идеи как общего понятия. В то же время оно совпадает с аристотелевским пониманием формы как общей природы класса вещей, их сущности. Весьма своеобразным является положение Аль-Фараби об органическом единстве формы и материи. "Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия - без материи"[1; с.237].

Аль-фараби решает проблему безначальности мира так: мир по своей сущности, зависимости от творческого акта бога является вторичным, но не во времени. Движение - в полном соответствии с Аристотелем - он считает переходом от потенции к действительности, вечным, не созданным.

Время, подобно движению, вечно, причем в определении времени Аль-Фараби расходится с Аристотелем, считая его характеристикой движения.

Следовательно, именно аристотелевское учение о возможности и действительности было для Аль-Фараби предпосылкой тезиса о безначальности мира, так как всякий акт возникновения предполагает (во времени) существование возможности.

В надлунном мире Аль-Фараби считает естественной иерархию, идущую сверху вниз. В подлунном мире он идет обратным путем - от низшего к высшему. Наименее совершенной является первичная материя, затем последовательно поднимаются по ступеням совершенства четыре элемента: "минералы, растения, животные, лишенные разума, и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит".

При рассмотрении первого сущего и вытекающих из него идеальных - бытии в качестве их характерной черты Аль-Фараби отмечает отсутствие в них противоположностей, способных нарушить их неизблемость. Иначе обстоит дело с природными делами. Их субстрат способен принять в себя определенную форму и ее противоположность с одинаковым успехом. Прячем зависимости от степени сложности предмета, в зависимости от того, являются ли "смеси" элементов менее сложными или более сложными, находится степень остроты противоречия. "Бытие, возникшее из мало-сложной смеси, содержит в себе незначительные противоречия и уменьшенные и слабые силы".

И наоборот, "чем сложнее бытия, чем больше они содержат в себе противоположностей и составных частей последних, тем острее противоположность сложных предметов и тем могущественнее силы возможности противоположностей и тем больше силы воздействуют одни на другие. Так как те бытия, которые сложнее, составлены из неоднородных частей, ничто не препятствует тому, чтобы они содержали какую-то противоположность". Менее сложные или более однородные тела различаются только под воздействием внешних сил. Так, камень и песок - как предметы однородные - разлагаются только через воздействие внешних предметов. Говоря об органическом процессе, в частности о питании, Аль-Фараби фиксирует его коренное отличие от предшествующего жизни типа связи. В отличие от неорганических тел тела органические, т.е. растения и животные, "разлагаются также и внутренними противоположностями; вот почему, если одно из этих тел проникает в бытие, его форма продолжает существовать некоторое время благодаря постоянному восстанавливанию им того, что разлагается в теле. Это происходит только для того, чтобы заменить то, что разлагается, но ничто не может заменить то, "из чего составлено его тело, ни объединиться с этим телом, не лишив его собственной формы и не охватив этим же самым данное тело. Это называется питаться"[1; с.266].

Рассматривая человека, как высшее звено развития в подлунном мире, Аль-Фараби выделяет основные "силы" его души: питающую, ощущаю-

щую, силу воображения, мыслящую, стремящуюся. В связи с этим он развивает представления об анатомии, физиологии и психологии человека. Пристальное внимание он проявляет к тому, что мы назвали бы современным генетикой человека. Он различает организмы, размножающиеся бесполом и половым путем. По отношению к различию мужчины и женщины он заявляет, что, помимо "половых сил", все прочие органы и душевные силы у них общие. "Между тем это не препятствует встретить мужчин, свойства которых похожи на свойства женщин, и женщин, свойства которых похожи на свойства мужчин". Но гораздо интереснее отметить, что принципиально в смысле способности к развитию он считает мужчину и женщину одинаковыми, но не различает их в том, "что касается силы чувственной, воображения и интеллекта"[1; с.267].

Преклонение Аль-Фараби перед разумом настолько велико, что он делает его венцом мировой гармонии. Для уяснения же трактовки или конкретно деятельного разума лучше всего обратиться к его трактату, посвященному различным значениям слова "интеллект" и являющемуся подлинным гимном разуму, наиболее четким и ярким произведением на эту тему, пожалуй, во всей средневековой философской литературе.

Бог, или первопричина, - не только всепорождающая причина, но и подлинное тождество бытия и мышления, ибо начало постижения им сущего означает и начало бытия этого сущего. Аристотель, выделяет два вида разума: страдательный и деятельный. Первый является характеристикой способности индивида. Второй включает в себя характеристику перводвигателя, закономерностей вещей и общечеловеческого разума. Основываясь на более четкой позиции Александра Афродизийского по этому вопросу, Аль-Фараби проводит более детальное разграничение, выделяя четыре вида разума: "в возможности", "в действительности", "приобретенный" и "деятельный". Последний представляет по сути дела гипостазированный, объективированный общечеловеческий разум. Это - представитель разума Бога на земле. Сложнее обстоит дело с определением "разума в возможности"[2; с.24].

Со стороны субъекта разум возможен как еще не реализовавшая себя способность постигать, уподобиться всему сущему. Разум в возможности, по Аль-Фараби, - это некая часть души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи, с тем чтобы сделать их своими формами. Но материальные формы как таковые не отделяются от той материи, с которой связано их существование, - они лишь становятся формами разума в возможности. И формы, абстрагированные от материи и ставшие формами разума в возможности, суть умопостигаемые сущности. Разум в возможности есть, таким образом, как бы субстрат, в котором реализуются формы. Так, если представить себе воск, на котором сделан отпечаток таким образом, что формы этого отпечатка будут пронизывать не только поверхность, но и глубину воска, и эта форма настолько охватывает всю материю, что она как бы превращается в эту фор-

му, то тогда, говорит Абу Наср, можно приблизиться к постижению того, как образовались формы вещей в разуме, ибо последний является как бы субстратом этих форм, но отличается от телесной материи, которая воспринимает контуры вещей, но не их сущностное содержание. Но диалектика состоит в том, что разум возможен и со стороны объекта, поскольку предмет способен мыслиться, умопостигается, является умопостигаемым в возможности. Умопостигаемые сущности в возможности, прежде чем стать умопостигаемыми в действительности, представляли собой материальные формы, находящиеся вне души, когда они обретаются как умопостигаемые в действительности, то их бытие становится не таким, каким оно было в материальных формах. Им не присуще бытие в себе, когда они становятся умопостигаемыми сущностями в действительности.

Осуществление акта познания ведет к тому, что разум в возможности становится разумом в действительности. Это означает:

- 1) реализацию способности индивида познавать мир;
- 2) превращение умопостигаемого в постигнутое умом.

Пока он разум не приобрел формы существующих вещей, он является разумом в возможности, но коль скоро эти формы в нем реализовались так, как мы это показали выше, он становится разумом в действительности. Если в этом разуме реализуются умопостигаемые сущности, абстрагированные от материи, то они становятся умопостигаемыми сущностями в действительности, тогда как, прежде чем абстрагироваться от материи, они были только умопостигаемыми в возможности, а отрешившись от нее, стали умопостигаемыми сущностями в действительности и формами сущности (разума). Итак, эта сущность превратилась в разум в действительности благодаря умопостигаемым сущностям в действительности. Следовательно, умопостигаемые сущности и разум в действительности суть одно и то же. Наше выражение, таким образом, означает: эта мыслящая сущность есть не что иное, как то, во что превратились умопостигаемые сущности, став ее формами, ибо и она сама стала этими формами. "А рассуждать о том, что же от и в нас является актуальным интеллектом, это то же самое, что рассуждать о тех же нематериальных формах, которые никогда и не имели субстанций. И так же, как мы говорим, что актуальный интеллект существует в нас, точно так же об этих формах следует говорить, что они существуют в мире"[2; с.26].

Приобретенный разум-это "разум в действительности, существующий в нас", разум, рассматриваемый со стороны субъекта как реализация его способности превращать формы внешних предметов в собственные формы. В нем умопостигаемые сущности превращаются в формы разума. Действительный разум опосредствует "разум" субъекта и объекта, формы вещей и разум субъекта, подобно тому как солнце опосредствует отношения между способностью глаза видеть и созерцаемым предметом. Благодаря солнцу глаз становится видящим, а предмет видимым, выделенным из темноты цветным предметом. "И так же, как солнце, осветив глаз лучами, сделало

его действительно видимым и благодаря этому возможное видимое стало действительно видимым, точно так же деятельный разум превращает разум в возможности в разум в действительности и по той же причине умопостигаемые становятся умопостигаемыми в действительности". Человек приобретает разум благодаря приобщенности к деятельному разуму. "Этот разум в некотором роде является разумом в действительности и весьма близок к приобретенному разуму. Это он превращает разум в возможности в разум в действительности и он же претворяет умопостигаемые в возможности в соответствующие умопостигаемые в действительности".

Однако бытие форм в деятельном разуме иное, чем их бытие в разуме в действительности. "А это значит, что то, что есть низшее в актуальном интеллекте, часто упорядочивается и становится впереди высшего, прежде чем мы постепенно поднимемся к предметам самого совершенного бытия, хотя нередко они могут оказаться предметами самого несовершенного бытия, как явствует из книги "Доказательство"[2; с.27].

И поскольку мы идем от известного к неизвестному, а совершенное бытие в себе является наименее для нас известным, иначе говоря, наше знание о нем самое малое, - то необходимо, чтобы порядок существующих в актуальном интеллекте вещей был противоположен тому порядку, который установлен в интеллекте деятельном для тех же вещей. Деятельный интеллект сначала постигает самые совершенные из существующих вещей".

Подлунный мир, подверженный процессу возникновения и уничтожения, Аль-Фараби наделяет ступенями совершенства: его высшей ступенью является приобретенный разум, сущность которого включает в себя понятийный мир действительности, а самой низшей ступенью является перво-материя, которая под воздействием деятельного разума приобретает те или иные формы. Восходящие через ряд ступеней формы достигают ступени приобретенного разума. Происходит как бы двусторонний процесс: сначала деятельный разум "посылает" формы вниз, чтобы сделать умопостигаемые сущности действительными, затем эти формы, получив актуализацию, начинают восходить с возрастающей степенью совершенства: камни, растения, животные неразумные и разумные. Разумное животное - это человек, носитель приобретенного разума.

Разум не прирожден человеку. Он является частью души, которая формируется прижизненно, в меру приобщения к безличному, космическому разуму. Последний вечен, индивид преходящ, смертей. В то же время Аль-Фараби довольно часто прямо высказывается в поддержку тезиса о бессмертии души и подробно расписывает, что ожидает души разных людей на "том свете". Приведем два фрагмента из одного трактата для демонстрации всего сказанного выше. "Когда одно поколение людей умирает, их тела уничтожаются, души их освобождаются и достигают счастья, на смену им приходят другие люди, которые занимают их место в городе, и если эти люди делают то же, что их предшественники, то тогда их души также освобождаются, и

после гибели своих тел они достигают тех же ступеней, что и их предшественники из прежнего поколения, располагаясь по соседству с ними в том смысле, в котором существует соседство в нетелесных вещах, и эти души соединяются с подобными себе душами людей одного поколения.

Чем более умножаются подобные между собой отрешенные от материи души, соединяясь друг с другом, тем большей силы наслаждения достигает каждая из них. По мере того как к ним присоединяются последующие души, их наслаждение возрастает от встречи с душами предшествующими, а наслаждение предшествующих возрастает от соединения с последующими, ибо каждая из них, умопостигая свою сущность, умопостигает также многократно сущности душ ей подобных и то, что в них постигается, возрастает при соединении в будущем с душами последующих, и наслаждение каждой из них с течением времени беспредельно возрастает. Так же точно обстояло дело с каждым из поколений. В этом подлинное высшее счастье, являющееся целью деятельного разума"[3; с.58]. Насчет того, где человек находит счастье, в этой или потусторонней жизни, мы поговорим ниже особо. Пока же можно четко фиксировать определенную позицию относительно "мертвых душ", или, вернее, душ умерших. Душа бессмертна. Души добродетельных, соединяясь, ведут к увеличению коллективного и индивидуального наслаждения. Значит, души злых будут вечно мучиться и беспредельно будет расти их страдание? Есть и такой вариант. Но есть для злых и другая участь. "Их души остаются связанными с материей и не достигают того совершенства, посредством которого они отрешаются от материи, так что они гибнут, как только гибнет материя"[3; с.68].

Разум для Абу Насра - самое высшее и специфическое благо человека. Разум как теоретическая способность культивируется теоретической философией, охватывающей естествознание, математику и метафизику. "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"[4; с.40].

Согласно вышеизложенному человек обладает разумной силой, и тем самым наделен стремление к Абсолюту. Разум его не сформирован от рождения, будучи только данным. Формируется он в процессе существования в результате познания. Познавая мир, определяя его истинные формы человек полагает свою деятельность, которая будет наиболее гармонична согласованна с предметами мира, что позволит человеку достигнуть поставленных целей. Цели определяются человеком исходя из его потребностей. Потребности определяются тем каков человек. В освещении этого вопроса аль-Фараби формулирует учение о силах человека. Удовлетворение потребностей есть побудительный мотив целеполагания и деятельности. Для достижения целей необходимы средства, которые обнаруживаются человеком в бытии в результате познания. Подбор средств зависит от поставленной це-

ли. Иерархия целей обуславливается ценностными ориентациями человека, которые также не заданы человеком, а формируются им в процессе существования. И в этом смысле, происходит корреляция между процессом формирования ценностных ориентаций и процессом познания. Познание имеет следующую структуру: 1) активность субъекта; 2) реакция объекта; 3) фиксация результата субъектом (опыт) 4) рефлексия над опытом. Итогом этого процесса выступает знание, которое приобретает определенные смыслонаполненные формы. Эти формы выступают для человека в трех аспектах: 1) истины; 2) добра; 3) красоты. Они и выступают принципами, по отношению к которым, человек выстраивает свою деятельность. Деятельность, помимо достижения цели имеет и иную сторону, а именно то, что она определяет онтологическое состояние человека. Иными словами, не только человек выступает как преобразователь природы, но и природа преобразовывает человека, у аль-Фараби выступает наиболее явственно в учении о состоянии человека после смерти. Человек после смерти будет пребывать в том состоянии, которое определено его деятельностью. И этот момент выступает нормативным аспектом аксиологии аль-Фараби, так как принципы добра, истины и красоты, есть формальные её аспекты, которые определяются познанием человеком этого мира, соответственно многое зависит от познания. И здесь утверждается содержательный аспект аксиологии, который обусловлен самим объектом познания, т.е. мир. Будучи множественным, относительным и противоречивым мир предполагает безотносительное, единое и непротиворечивое свое начало. Оно и выступает, через свои характеристики, комплексом критериев определяющих правильность знаний и формируемых на их основе ценностей.

### **Литература:**

1. Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» - Философские трактаты: Алма – Ата, «Наука». – 1970, с. 430.

2. Аль – Фараби «Рассуждение Второго учителя аль-Фараби о значении слова интеллект» - Философские трактаты: Алма – Ата, «Наука». – 1970, с. 430.

3. Аль – Фараби «гражданская политика» - Социально-этические трактаты : Алма – Ата, «Наука». – 1973, с. 400.

4. Аль-Фараби «Соотношение религии и философии».

*Вербицкая Г.Я.  
Уфа*

### **Идеалы и ценности философии и искусства**

Экзистенциализм – философия существования [1]. До его возникновения как отрасли философского знания предметом изучения философии были вопросы общие, универсальные, абстрактные, но это не отражало внутренней



жизни конкретного человека. Прежняя философия и не «мыслила» частными категориями [2, 505-506]. Однако перед каждым человеком, вне зависимости от его социального статуса, социально-психологической детерминированности, этнической, конфессиональной принадлежности и профессии встает проблема выбора, судьбы, призвания, свободы, ответственности, – то есть так называемые экзистенциальные вопросы бытия [3, 250-256].

Это философское направление получило свое начало в трудах датского ученого Серена Кьеркегора (1813-1855). Он считал, что единичное выше общего, что истина всегда субъективна, а средства ее постижения – страх, боль, страдания [4].

Дальнейшее развитие идеи С. Кьеркегора получили в работах основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля (1859-1938), который рассматривал человеческую индивидуальность без влияния социума [5, 668-743].

Как самостоятельное научное направление экзистенциализм возникает в переходные периоды истории и включает два этапа. Первый этап связан с Первой мировой войной (Мартин Хайдеггер (1889-1976), Карл Ясперс (1883-1969)). Они рассматривали человека в потоке истории, его поведение в экстремальных ситуациях [6], возможность противостоять социальным катаклизмам [7, 287-418]. Вторым этапом развития экзистенциализма связан со Второй мировой войной, которая провела человечество через испытания не только неисчислимым количеством жертв, но и целенаправленным уничтожением целых народов. Наиболее яркими представителями этого этапа были Жан Поль Сартр (1905-1980) и Альбер Камю (1913-1960). Особенностью их философской концепции были условия ее создания: Франция периода фашистской оккупации. Поэтому их философия содержала призыв к стоическому, мужественному сопротивлению насилию – физическому и духовному. Ж.П. Сартр ввел понятие «пограничной ситуации», когда человек, находящийся между жизнью и смертью, совершает судьбоносный Выбор [8, 311-239; 9, 315-324].

А. Камю в философском эссе «Миф о Сизифе» (1942) предлагает парадоксальное видение мифологического персонажа как счастливого и бунтующего человека: принятие любой судьбы, любого удела, по Камю, и есть бунт против жестоких богов [10, 17-18].

В XX – в начале XXI веков, наполненном грандиозными социальными катастрофами, экзистенциализм, который и до этого-то не был «кабинетной» философией, реализуется в каждодневной жизни людей и в эстетическом освоении реальности-искусстве.

Философичность – изначальная черта искусства [11, 62-65]. Романтик Фридрих Шеллинг, размышляя на эту тему в своей «Философии искусства» пишет, что в искусстве есть решение тех противоречий, над которыми бьется философская мысль, начиная с Канта. Художник сочетает творящую силу гения с обдуманностью, характерной для мышления философа [12, 411].

Общепризнан вклад творчества Ф.М.Достоевского (1921-1881) в философию экзистенциализма, который провозгласил в своем искусстве идею «восстановления, реставрации» человека [13, 35-36; 14, 268-270].

В культурно-духовной ситуации XX века преобладает тенденция к философичности (театр Абсурда, творчество Томаса Манна, Макса Фриша, Фридриха Дюрренматта, Жана Ануя и других) [15,264].

«По мнению Карла Ясперса, искусство и философию объединяют сходные способы существования и функционирования в мире. Искусство, как и философия, проявляется в «усвоении», «сотворении», «порождении», а также в готовом произведении [16,84]. Далее С.А.Исаев пишет, что «как считает К.Ясперс, даже «усвоение» искусства, то есть эстетическое созерцание, не сводится к чисто пассивному восприятию..., но предполагает активное сотворчество зрителя. По его мнению, созерцание искусства является не «промежуточным бытием», но уже «иным бытием», то есть прорывом к трансценденции» [16,84-85].

Получается, что из всех видов философского знания именно экзистенциализм оказывается наиболее близок к эстетическому освоению действительности, наиболее адекватен для понимания восприятия и изучения искусства [19], где герой как раз и является эквивалентом человека.

В 1931 году у Карла Ясперса появляется книга «Духовная ситуация эпохи», где автор, рассуждая об истории, о первой войне, говорит, что история «не генерирует человечности, она лишь испытание, в котором человечность проверяется и закаляется». В 1957 году в книге «Философская автобиография» Карл Ясперс скажет о настоящем *credo* человека: «Подлинный человек заглядывает в будущее, пытается распознать социально-исторические тенденции, не для того, чтобы заполучить жизненные цели (жизненные цели и убеждения уже при нем). Он интересуется лишь тем, какая ситуация его ожидает, в какой обстановке ему придется отстаивать свое личное *credo*» [Цит. по: 9, 293-294].

Врач, отправляющийся в неизвестную местность, чтобы спасти больного, конечно, предварительно заглянет в карту. Но чтобы ни говорила ему карта, о каких бы опасностях и трудностях она ни сигнализировала, это ни в малой степени не может повлиять на осознание врачом человеческих обязанностей. Личность в истории, как её понимал Карл Ясперс, находится в аналогичном положении.

Исторический ландшафт включает в себя не горы, пустыни и экономически обусловленные формы человеческого общения, институты, нормы, устойчивые стандарты болота, а экономически массовой психологии – образования, в которых выражен и запечатлен человек. Но все это, как говорит К. Ясперс [Цит. по: 9, 304-306], не должно сбивать с толку убежденную или ищущую прочное убеждение личность. Так, модель экзистенциального поведения можно наблюдать у главных героинь в пьесе А.П.Чехова «Три сестры» (1901). Сестер Прозоровых можно выгнать из дома, вырубить их любимую

еловую аллею, лишить их физического пространства, но духовного пространства у них не отнять никому. Героини обладают той стойкостью, которая всегда позволяет им оставаться людьми.

Совершить экзистенциальный Выбор в экстремальной пограничной ситуации – одно, а когда речь идет о повседневной реальности, когда, кажется, твоей жизни ничего не угрожает напрямую, о каком Выборе и о каких судьбоносных решениях может идти речь? И это не облегчает, а усложняет ситуацию, в которой находится человек эпохи промежутка.

В качестве примера реализации концепции человека в русле идей экзистенциализма, на наш взгляд, наиболее репрезентативным может быть творчество современного отечественного писателя и драматурга Е.В. Гришковца. Его герои имеют мужество вступить в диалог с жизнью, с самими собой и с другими людьми. При этом социум – просто, своего рода, переходное звено, то что признается в значении обстоятельств, компонентов ситуации, а не целеуказаний. Герой негромко, непафосно восстает против унификации, массовых стандартов и стереотипов, а также внешне он совсем негероичен. Но он мужественно и стойко отстаивает свою уникальность и неповторимость. Вот в чем феномен успеха писателя и драматурга у самой разной аудитории. Зритель-читатель-слушатель отождествляет себя с героем-автором-повествователем.

Е.В. Гришковец помогает современному человеку совершить самое трудное - вступить в диалог с самим собой. Это происходит, когда автор снимает дистанцию между собой и героем, между героем и зрителем, между собой и зрителем. Это позволяет говорить о так называемой двойной самоидентификации, рожденной радостью узнавания, узнавания в другом себя. Это радость со–существования, со–переживания, со–чувствия, со–страдания, одним словом, *со–бытия*. Тогда происходит рождение чудесного парадокса, похожесть осознается как родственность, а общность порождает ощущение уникальности и неповторимости человека отдельного и человека, осознающего себя частью целого, человеческого рода.

В пьесе Е.В. Гришковца «Как я съел собаку» [17, 128] видна бесконечная способность возрождаться в человеке, быть новым. Автор пытается дистанцироваться, пытается о себе говорить «был» и «он» и начинает свой рассказ со слов «Вот какой был человек» и тут же через паузу переходит к личному местоимению «Я помню...». Он помнит все, мы помним все – в памяти всплывают и впечатления от первого фильма ужасов «Легенда о динозавре», щемящая тоска от одной мысли о предстоящих уроках русского языка... Герой находится в ситуации перемены участи, когда обыденное, привычное становится экстраординарным, а экзотическое – обыденным и привычным.

Когда автора - героя везут на Русский остров, происходит осознание себя другим, возникает параллель с первоклассником, воспоминания об учителе истории, который, «ну, в общем, хороший человек», но он «такой

свободный, он из другого мира». В армии, где все унифицировано, где личность нивелируется, где все, даже самые интимные проявления частной жизни подвергаются испытанию публичностью, вдруг герой парадоксально ощущает себя свободным. Именно здесь герой познает великую ценность простых вещей (оранжевый абажур на чужой кухне, матросские клеши, тщательная подготовка дембельской формы).

«Очень простые вещи делаются очень важными ... когда дело доходит до жизни и смерти, ... под знаком жизни и смерти проявляется новая иерархия ценностей: ничтожные вещи приобретают какую-то значимость, потому что они человечны, а некоторые большие вещи делаются безразличными, потому что они не человечны» [18, 39-40]. Осознав это, герой, а, вместе с ним и мы, зрители-читатели-слушатели, становимся другими, более зрелыми и мудрыми. Меняются масштабы, микромир сопоставляется по важности и значимости с макромиром. Корабль плывет не по конкретному морю, а по поверхности «планеты Земля», город - это планета, а каждый человек - бесконечная Вселенная.

В пьесе «Город» герой ссорится с женой из-за ручки, блокнотов, на первый взгляд, мелочей, но за этим - тотальное непонимание друг друга. Пьеса состоит из монологов. В монологе героя экзистенциальные размышления о смысле жизни, которые не предваряются никакими экстраординарными событиями: «...не было никакого мгновения озарения, прозрения или какого-то другого рокового происшествия» [17,61].

Меняется статус события. «Мгновения» не было, а экзистенциальный шок был! И порожден он был повседневным течением обыденной жизни. Зато экстраординарные события (например, сбитая машиной женщина) воспринимается как ужасное, но обыденное. Интересно, что автор подмечает детали (хотя видит их мимоходом): туфли черные, сумка, немолодой человек в какой-то цветной кофте; сама огромность события будто приуменьшается, и это вызывает у автора недоумение и неловкость, стыд, так как вырабатывается привычка к восприятию трагедии, которая свершается мимоходом.

Герой всегда находится в Диалоге с Миром, со временем, с Пространством, а значит, с самим собой. Так, детская наивность оборачивается философской мудростью. Человек вмещает все, весь мир, и весь мир гостеприимно принимает человека-героя.

В произведениях Е.В. Гришковца один источник драматизма: это предельно сконцентрированный быт, обыденная действительность, заставляющая героя переживать экзистенциальный шок. От кризиса утраты себя - до обретения, возвращения к себе, то есть самоидентификации. Возникает переживание катарсиса в драме, вызванное идентификацией зрителя (читателя и героя - автора-повествователя), что дает возможность ощутить глубинное родство - единство с миром-человечеством, страной - людьми, городом - семьей, с каждым отдельным человеком.

Несмотря на вечное движение и поиск, путешествие, герой совершает своеобразное экзистенциальное путешествие по планете: он не заблудившийся путник, а именно заинтересованный и восприимчивый сознательный путешественник. Для его персонажей не важна практическая цель поездки (прогулки, путешествия) и не интересен пункт назначения. Главное – процесс, то есть движение человека к самому себе, а, значит, и к диалогу с миром и другими людьми.

Таким образом, диалог между философией экзистенциализма и искусством заключается в попытках с разных сторон изучить Человека как уникальную личность, как существо духовное, нравственное, осознающее границы добра и зла.

### Литература:

1. Новейший философский словарь (третье изд., исправл.)- Мн.:Книжный Дом, 2003.-1280 с.
2. Литературный энциклопедический словарь (под общ. Ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева).-М.: Сов. Энциклопедия, 1987.- 752 с.
3. Писатели Франции о литературе. Пер. с франц., М.: Прогресс, 1978.- С.250-256, 265-267, 288-297.
4. Кьеркегор Серен. Страх и трепет: страх и трепет; понятие страха; болезнь к смерти. Пер. с дат. Н.В.Исаевой, С.А.Исаева, 2 изд.- М.: Культурная революция, 2010.- 488 с.
5. Гуссерль Эдмунд. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука.- Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.- 752 с.
6. Хайдеггер Мартин. Бытие и время /Пер. с нем. В.В.Бибихина – Харьков.: «Фолио», 2003.- 503 с.
7. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории/ Пер. с нем.- М.: Политиздат, 1991.- 527 с.
8. Сартр Ж.П. Что такое литература? Слова/Пер. с фр.- Мн.: ООО «Попурри», 1999.- 448 с.
9. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры).- М.: Политиздат, 1991.-432 с.
10. Великовский С. «Проклятые вопросы» Камю. / Альбер Камю. Избранное: Пер. с фр.- М.: Правда, 1990.- 480 с.
11. Шлегель Ф. Разговор о поэзии. Речь о мифологии./ Литературные манифесты западноевропейских романтиков.- М.: Изд-во Моск. Университета, 1980.- С.62-65.
12. Шеллинг Ф. Философия искусства.- М.: Мысль, 1966.- С.401-425.
13. Назиров Р.Г. творческие принципы Ф.М. Достоевского. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1982.- 160 с.

14. Назиров Р.Г. Об этической проблематике повести «Записки из подполья» /О мифологии и литературе, или Преодоление смерти. Статьи и исследования разных лет.- Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2010.- 264-276.
15. Бореев Ю.Б. Эстетика: В 2 Т. Смоленск: Русич, 1997. Т 1.С. 264.
16. Исаев С.А. Длинные вещи жизни: Сборник статей/Сост. и подготовка текста: Н. Исаева.- М.: Изд-во «ГИТИС», 2001.- 304 с.
17. Гришковец Е.В. Как я съел собаку и другие пьесы. М.: Зебра Е, Деконт +, Эксмо, 2003.
18. Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Издание второе, исправленное и дополненное, Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. 256 с.
19. Коссак Ежи. Экзистенциализм в философии и литературе.- М.: Политиздат, 1980.- 360 с.

*Демичев И.В.  
г. Уфа*

### **Устойчивость социальных систем: ценностный аспект**

Основой существования социальной системы выступает организованная деятельность людей – членов общества, и социальные институты представляют собой формы организации их коллективной деятельности. При этом, деятельность носит двоякий характер: с одной стороны, это социальный процесс, с другой – личностный акт, потому можно сказать, что в деятельности личность и общество становятся едины. Как социальный процесс деятельность организована социальными нормами, институциональными и внеинституциональными; как личностный акт деятельность представляет собой реализацию определенных моделей поведения, в которых можно выделить экзистенциально значимые цели, нормы и ценности. Единство личности и общества в этом смысле проявляется во взаимном переходе социальных норм и моделей поведения друг в друга: с одной стороны, модели поведения необходимы для формирования социальных норм, с другой – сами социальные нормы есть экзистенциально значимые модели поведения [1]. Только в таком их соотношении социальные институты воспроизводятся корректно, а социальные субъекты эффективно выполняют свои функции.

Переход социальных норм в личностные модели поведения представляет собой процесс экзистенциального переживания социальных норм данной личностью, принятие их в качестве собственных, образцовых и безусловных [2]. Следует подробнее остановиться на этом моменте. Поскольку социальные нормы проявляются в социальном же процессе, оформляя его, постольку их переживание личностью осуществляется в ходе ее участия в социальных отношениях, особенно в конкретных социальных группах, и приобретает характер накопления и активного осмысления социального опыта.

Однако в социальном опыте нормы сами по себе не даны – они раскрываются субъектом из анализа деятельности других субъектов. Иными

словами, в самой социальной практике нормы даны в любом случае в двойной интерпретации – субъектов, окружающих данный, и его самого. Следовательно, нормы не имеют, строго говоря, нормативного, императивного характера. Но в таком случае социальная практика вообще и институты в частности могут иметь только ситуативный характер, они случайны и не могут быть устойчивыми – на чем и строится концепция Гидденса и его критика структурного функционализма [3]. Тем не менее, в истории человечества постоянно наблюдаются не просто устойчивые социальные системы, но системы, которые даже после коренного переустройства и на новых принципах приобретают аналогичные с предыдущими социальные формы – так, что А.А. Зиновьев вывел своего рода диалектический закон революционных изменений, согласно которому итоговая социальная форма сочетает в себе принципы предыдущей формы и принципы, их отрицающие [4]. Следовательно, должен быть фактор, закрепляющий императивность норм и принципов социальной системы и соответствующий элемент самой системы, его реализующий. Причем последний необходимо должен отличаться от непосредственного социального опыта и иметь характер эталона. Он должен также напрямую обращаться к личности субъектов и «стоять над» социальной практикой, подавать пример «должного», а не «сущего». Таким элементом выступает культура.

Будем исходить из того, что культура не есть простая совокупность своих частей, но представляет собой систему. Следует выявить компоненты этой системы и прояснить их взаимосвязь.

В последнее время при обращении к культуре в первую очередь говорят о «текстах», «нарративах». Однако «текст» как система знаков не обладает собственным значением – он нужен, чтобы выразить некоторое содержание, а потому выступает лишь внешней стороной культуры [5]. При таком «текстовом» понимании культуры акцент делается не на ее содержательной стороне, а на форме, в которой содержание воплощается. Это ведет к тому, что при «прочтении» «текста» на первый план выходит его субъективная интерпретация, а содержание его становится неважным, и, как следствие, теряется. Следовательно, если сводить культуру лишь к совокупности «текстов», то ее содержание выхолащивается, превращаясь в набор интерпретаций, а сами тексты становятся «симулякрами», лишенными смысла. Существование культуры – процесс создания, прочтения и интерпретации культурных «текстов» – распадается при этом на множество индивидуальных актов, не связанных между собой, и культура как некоторое целое становится невозможной. Следовательно, культура не может сводиться к совокупности или даже к системе «текстов», должно быть нечто, превосходящее ее узко-текстуальный уровень.

Целостность культуре и связь ее текстам придает комплекс феноменов, которые по аналогии с социальными институтами могут быть названы институтами культурными, поскольку определяют форму культурных «текстов»,

условия их создания и прочтения, а значит, и единство их интерпретаций. Перечислить их конкретно, как и в случае с социальными институтами, достаточно проблематично, но можно назвать основные из них – это религия, наука, искусство и т.п. Например, в рамках института науки существует свой специфический язык, на котором создаются научные тексты, критерии научности, предъявляемые к их содержанию, а создание, прочтение и интерпретация научных текстов происходит в научном сообществе в ходе научного же процесса, чем и обеспечивается их единство. Причем указанные моменты, определяющие форму текстов, имеют необходимый характер, поскольку призваны обеспечить исполнение функций института в рамках культурного целого – в данном случае, функции науки. Отношения культурных институтов и культурных текстов носят диалектический характер: с одной стороны, институт культуры складывается на основании культурных «текстов», выступающих «классическими образцами» для остальных его текстов (например, «Начала» Евклида или «О вращении небесных тел» Н. Коперника – в науке, канонические произведения Иоанна Дамаскина или «Дао дэ цзин» – в религии, «Правила метода» Р. Декарта – в философии, статуи курсы и коры – в искусстве). С другой стороны, культурный институт определяет, как уже сказано выше, форму и условия существования культурных текстов, а также их отношения между собой (например, по научным дисциплинам или по степени важности в рамках одной дисциплины и т.п.). Однако поскольку даже «классический» текст создается с целью обеспечения культурной функции, представляется логичным, что культурный институт имеет большее значение, чем «текст», и правильнее сказать, что культурный институт воплощается во всей организованной совокупности своих «текстов».

Тем не менее, культура тоже не может быть сведена к системе своих институтов. Аналогично тому, что «текст» есть форма для выражения некоторого содержания, система институтов есть форма выражения культурного целого, обеспечивающая его существование, и поэтому она не обладает самостоятельным существованием. Сведение культуры к совокупности ее институтов по сути не отличается от сведения ее к «текстам»: если данный текст имеет значение лишь как воплощение института, то акцент в его прочтении все равно делается на его форму в смысле ее соответствия «классическому образцу» и функции института. Однако такое соответствие не может выступать самостоятельным содержанием культурного «текста», и вопрос, что же выступает таким содержанием, остается открытым.

Рассмотрение культурных текстов, например, литературных, позволяет вскрыть некоторый набор обобщенных образов, ситуаций и мотивов, который складывается в определенную систему, определяющую общую «парадигму» смыслового содержания культурного явления. Например, образы «русского человека», выраженные у Некрасова, Гончарова, Толстого, Тургенева и др., специфичны у каждого, но вместе они складываются в



обобщенный образ «русского человека» отечественной классики. Причем этот набор не представляет собой формальное «общее» за вычетом особенностей – он выступает системой существенных черт, проблем и т.п., которые в каждом частном случае лишь раскрываются в особенностях, обретают свою полноту выражения. Более того, вне всей совокупности выражающих эту систему «текстов», черты остаются отвлеченными и даже бессмысленными положениями. Например, положение «хороший человек – честен» в общей форме бессмысленно, поскольку нет конкретного выражения, что значит честность, как и когда она проявляется, в каких случаях она уместна, а в каких – нет, когда разные формы честности входят в противоречие друг с другом, и как эти противоречия следует разрешать. Вся совокупность «текстов», так или иначе затрагивающих эту проблематику как раз и раскрывает это исходное положение, наполняет его смыслом, показывает в конкретных ситуациях и т.п. Иными словами, такой набор «обобщенных образов» выступает парадигмой для всех образов всех текстов литературы, определяя более или менее жестко ее содержательный момент, и, принимая также во внимание «должный» характер каждого «обобщенного образа», можно назвать этот набор системой идеалов.

Эта система идеалов имеет отношение не только к институту искусства, поскольку искусство черпает свое содержание не из себя самого, но из других областей культуры. Так, проблематика художественных текстов носит преимущественно моральный характер: например, положение «хороший человек – честен» это именно моральное положение, оценка «хорошо-дурно», заложенная в «текст» автором; конфликтная ситуация, когда проверяется честность хорошего человека – это моральный конфликт. Устанавливая содержательную связь между моралью и другими институтами культуры – религией прежде всего, наукой и т.п., можно заключить, что воплощаемая искусством система идеалов представляет собой некоторое общее для всей культуры, воплощаемое теми или иными своими границами или сторонами в текстах частных институтов. И именно эта содержательная общность выступает основой единства культуры как целого, основой согласования институтов культуры между собой и основой взаимной дополнительности «текстов» культуры. Более того, степень воплощения общекультурной системы идеалов выступает основой оценки значимости «текста» и института: институт тем более важен, чем полнее он воспроизводит систему идеалов, «текст» обретает статус «классического», поскольку он полнее раскрыл систему идеалов в рамках своего института и т.д.

Таким образом, можно сказать, что культура – это система идеалов, раскрываемая в совокупности культурных «текстов» и воспроизводимая культурными институтами. Именно система идеалов и составляет общий смысл, который раскрывается личностью из культуры, и который лежит в основе в том числе и поведения личности как социального субъекта.

Однако очевидно, что идеал как таковой не может быть дан личности непосредственно – он лишь раскрывается последней и посредством экзистенциального переживания входит в ее структуру, т.е. представляет собой результат рефлексии. Рефлексия же личности направлена на окружающий ее мир в целом – природу, общество, культурные тексты – и представляет собой раскрытие их смысла. Очевидно, что смысл не дан и в окружающем мире – всякое явление природы, всякое событие истории предстает как некоторый культурный образ такового, вписанный в культурный же контекст, которым и определяется как содержание образа, так и его значимость, причем сам контекст в данном случае представляет собой систему более общих образов реальности. Рефлексия происходит не столько над самим явлением или событием, сколько над его образом и контекстом – например, эпилептический припадок для врача есть проявление болезни, а для средневекового крестьянина – следствие вселения в человека бесов.

Значит, рефлексия и раскрытие смысла происходит не в отношении самой реальности, но ее культурного образа, связанного с другими, более общими образами реальности. Тогда можно сказать, что в основе рефлексии и образов лежит некоторый основной образ реальности, относительно которого выстраивается все культурное здание. Причем это должен быть самый общий образ реальности, равно доступный и адекватно понятный всякому носителю культуры, с одной стороны, а с другой – равно заключать в себе основания, как для остальных образов, так и для их интерпретации. Это может быть достигнуто в случае, если такой образец мира выражен в символической (в понимании Й.В. Шеллинга и А.Ф. Лосева [6]) форме, которая, с одной стороны, понятна сама по себе (для обыденного сознания), а с другой – выражает собой истину, как систему принципов и законов реальности. Таким образом выступает миф или система мифов данной культуры [7; С. 154-181].

Можно сказать, что культура раскрывает мир с трех сторон – Истины, Добра и Красоты. Так, Л.П. Карсавин пишет: «Идея культуры должна определяться чрез отношение к абсолютной истине, к абсолютному благу, бытию, красе» [8; С. 167]. Каждый из этих аспектов в сущности своей связан с двумя другими и выражает их: Истина прекрасна и добра, Добро истинно и прекрасно, Красота истинна и добра. На высшем уровне культуры Истина, Добро и Красота и их производные (например, этические идеалы) синкретичны и нерасчленимы, они представляют собой некие торжественные и недостижимые идеалы, фиксирующие сочетание некоторых характерных черт явлений и не имеющие конкретного содержания, но обычно интуитивно ясные всякому носителю культуры. Созерцание и рефлексия над этими идеалами дает следующий уровень культуры, на котором формируются основные «тексты» данной культуры, в рамках которых формулируются «философия» (как раскрытие Истины), «этика» (как раскрытие Добра) и «искусство» (как раскрытие Красоты; все выделенные области названы условно, согласно своей функции), причем, поскольку рефлексия всегда носит частный характер,

ограниченный личностью рефлексирующего и его эпохой, этот уровень отражает также лишь частные грани своих оснований. Наконец, восприятие этих «текстов» и проходящее в их рамках понимание жизни и мира очерчивает следующий, «обыденный» уровень культуры, в рамках которого происходит привязывание культуры и ее идеалов к конкретным жизненным условиям, с одной стороны, а с другой – воплощение этих идеалов на практике. Эти три уровня культуры составляют ее здание и предстают в виде сложной текучей совокупности «текстов», сведение в систему которых возможно только на основании некоторых общезначимых и авторитетных смысловых структур, речь о которых пойдет ниже.

С точки зрения рассматриваемой темы важной выступает этическая сфера или область культуры – поскольку именно она непосредственно определяет модели поведения, воспроизводящиеся в обществе: «для того, кто считает порядок законным, жизнь, согласная с его правилами, становится моральным долгом»[1; С. 181]. В рамках этики формулируется содержание понимания добра и его специфических граней, в рамках морали – способы и формы их достижения или реализации, а в рамках нравственности происходит формулирование конкретных правил, которых следует придерживаться члену данного общества или общественной группы. Последняя же может различаться как формальная и действительная, т.е. просто как система принятых правил и как совокупность правил, действительно определяющих групповые или общественные отношения [9].

Этический идеал обладает следующей структурой. Во-первых, определенное основание, на котором строится этот идеал – определенная часть онтологии или космологии, принятой в данной культуре, и непосредственно добро, для обеспечения которого идеал необходим. Во-вторых, это цели и функции, выполняемые идеалом в этической системе – о них упоминалось ранее. В-третьих, это совокупность текстов, как письменных, так и иных, в которых излагается рефлексия над этим идеалом и содержатся средства для восприятия последнего – например, «Никомахова этика» Аристотеля или «Критика практического разума» Канта. Так, идеал благочестивого царя (модификация идеала человека) в русском православии основывается на представлении о единобожии, о государстве, как об отражении небесной иерархии и о действии в истории божественного промысла (онтология), на представлении народа и земли просвященными истинной верой и подлежащими боговодительству (космология), наконец, на понимании добра как всеобщего спасения, которое, с одной стороны, дается благодатью, а с другой – достигается благочестием всего народа и человечества, на представлении истории как борьбы между силами антихриста и Христа (что обосновывает религиозную роль царя как высшего судьи на земле и защитника истинной веры) и т.п. [10; С. 317-368]. Рефлексия над этой структурой со стороны пророков, философов и т.п., выраженная в «текстах» и правилах, образует мораль общества, а восприятие последней (в соотношении с этиче-

ской) людьми и их общностями – структуру нравственную. Последняя непосредственно и определяет социальные отношения.

Таким образом, социальный порядок выступает преимущественно порядком этическим, остальные упорядочивающие «правила» в той или иной степени основаны на этических идеалах как их конкретное приложение к конкретным условиям. Поэтому необходимо расширить понимание социального порядка, полагая не только нормативный его характер, но и ценностный [1; С. 193-194.]. Поскольку же норма и ценность выступают двумя аспектами культурного идеала, третьим из которых выступает цель, и вместе они определяют деятельность членов общества, также необходимо учитывать и этот, целевой, характер социального порядка.

Теперь стоит подробнее остановиться на связи социальных отношений, вступающих в них людей и идеалов культуры. Социальные отношения, как показывалось выше, структурированы идеалами культуры и выступают организационной формой деятельности людей, членов общества – и без обоих этих моментов просто не возникают: если есть социальные отношения, значит, есть люди, которые в них вступили и идеалы, которые их структурируют. С другой стороны, идеалы культуры не существуют сами по себе, вне их понимания членами общества и воплощения ими в своей деятельности – поскольку в этом случае идеалы теряют свое значение и даже утрачиваются, замещаясь иными: если есть идеал, значит, есть люди, которые его воспроизводят в своей личности и деятельности. Наконец, человеческая личность вне культурных идеалов, составляющих ее содержание, и социального окружения, из которого оные идеалы почерпываются, также не существует – аналогично, если есть человеческая личность, значит, есть идеалы, согласно которым она сформирована и социальные отношения, в которых она состоит [О переходе «структурных свойств» социальных субъектов в «стандарты отношений» составляющих их членов см.: 1; С.703;]. Это наглядно демонстрируется на примере «феномена Робинзона». Несмотря на то, что Робинзон в данный момент не состоит в непосредственных социальных отношениях, сам факт того, что он воспитан и образован в своем обществе, использует уже созданные орудия труда и выстраивает свою жизнь согласно определенному образцу, указывает, что опосредованные социальные связи присутствуют и идеалы культуры воспроизводятся.

Все это позволяет утверждать, что общество, культура и человек существуют в неразрывном единстве, взаимно обуславливая друг друга и представляя собой аспекты этого единства [11; С. 69-74].

Таким образом, структуру социальной системы определяет культура – поскольку именно ею задаются «правила», согласно которым выстраиваются социальные отношения вообще и в конкретных случаях. Однако прослеживается обратное влияние: форма актуализации культуры в социальной практике значительно определяет ее характер. Такое явление и лежит в основе «рутинизации» или «хабитуализации» – опривычивания, на основании которого и структурируется социальная система [11; С. 111-116]. Следова-

тельно, социальный порядок формируется как выражение или приложение в деятельности социального субъекта культуры его общества.

В связи с этим, необходимо обратиться к рассмотрению природы коллективного социального субъекта. Коллективный социальный субъект представляет собой институционально структурированное и иерархически организованное взаимодействие индивидуальных социальных субъектов – личностей, образующих, таким образом, социальное целое, а культура представляет собой принципы структурирования этого целого, коллективного субъекта [12; С. 462-478]. Соответственно, каждый из индивидуальных социальных субъектов, личностей может входить в социальное целое как его часть постольку, поскольку воплощает в себе и в своей деятельности принципы его, этого целого, организации, то есть идеалы культуры и соответствующие им нормы, цели и ценности.

Личность может их воплощать в себе и в своей деятельности потому, что считает их, во-первых, истинными, во-вторых, своими, являющимися не просто значимыми для этой личности, но составляющие ее образ и смысл жизни и окружающего мира. То есть это воплощение является следствием отождествления, или идентификации, личности с идеалами культуры [13]. В общем виде идентификация (как самоидентификация личности, так и идентификация личности с точки зрения общества) происходит на основании соотнесения качеств данной личности с принципами, лежащими в основании данной общности. Те, кто этим принципам соответствуют, распознаются общностью как «свои», кто не соответствует – как «чужие» (причем, «чужие», как правило, не обезличены – они соотносятся с известными принципами «чужих» общностей: «немцы», «татары» и т.п.).

Поскольку коллективный субъект структурирован этими же идеалами, постольку личность идентифицирует себя и с самим коллективным субъектом. Так как это касается всей личности, входящей в данный коллективный субъект, всякая данная личность считает все другие «своими», то есть воплощающими в себе и в своей деятельности те же идеалы, нормы, цели и ценности, что и она сама. Это лежит в основе явления солидарности личностей коллективного субъекта, а значит, определяет согласованность их взаимодействий и сводит конфликты между ними к возможному минимуму. Таким образом, идентичность и основанная на ней солидарность выполняют не только функцию согласования элементарных субъектов в коллективный, но и являются важнейшими условиями, обеспечивающими устойчивость коллективного субъекта или социальной системы.

Коллективный субъект, таким образом, представляет собой социальную общность субъектов элементарных и индивидуальных: «совокупность людей, выделяемая по критерию территориальных и социокультурных параметров и объединяемая устойчивыми связями и отношениями» [14]. Однако одного определения «социальное» не достаточно для полной характеристики такой общности, поскольку культурный аспект, отвечающий за само суще-

ствование этой общности, остается вне рамок рассмотрения. Поэтому такую общность имеет смысл назвать социокультурной и при дальнейшем анализе рассматривать как социальный, так и культурный ее аспекты.

Принципы, на основании которых производится идентификация, соотносятся с аспектами существования общности – культурным, организационным, функциональным и локальным, причем, последние две сливаются для личности в характеристику «образа жизни» (например, «крестьянин такой-то губернии»). Культурный признак, с другой стороны разделяется на несколько элементов, фиксирующих признаки культуры – язык, религию и связанный с «образом жизни» стереотип поведения. Распознавание «своего» по этим аспектам и выстраивание соответствующих моделей взаимодействия и взаимообщения выступает основой для «собрания» отдельных людей в общности, причем, каждый из аспектов отвечает за свой тип общности – локальный, функциональный, культурный и организационный.

Рассмотрим, как именно происходит интеграция личности в социокультурную общность и от чего зависит успешность этого процесса. Поскольку идентичность основана на культурных идеалах, а сама личность овладевает ими в процессе формирования, важным выступает именно момент формирования личности, целенаправленный компонент которого – воспитание – требует особого внимания. Разумеется, воспитанием не ограничивается формирование личности и тем более инкорпорация в общности. Однако именно в воспитании наглядно представлен механизм усвоения идеалов и, кроме того, воспитание, определяя строй личности, определяет тем самым и характер поведения в общностях, а также сам набор общностей, в которые личность может быть эффективно инкорпорирована.

В процессе воспитания можно условно выделить две взаимосвязанные, но не сводящиеся друг к другу стороны. Во-первых, это трансляция культурных идеалов, ценностей, норм и усвоение их личностью, в результате чего культурные идеалы становятся основой для моделей поведения личности, определяя ее взаимодействие с людьми и деятельность в рамках общества. Кратко эту сторону можно обозначить как инкультурацию. Во-вторых, это освоение социальных практик – т.е. социализация, определяющая реальный социальный опыт личности, в котором воспринимаются, усваиваются и воплощаются регулирующие социальные отношения нормы. Можно сказать, что инкультурация и социализация неразрывно связаны: усвоение культурных идеалов происходит в процессе освоения социальных практик, и наоборот. Здесь пока важно отметить, что эффективность воспитания зависит от того, насколько согласованы и связаны друг с другом эти две стороны – т.е. являются ли идеалы и ценности, транслируемые культурой, реально регулирующими социальные отношения, или нет. Если такое согласование нарушено, встает вопрос, какую ориентацию выберет личность – ту, что транслируется культурой, или ту, что реально присутствует на практике. Причем, в любом случае реальный строй личности, а значит, и ее поведение, гармоничны-

ми не сложатся, поскольку в ней будут сталкиваться фрагменты разных ориентаций, взаимно ослабляющие друг друга.

Следовательно, можно сказать, что эффективность воспитания личности в рамках культуры определяется тем, насколько полно и адекватно а) переданы идеалы культуры и соответствующий им культурный комплекс; б) идеалы культуры выражены и воплощены в наличной значимой для воспитуемого социальной среде; в) осознаны идеалы культуры и социальная практика самой личностью. Последний момент нуждается в некотором разъяснении. Для того, чтобы личность усвоила идеалы культуры важно не только передать их в виде того или иного текста – необходимо, чтобы личность из передаваемого восприняла максимально возможный объем смысла, раскрыла его для себя так, чтобы личная интерпретация была адекватна смыслу идеала (в крайнем случае, не противоречила ему), и связала вновь воспринятый смысл с той смысловой картиной, которая сформировалась у нее ранее. В противном случае, очевидно, что передаваемый смысл просто потеряется для личности, а в воспроизводимые словами культурные штампы будут вкладываться смыслы, сформированные самой личностью и не обязательно соответствующие культуре. Аналогично и с социальной практикой – она дана личности в любом случае в виде достаточно отрывочных эпизодов, цель, логика и значение которых далеко не очевидны, и в любом случае – в виде личных интерпретаций. Соответственно, чтобы правильно осознать эту практику, сделать вывод и усвоить нормы, ее регламентирующие, личность должна совершать определенную мыслительную работу, ориентироваться на определенные стереотипы и т.п. В противном случае связной модели поведения просто не сложится, а все поступки будут носить ситуативный и хаотический характер [15].

Процесс воспитания не существует как-то отдельно от остального общества, поэтому надо рассмотреть социокультурные условия, в которых он протекает и оценить, какое последние оказывают на него влияние.

В общем виде можно выделить основную среду, в которой происходит воспитание – это совокупность малых социокультурных общностей, в которые включена воспитываемая личность: семья, соседи, друзья, учебный класс и т.п. Все они в совокупности непосредственно определяют реальный социальный опыт воспитуемого, выступая совокупным «образом жизни», через который раскрываются действующие социальные нормы, в свою очередь, являющиеся аспектами культурных идеалов. Таким образом, в совокупности малых социокультурных общностей основным воспитательным фактором выступает социальный опыт, освоение социальных практик, и в них же непосредственно происходит воплощение личных моделей поведения, ценностных ориентаций и т.п., т.е. проверка результатов воспитания. Соответственно, эта среда выступает критически важной для воспитания личности и оценки успешности или неуспешности воспитания.



Однако нельзя не учитывать и воспитывающее влияние больших социокультурных общностей, в которые входит воспитуемая личность – территориальных, профессиональных, стратовых, субкультурных, этнических, религиозных и т.п. вплоть до политических. Такие общности конституированы прежде всего идеалами, нормами отношений, ценностями, социальными функциями, условиями жизни, т.к. представляют собой тот социокультурный большой мир, к которому адаптируется воспитуемая личность. Поскольку большие социокультурные общности не предполагают постоянных непосредственных контактов своих членов (это характеристика малых общностей), они представлены данной личности как система определенных стереотипов, образцов и т.п. – т.е., собственно, в виде культурных идеалов, ценностей, норм и т.д., которыми они конституированы. Соответственно, большие социальные общности являются прежде всего источниками и трансляторами культурного комплекса, в рамках которого происходит формирование личности. Причем, трансляция эта идет по двум основным каналам – через циркулирующую в обществе социальную информацию и через влияние, которое они оказывают на малые социальные общности.

Таким образом, можно сказать, что большие социокультурные общности выступают носителями и источниками нормативной культуры, эталонов ее идеалов, ценностей, норм и, разумеется, образцов практики, через которые формируется представление о нормах, определяющих реальную практику личности, и вследствие этого появляется влияние на непосредственную практику данной личности.

Разумеется, аналогично с социализацией и инкультурацией, разделять влияние малых и больших социальных общностей нельзя. Скорее это разделение подчеркивает, какой процесс – инкультурация (для больших общностей) или социализация (для малых) – является доминирующим по воздействию на воспитание личности. В целом же, можно сказать, что малые общности выступают вариациями больших, а большие – эталоном для малых, и вместе они составляют единый иерархичный комплекс и взаимно определяют друг друга, выступая, своего рода, «полными условиями» воспитания и существования личности.

Однако влияние различных общностей на формирование личности далеко не равнозначно и критерием оценки степени этого влияния выступает идентичность – т.е. отождествление данной личности с какой-то общностью или общностями. Поскольку последние конституированы либо специфическими формами практики (малые общности), либо специфическими идеалами, соотнесение личности с данной общностью, по сути, означает соотнесения личности с идеалами и практиками, конституирующими их. Иными словами, идеалы и практики общностей, с которыми идентифицирует себя личность, доминируют в ее ценностных ориентациях.

Подводя определенный итог, можно кратко сформулировать, от каких социокультурных факторов зависит успешность воспитания личности – а значит, сознательное воспроизводство ею социального порядка. Такими условиями выступают:

а) идентичность; если идентичность ярко выражена и значима, значит, существуют соответствующие ценностные ориентации, и наоборот, если ярко выраженной идентичности нет, скорее всего, нет и ярко выраженных ценностных ориентаций – т.е. личность является маргинальной, а ее практика, скорее всего, будет носить хаотический или конформистский характер;

б) согласованность иерархии идентичностей; поскольку личность так или иначе идентифицирует себя со всеми актуальными общностями, в которые она входит, она в меру этого воспринимает и воплощает соответствующие им системы идеалов и ценностей – следовательно, если нет одной или нескольких доминирующих идентичностей, или если сами идентичности противоречат друг другу, ценностные ориентации и социальные практики входят в противоречия друг с другом, т.е. хаотизируются;

в) согласованность идеалов и практик в общностях;

г) согласованность иерархии общностей.

Таким образом, одним из основных факторов обеспечения устойчивости социальных систем (наряду с непосредственно трансляцией идеалов культуры и закрепления их в практике) выступает формирование идентичности у членов общества в рамках существующей культуры и иерархии общностей, и прежде всего, основной, связывающей все общности и субкультуры. На основании такой, общей идентичности выстраивается солидарность личностей не только в отношении тех общностей, в которые они входят непосредственно, но и в отношении общества в целом, конституируя его как максимально большую общность. Соответственно, в случае соблюдения этих условий обеспечивается воспроизводство социального порядка, зависящее от личностных факторов, а значит, повышается его устойчивость.

Теперь следует обратиться ко внутренней структуре «большой» общности – и в первую очередь к характеристике общностей, ее составляющих. Последние могут быть определены через доминирующий для их идентичности признак – территорию, на которой они существуют (например, уфимцы, москвичи, россияне), и основную исполняемую ими функцию (например, инженеры, рабочие, чиновники). Соответственно, первые могут быть названы «локальными» или «территориальными» общностями, а вторые – общностями «профессиональными» или «функциональными».

«Функциональная» общность, представляющая собой, своего рода, «подобщность» в рамках ранее рассмотренной «большой» общности или общества в целом, складывается как организация людей для исполнения какой-то определенной функции, являясь, по образному выражению А.А. Зиновьева, «клеточкой» общества [4; С. 245-246]. Конституирующая ее функция и форма исполнения последней воспринимаются личностями как

«естественные», «сами собой разумеющиеся», благодаря чему существование функциональной группы становится образом жизни инкорпорированных в нее людей.

Сложившись, «функциональная» общность самовоспроизводится, становясь относительно самостоятельной и обособленной от породившей ее функции. Она продолжает существовать даже в условиях не только изменения формы исполнения функции, но и некоторое время после упразднения самой функции – утратившая прежние функции общность либо приобретет другие, соответствующие ее образу жизни и культуре, либо через какое-то время распадется, поскольку организованная деятельность в ее рамках теряет смысл, а следовательно, переходят в латентную форму соответствующие ей моменты культуры, стереотипы поведения и качества личности[16; С. 15-23].

«Функциональная» общность конституируется четырьмя моментами:

А) функциональным, т.е. непосредственной ролью, которую исполняет данная общность в рамках «большой»;

Б) культурным, т.е. закрепленной в культуре рефлексей над функцией и необходимой для нее системой идеалов, что составляет организационную матрицу;

В) социальным, т.е. конкретной организацией взаимодействия людей в рамках функциональной группы;

Г) личностным, т.е. совокупностью людей, усвоивших культуру, обладающих необходимыми качествами личности, стереотипами поведения и организованно взаимодействующих в процессе исполнения функции.

По всем этим моментам можно провести аналогию между «функциональной» и «большой» общностями. Различия между ними носят характер степени сложности и масштаба функциональной и социальной структуры:

- во-первых, для функциональной общности исполнение ее функции выступает целью, для реализации которой решается ряд более частных задач – подфункций; аналогично исполнение всякой функции в рамках «большой» общности преследует одну цель – обеспечение существования и развития последней как целого;

- во-вторых, всякая функциональная группа имеет внутреннее членение на подгруппы, соответствующее совокупности исполняемых подфункций и составляющее иерархию; аналогично социальная организация «большой» общности представляет собой иерархию функциональных групп;

- в-третьих, по отношению к культуре и личности аналогия выстраивается по признаку «своего»: чтобы быть членом «большой» общности, человек должен обладать соответствующими качествами личности и стереотипами поведения, формирующимися при усвоении общей культуры.

Таким образом, рассуждения, касавшиеся «функциональной» общности, можно распространить и на другие типы общностей, «локальную» и «большую». Локальная идентичность «собирает» локальную общность, в

рамках которой протекает конкретная жизнедеятельность людей – складывается стереотип поведения, происходит организованное взаимодействие, воспроизводится культура, причем всякий член «большой» общности тем или иным образом вписан в определенную общность локальную. Функциональная идентичность «собирает» общности профессиональные, которые, с одной стороны, внутренне структурируют и организуют локальные общности, а с другой, образуют транслокальные общности, выстраивая тем самым структуру «большой» общности и организованное взаимодействие в ней. Организационная идентичность, закрепляя иерархический порядок «большой» общности, определяет принадлежность личности к последней как к организованному целому и характеризует конкретные место и роль личности в отношении общности. В таком случае организационную идентичность логично назвать социальной. Наконец, культурная идентичность, фиксируя качества личности, стереотип взаимодействия и взаимообщения, определяет принадлежность к «большой» общности как к целому, а не только к ее организованному порядку (немец на русской службе не станет русским, пока не примет русскую культуру, не «обрусее»).

Совокупность этих идентичностей «собирает» людей в «большую» организованную общность, способную к самостоятельному существованию и саморазвитию, и в первую очередь люди идентифицируют себя с ней как с целым, по отношению к которому совокупность их частных идентичностей носит вторичный, производный характер, необходимый для установления внутренней субординации в рамках этого целого. Причем, эта «общая» идентичность не выводится из одной из частных идентичностей – поскольку каждая из них отвечает за свой аспект существования общности. Не выводится она и из их совокупности, поскольку частные аспекты разнонаправлены и в этом смысле «равны» друг перед другом, а следовательно, должно быть нечто, объединяющее их и согласующее друг с другом – общая идентичность, фиксирующая соотношенность с общностью вне зависимости от принадлежности к субобщностям, к элементам ее внутреннего деления и даже к качественной (культурной) ее определенности. Однако сама по себе эта соотношенность, будучи максимально абстрактной и общей, пуста, и содержательно определяется всей совокупностью идентичностей, актуальных для «большой» общности.

Сочетание обобщающей идентичности с «большой» общностью и ее содержательных признаков слагается из экзистенциального переживания общности составляющими ее личностями и рефлексии над этими переживаниями и выступает основой солидарности со всеми членами «большой» общности. Экзистенциальное переживание, в свою очередь, складывается из переживания общности с ближним окружением личности (областью ее непосредственных контактов) и с «большим» окружением, т.е. с членами общности, непосредственно в общении не данными. Последние в этом случае предстают не как конкретные люди, но в виде стереотипов лично-

стей, зафиксированных в культуре как идеалы «своих». Эти переживания, являясь внутренним состоянием личностей, проявляются в специфических формах поведения, реактуализирующих состояние общности, или ритуалов. Рефлексия над переживанием общности, таким образом, складывается из этих моментов – рефлексии над общностью с конкретными («ближними») людьми, над культурными идеалами и над ритуалами, посредством которых общность реактуализируется. Результат этой рефлексии и будет выступать содержанием, фиксируемым самоназванием, причем, существенными чертами, характеризующими этническую идентичность и одновременно сам этнос, будут те элементы социокультурной системы, посредством которых складывается общность, посредством которых она поддерживается в дальнейшем. Этим и определяется конкретный порядок согласования и иерархия ранее рассмотренных идентичностей.

Итак, следует подвести итоги статьи.

Исходя из рассмотрения нормативных аспектов социальных институтов вскрылась роль и значение культуры в организации согласованного взаимодействия социальных субъектов, а значит, для конституирования социальной системы и ее устойчивости: через усвоение идеалов культуры и отождествление себя с ними личность формирует свою модель поведения, на основании чего оказывается способна согласованно взаимодействовать с другими личностями, т.е. интегрироваться в социальные объединения. Сами социальные объединения представляют собой социокультурные общности, члены которых на основании общих идеалов и моделей поведения распознают друг в друге «своих» (идентичность), а значит, стремятся к согласованному взаимодействию (солидарность). Такие социокультурные общности и представляют собой коллективные социальные субъекты социальной системы.

В зависимости от того, что именно послужило признаком идентичности, можно выделить локальные, функциональные и этнические общности. Первые определяются, прежде всего, территорией, на которой они существуют, вторые – функциями, которые преимущественно выполняют их члены. Очевидно, что локальная общность структурирована внутри себя на те функциональные общности, которые обеспечивают ее существование. Функциональные общности неизбежно представляют собой иерархию – т.к. иерархичны и порождающие их функции. Локальная общность, таким образом иерархична по своему устройству.

С другой стороны, функциональные общности имеют привязку не только к данной локальной общности, но и к ряду соседних – а потому выступают каналами взаимодействия между ними, и, как следствие, основой их объединения, в результате чего образуется единое социальное пространство социальной системы. Соответственно, сама социальная система также представляет собой «большую» общность, элементами которой выступает совокупность локальных и иерархия функциональных общностей.

Социальная система, таким образом, представляет собой иерархию социальных общностей, организованную локальными, функциональными и культурными признаками. Устойчивость социальной системы в этом аспекте определяется идентичностью и солидарностью: чем более выражены, отрефлексированы и согласованы друг с другом и с «большой» идентичности общностей, тем больше солидарность их членов и, следовательно, тем более согласовано их взаимодействие.

### Литература:

1. Парсонс Т. О структуре социального действия... – С. 703.
2. См., например: Кетько С.М. Роль социальных институтов в детерминации поведения личности: Авт-т ... канд.филос.наук. / Уральский ГУ. – Челябинск: УГУ, 1996. – 20 с.
3. См.: Климов И.А. Социологическая концепция Энтони Гидденса <http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/sj1-2-00klim.html>
4. См.: Зиновьев А.А. Фактор понимания. – М., 2006.
5. Энциклопедия постмодерна // Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/text.html>
6. См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. // Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. Абдуллин А.Р. Культура и символ. / АН РБ, Отделение социальных наук. – Уфа, 1999.
7. См., например, исследование мифов общества Нового Времени и современного: Элиаде М. Аспекты мифа. / Пер. с франц. – М.: Академический проект, 2000. – С. 154-181.
8. Карсавин Л.П. Философия истории, С. 167.
9. См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. – СПб., 2000.
10. См.: Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. – М., 2002. – С. 317-368.
11. Тем самым расширяя понятие «дуальности структуры» Э.Гидденса. См.: Гидденс Э. Указ.соч. С. 69-74. С. 111-116.
12. Парсонс Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем. // Американская социологическая мысль.- М., 1996. – С. 462-478.
13. См.: Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура: монография. / А.Ю. Шеманов; Федеральное агентство по культуре и кинематографии; Российский ин-т культурологии. – М., 2007.
14. Булышко Д.М. Социальная общность // Социология. Энциклопедия. – С. 952.
15. См. подробнее: Яницкий М.С. Ценностные ориентации личности как динамическая система. / М.С.Яницкий. – Кемерово, 2000.
16. См.: Матвеева Н.А. Социальная инерция. К определению понятия // Социологические исследования. Апрель, 2004. № 4. – С. 15-23.

## **О светском и религиозном образовании в духовном возрождении молодежи**

Десятилетия разгула воинствующего атеизма привели к тяжелым последствиям для судеб многих поколений, к нравственному кризису общества. Вся система образования в нашей стране от детсада до ВУЗа была построена с внушением гражданину, о том, что религия является следствием ложных представлений наших предков о возникновении, развитии и формах существования материи и жизни. И поэтому неудивительно, что значительная часть интеллигенции Дагестана и вообще дагестанцы имеют свои устоявшиеся представления об отношении духа и материи, составляющие широкий спектр – от убежденного атеизма и самых различных степеней искажения религии до чисто механического выполнения религиозных обязанностей без достаточно глубокой внутренней убежденности.

Подрастающее поколение ставится перед выбором между светским и религиозным образованием. Учащиеся светских школ в основном или лишены религиозного образования или получают не всегда правильную информацию, содержащуюся в действующих учебных программах по вопросам возникновения и распространения ислама, истории других религий и т.д.

В свою очередь, некоторые представители духовенства требуют для религиозных учебных заведений особых привилегий, выступают негативно по отношению к светскому образованию молодежи.

Государство не финансирует преподавание в религиозных учебных заведениях, хотя родители детей обучающихся там, платят этому государству налоги наравне с другими гражданами. Подобный подход к образованию может способствовать к нарастанию напряженности среди молодежи.

Отделение религии от государства до сих пор многими понимается как ограждение подрастающего поколения от систематизированных религиозных знаний. А этот вакуум иногда заполняется атеистическими, а порой и экстремистскими представлениями, результатами которых мы были свидетелями (во время вторжения в Дагестан в августе 1999г. бандформирований, среди которых было немало молодых дагестанцев с религиозно-экстремистскими взглядами).

Поэтому, как нам представляется, отделение религии от государства не должно означать, что в школах нельзя знакомить детей с религиозной точкой зрения, это лишает молодежь права на информацию и всестороннее образование.

В преодолении такого состояния общества, в улучшении взаимоотношения между верующими и неверующими, между верующими разных конфессий велика, по нашему мнению, роль учителя. Учителя общеобразовательных школ могут внести большой вклад в духовное возрождение

молодежи, объясняя учащимся, что религия, призвана только ей присущими методами и способами «лечить» души людей. Начинать же надо с религиозного просвещения, а это далеко не простое дело, как кажется на первый взгляд. И руководителям народного образования и духовенству необходимо совместно создать стройную систему религиозного просвещения. Религия – это часть духовной культуры и без этих знаний вряд ли можно назвать человека культурным. Светские школы наряду с религиозными учебными заведениями должны стать центрами духовно-нравственного возрождения дагестанской молодежи.

*Каримов Р.А.  
Уфа*

### **Идеалы и ценности общества и власти**

Власть как фундаментальная проблема социальных и гуманитарных наук относится к числу вечных, и всегда будет привлекать внимание исследователей самой разнообразной ориентации. Особый интерес к ней возникает в переломные эпохи общественного развития, когда многое зависит от функционирования политической системы и распределения власти в обществе [см.: 3, с.5].

В сложившихся условиях современной России остро встала проблема взаимодействия общества и власти, которая не может быть решена без взаимных усилий, как со стороны государства, так и институтов гражданского общества.

Актуальность данной темы усиливается в связи с проводимыми в настоящее время реформами в государственном и негосударственном секторе российского общества. Появились социально-политические проекты, например, гражданские Форумы на федеральном и региональном уровнях. Создана Общественная Палата при Президенте РФ.

В статье 7 Конституции РФ говорится, что «Российская Федерация – социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека» [см.: 1, с. 5-6]. Аналогичная статья (ст. 11) присутствует и в Конституции Республики Башкортостан [см.: 2, с. 7].

Социальный характер современной России выражается в социальных гарантиях гражданам в сфере трудовой деятельности, образования, здравоохранения, культуры и социальной защиты.

Основным определяющим признаком социального государства является создание объективных условий для самостоятельного решения каждым трудоспособным гражданином своих материальных проблем за счет собственных усилий (в ст. 7 Конституции РФ провозглашается охрана труда и здоровья людей, устанавливается гарантированный минимальный размер оплаты труда, обеспечивается государственная поддержка семьи,



материнства, отцовства и детства, инвалидов и пожилых граждан, предусмотрено развитие системы социальных служб, установление государственных пенсий, пособий и иных гарантий социальной защиты).

Разумеется, такое понимание социального государства предполагает наличие высокого уровня социальной защиты и государственной помощи гражданам, не способным обеспечивать себя самостоятельно, а для этого должны быть определены параметры ответственности государства за обеспечение определенного уровня потребления населением товаров первой необходимости и услуг в сферах здравоохранения, образования и культуры. Т.е. уровень социальности политической власти должен быть достаточно высоким.

Конечно, построить государство с высоким уровнем социальной защищенности граждан за короткий промежуток времени очень сложно. Как показывают опросы ВЦИОМ, особенно опасными проблемами страны, по мнению граждан являются: алкоголизм и наркомания, рост цен, безработица, уровень жизни населения, коррупция и бюрократизм, преступность, ситуация в сфере ЖКХ и ЖКУ, здравоохранении, пенсионном обеспечении [см.: 5].

Решение социальных проблем не возможно без конструктивного диалога власти и общества, не монолога, не однолинейно направленных усилий, а настоящего взаимодействия. Результатом этого взаимодействия должно стать гражданское общество.

Для определения понятия гражданского общества можно использовать трактовку Кравченко А.И., который определяет его как «способ общественной жизни, основанный на праве и демократии, где человеку гарантируется свободный выбор его экономического и политического бытия, утверждаются права человека, обеспечивается идеологический плюрализм» [10, с. 82]. Наличие и функционирование гражданского общества немыслимо без определенного уровня культуры: культуры поведения, культуры взаимоотношений, правовой культуры и т.д.

Формирование гражданского общества в России – сложный и длительный процесс. Часть граждан России практически не участвует в общественной жизни и имеет слабое представление о гражданском обществе и его роли.

Современное гражданское общество в России можно представить следующими характеристиками:

— на сегодняшний день нет целостной системы гражданских структур (общественных организаций, объединений, фондов, многие общественные организации не зарегистрированы);

— общество представляет собой многополярный организм: богатые и бедные, народ и элита... Существенно отличается уровень доходов групп населения, что определяет различие в целях и задачах конкретных групп.

— социальная основа гражданского общества слаба, так как средний класс составляет всего около 7% населения [см.: 6].

Необходимо подчеркнуть, что, по мнению россиян одними из самых нарушаемых прав, закрепленных в Конституции РФ, являются права на

охрану здоровья (здесь и далее будет указан процент опрошенных респондентов, 38%), на жилище (35%) и на образование (32%). К числу наиболее уязвимых прав относится право на участие в общественной и политической жизни (16%) [см.: 12]. Без полноценного функционирования этих прав практически невозможно существование гражданского общества.

Таким образом, можно сделать вывод, что гражданское общество на данный момент слабо развито.

Стоит отметить, что понятие гражданского общества пока ещё не получило широкого распространения и восприятия на массовом, обыденном уровне и в политическом сознании россиян. Его в большей степени используют политики, активисты общественных организаций, учёные.

Конструктивный диалог власти и общества затрудняет тяжелая болезнь – коррупция. Именно так о коррупции (как о тяжелой болезни) неоднократно заявлял Д.А. Медведев, который в ходе своей работы на посту Президента РФ не раз говорил о том, что необходимо дать бой, настоящий бой коррупции. Недавно Президент РФ признал, что антикоррупционные действия власти на данный момент себя не оправдали.

Конечно, вопрос о коррупции и борьбе с ней очень тонок, в нем есть много нюансов. Это касается определения наказания за коррупционные действия, самого определения коррупции, то есть, что не посредственно попадает под это понятие, особенно с юридической точки зрения. Так, Н.В. Щедрин, д.ю.н., предложил использовать такую интерпретацию коррупции – использование лицом своего публичного статуса вопреки интересам общества и государства для извлечения выгоды как для себя, так и для других лиц, а также предоставление такой выгоды лицу, имеющему публичный статус, лично или через посредников, а также посредничество в предоставлении такой выгоды лицу, имеющему публичный статус [см.: 13, с.35].

Согласно данной трактовке можно четко определить, что борьба с коррупцией возможна только в том случае, когда действия власти и общества будут совместными (так как под коррупцией понимается действие направленное вопреки интересам общества и государства), должна быть двусторонняя заинтересованность. Важно выделить следующий момент: по телевидению и другим СМИ часто говорится о взятках чиновниках, вымогательствах и т.д., но очень редко о том, как другие представители различных слоев общества: предприниматели, бизнесмены, обычные люди и т.д. дают взятку, подарок, презент, хотя их к этому никто не принуждает. Они это делают только для того, чтобы какой либо вопрос был решен положительно для них, и именно так возникает неравенство в достижении целей по сравнению с теми, кто поступает законно. Кроме этого в коррупционные отношения втягиваются новые акторы. Поэтому необходимо двустороннее взаимодействие, особенно в вопросе борьбы с коррупцией.

Взаимоотношение общества с государственной властью это сложный двусторонний процесс. Ради, этой цели, которую должны осознавать и

государство, и общество необходима система коммуникаций, что бы происходил не просто диалог, но и формировалось активное отношение в их взаимодействии. Так как без активного отношения, при ведении диалога не возможно полноценное продуктивное решение проблем. Поэтому одной из важных функций власти в системе управления является коммуникативная деятельность. В централизованных, авторитарных странах система коммуникации наиболее проста, она имеет однолинейное направление: власть может просто указывать то, что необходимо делать обществу.

В современной демократичной стране, которой стремится стать Россия, такая простая модель коммуникации не приемлема. Одной из инициатив власти на пути к таким коммуникациям является создание Общественной Палаты РФ. Однако, стоит отметить, что по данным ВЦИОМ 56% россиян не могут определить, с какой целью созданы Общественные Палаты, 90% россиян не знают об инициативах этого органа [см.: 7]. Одной из причин «не информированности» граждан об общественных палатах возможно является неуверенность в том, что этот орган может помочь при решении каких либо проблем (встает вопрос о доверии общества к власти).

Кроме этого, к коммуникациям необходимо отнести – СМИ. СМИ, выражающие свободное мнение общества, СМИ выстраивающие диалог населения с политической властью. Прочность государственной власти определяется способностью власти защищать интересы различных слоев общества, удерживать баланс общественных сил и обеспечивать прогрессивное развитие гражданских, демократических, самоуправленческих тенденций человеческого сообщества [см.: 4].

Необходимо отметить, что СМИ могут выступать как манипулятор общественного сознания.

По данным социологических опросов населения за период с 2009 по 2011 год выросло число граждан доверяющих СМИ (с 52% до 53%), однако при этом возросло и количество людей больше доверяющих своим близким, друзьям, коллегам (с 26% до 33%) [см.: 11].

Для полноценного диалога власти и общества гражданам необходимо проявлять активность в общественно-политической жизни. Не достаточно просто участвовать в выборах (на любом уровне), так как на этом общественно-политическое участие населения в деятельности государства не заканчивается. Например, участие общества необходимо в решении местных проблем, таких как состояние окружающей среды, деятельности ЖКХ, школьного образования и т.д., иными словами в решении тех проблем, к которым государственная власть иногда подходит, не имея детальной информации о проблеме. Можно отметить, что число граждан, не участвовавших в общественно-политической жизни, в какой бы то ни было форме, увеличилась в период с 2004 по 2008 гг. с трети (32%) до половины (45-50%) [см.: 8]. Разумеется, при такой активности, диалог власти и общества не будет складываться быстро.

Стоит выделить, что инициатива взаимодействия общества и власти исходит от государства (как например создание общественных палат). Однако при этом ясно, что это взаимодействие не может быть создано только по инициативе власти. Оно должно быть создано взаимно, так как члены общества лично заинтересованы в наличии разнообразных прав и свобод, экономическом благополучии. В связи с этим, можно отметить, что самыми важными правами, закрепленными в Конституции РФ для граждан, являются права на жизнь, свободу, личную неприкосновенность, труд и охрану здоровья. При этом наименее важным правом, по мнению россиян, является право на свободу объединений и союзов [см.: 9]. Встает вопрос о силе и роли общественных объединений и союзов. Можно сделать вывод, что диалог власти и общества проходит слабо, однако делаются шаги по укреплению взаимоотношений.

По мере изложения информации о взаимодействии власти и общества прозвучала негативная информация, критика. Это было сделано не для того, чтобы показать что-то в «черном цвете», конечно, есть и позитивные моменты, целью автора было определить насколько готово общество и власть к продуктивному взаимодействию в решении социальных проблем. Директивные шаги не могут решить проблемы, нельзя наладить взаимодействие только по инициативе власти или общества в отдельности, должны быть готовы все участники отношений. К сожалению, на данный момент полной готовности к взаимодействию нет.

### **Литература:**

1. Конституция Российской Федерации. – Москва: «Экзамен», 2006. – 45с.
2. Конституция Республики Башкортостан. – Уфа, 2008. – 44 с.
3. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2001. – 384с.
4. Пшизова С.П. Гражданское общество: конгломерация не соединяющихся интересов//Проблемы становления гражданского общества в России. Материалы научного семинара. / Науч. ред. С. С. Сулакшин. М., 2003. Вып. 2. С. 69-70.
5. Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. № 5 [99] Сентябрь-октябрь 2010 [Электронный ресурс]: URL: <http://wciom.ru/index.php?id=497>.
6. Средний класс в России. Институт Современного развития. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.riocenter.ru/ru/news/aboutinsor/377>.
7. Общественная палата - глазами общества. Пресс-выпуск № 1605. [Электронный ресурс]: URL: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13900>.
8. Муниципальный парадокс. Почему партии боятся гражданской активности людей? [Электронный ресурс]: URL: <http://wciom.ru/index.php?id=269&uid=12674>.

9. Рейтинг конституционных прав и свобод граждан-2009. Пресс-выпуск № 1395. [Электронный ресурс]. URL:<http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=12955>.

10. Кравченко А.И. Краткий социологический словарь. – М.: Проспект, 2009. – С. 82.

11. «Масс-медиа - главный источник информации для россиян». Пресс-выпуск № 167 [Электронный ресурс]: URL:<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111297>

12. «Чьи и какие права нарушают сегодня» Пресс-выпуск № 1648 [Электронный ресурс]: URL:<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111158>

13. Н.В. Щедрин. Определение коррупции в федеральном законе.// Криминологический журнал ОГУЭП., 2009 №3 (9). С. 35.

*Киреева Н.Н.  
Уфа*

### **Анализ публикаций результатов исследований и мониторинга отношения педагогической общественности к модернизации образования в РФ**

19 марта 2011 года состоялось расширенное заседание коллегии Минобрнауки России по вопросу "Об итогах деятельности Министерства образования и науки Российской Федерации", где завершая выступление Андрей Фурсенко подчеркнул, что все проекты и новации в сфере образования и науки будут тщательно обсуждаться, проходить апробацию и корректироваться с учётом полученных результатов [1].

Мнение педагогической общественности является индикатором ее готовности поддерживать или противодействовать претворению в жизнь мероприятий по модернизации образования.

Результаты мониторингов проведенных различными исследовательскими центрами свидетельствуют о неоднозначности отношения педагогического сообщества к этому процессу.

К примеру, по данным Центра социального прогнозирования состояние выжидания к 2009 году сменилось поддержкой вузовской академической общественностью главных направлений модернизации.

Среди руководителей органов управления образованием, районных органов управления, доля тех, кто поддерживает идею модернизации – свыше 90%; среди учителей школ – не более 70%; среди руководителей школ – 80%. Среди педагогической общественности вузов доля сторонников значительно снизилась. Руководители вузов – с 86% до 67%; преподаватели вузов – с 77% до 58%.

Тем не менее, свыше 30% административных руководителей занимают выжидательную позицию и ставят свое отношение к модернизации в зависимость от результатов ее реализации. Высказывающих мнение (до 60%) считают, что сегодня в России для эффективной реализации мероприятий по модернизации образования, недостаточно экономических, кадровых и финансовых предпосылок.

Что касается информированности педагогической общественности о мероприятиях модернизации образования, то среди руководителей территориальных органов управления образованием доля информированных относительно высокая – до 50%. Что касается руководителей вузов и руководителей средних школ, этот показатель не превышает 30%. Доля преподавателей вузов и учителей средних школ – менее 10%.

Совсем мала доля тех, кто удовлетворен полнотой информации полученной из СМИ, о процессах модернизации образования, она не превышает 10%.

До 40% информации, представители педагогической общественности получают из неформальных источников. Роль межличностной коммуникации, которая восполняет недостаток информации из официальных источников (СМИ), о мероприятиях модернизации образования, в 2009 возросла в среднем на 20%. Это касается руководителей вузов. Посредством Интернета, информацию о мероприятиях по модернизации образования получили не более 2% педагогической общественности [2].

В 2011-12 учебном году все российские вузы переходят на федеральные государственные образовательные стандарты (ФГОС) третьего поколения.

Судя по полемике в академическом сообществе, можно сделать вывод, что на сегодняшний день вузы к этому готовы не в полной мере.

Исследования по проблемам внедрения компетентного подхода в процессе подготовки специалиста в вузе на сегодня носят теоретический характер. Для его реализации недостаточно методических разработок. Это подтверждает анализ тематики исследований в материалах электронной базы Российской государственной библиотеки.

С ключевым понятием «компетенция» выполнено свыше 400 исследований, с понятием «компетентный подход» - несколько десятков, а представляющих «модели формирования компетенций» - единицы.

Все это вызывает необходимость в разработках новых методик, технологий, приемов для реализации компетентного подхода в вузе. Необходимо также мониторинг личностного и профессионального роста студентов в процессе приобретения ими компетенций.

Работа по изменению процесса обучения, внедрения инновационных подходов требует значительных усилий руководителей и преподавателей образовательных учреждений. Наиболее значимыми сегодня являются аспекты измерения сформированности компетенций.

Ввиду недостаточной информированности о процессах модернизации высшего образования, педагогического сообщества, возникает множество вопросов. К примеру: не всем понятен смысл перехода на систему зачетных единиц и в чем его преимущество. Казалось бы, 36 академических часов приравнивали к одной зачетной единице – в чем же разница? Дело в том, что расчет трудоемкости дисциплины при помощи зачетных единиц имеет ряд преимуществ. Вот некоторые из них:

- появляются большие возможности для международного сотрудничества. Эта система при взаимозачете дисциплин более понятна коллегам за рубежом, где не используется понятие «академические часы»;

- в связи с тем, что сегодня, в некоторых вузах, обучение осуществляется в форме интерактивных семинаров, с использованием Интернета, а так же в форме тренингов и т.п., в делении занятий на аудиторные и внеаудиторные нет необходимости.

Далеко не однозначно и определение компетенций, в редакции, предложенной Минобрнаукой («способность и готовность к определенному виду деятельности в определенной области») и в чем их отличие от ЗУН. В документах по Болонскому процессу, компетенция определяется как - «динамическая комбинация знаний, умений, навыков». Многие наши педагоги не считают, что этот термин повлияет на качество подготовки студентов. Хотя все это потребует значительных усилий по подготовке методического материала [3].

Часто возникает вопрос, а что же изменится в процессе преподавания при переходе на компетентностный подход?

Компетентностный подход не означает отрицание знаниевой модели. Здесь знание – инструмент для владения базовыми способностями.

Сформировать компетенции более сложно, чем дать ему знания, но этот подход дает возможность выявить те или иные способности.

Главное в традиционной модели – когда студент способен дать определения понятий, объяснить их происхождение. В компетентностной модели – подход иной. Здесь студент использует понятия в реальной ситуации. Например, студенту недостаточно дать определение, что такое девиация, а применить этот концепт при объяснении конкретной ситуации. Здесь преподавателю нужно знать, какие компетенции формирует определенный курс или группа читаемого им курса. Преподаватель должен уметь измерять эти компетенции. Для этого ему необходимо формировать свои тематические планы и готовить к ним методики. Здесь следует отметить, что на такую модель можно перейти, если преподаватель не пересказывает чужие статьи, а самостоятельно проводит исследования, используя теоретические модели и методы. В этом плане, такой предмет, как «социология», находится в более благоприятном положении, чем другие социально-гуманитарные науки. Преподаватели социологии имеют опыт проведения социологических исследований, и им остается только переформулировать его в научных терминах и внедрить в процесс обучения [4].

В этом плане, стандарты третьего поколения дают возможность вузам скорректировать образовательную программу, организуя, например, курсы по выбору, согласно направлений исследований, которые ведут их преподаватели.

Внедрение стандартов третьего поколения способствует разрешению такой проблемы, как дидактический барьер в педагогическом взаимодей-

ствии, который возникает как следствие «субъект - объектного» взаимодействия. Данная проблема очень актуальна, т.к. результаты исследований показывают, что около 80% студентов, особенно на начальной стадии обучения (1-3 курсы) испытывают состояния дидактического барьера в учебном взаимодействии в вузе. Около 7% студентов – имеют такую преграду часто. Стандарты третьего поколения предусматривают преимущественно «субъект – субъектное» педагогическое взаимодействие, что снижает негативное влияние дидактического барьера [5].

Самой заинтересованной социальной группой участников модернизации образования являются руководство вузов и преподаватели. Практически каждый житель нашей страны – заказчик системы высшего образования (студенты, абитуриенты, их родители) и потребитель результатов деятельности системы образования (работодатели и общество в целом), также являются участниками реформирования высшей школы.

Для эффективности процесса модернизации образования необходимо знать мнения участников данного процесса по множеству позиций, например:

- сохранение специалитета для отдельных образовательных программ;
- организация и развитие дистанционных форм обучения;
- внедрение асинхронного (нелинейного) обучения;
- самостоятельный выбор вузом образовательных программ;
- введение двухуровневой структуры образовательных программ (бакалавр, магистр);
- интеграция РФ в образовательное пространство Европы;
- повышение академической мобильности студентов;
- повышение академической мобильности преподавателей;
- расширение приема иностранных студентов;
- усиление и развитие научно-исследовательских подразделений в вузе;
- интеграция в Болонский процесс;
- степень информированности о задачах Болонского процесса; [6]
- использование информационных технологий в реализации компетентностного подхода в образовании.
- использование моделей электронного обучения (модель кейсового обучения, модель с использованием телевизионной технологии, сетевая модель, смешенное обучение);
- возможности, особенности, проблемы дистанционной формы обучения и т.д.

Исследования мнений и отношения педагогического сообщества к проблемам модернизации образования требуют постоянной коррекции исследовательских задач и инструментария. Необходимо проведение прикладных социологических исследований (панельных, лонгитюдных).

В порядке рекомендаций, возможно, проведение экспертных опросов на конференциях, семинарах, собраниях, форумах и т.д.



## Литература:

1. Андрей Фурсенко: Новые образовательные стандарты должны ориентироваться на модель будущего. Минобрнауки России. URL: <http://mon.gov.ru/press/news/8343> (дата обращения 20.03.2011).

2. Ключарев Г.А. Экспертная оценка эффективности модернизации образования. Официальный сайт ИС РАН. URL: [http://www.isras.ru/files/File/publ/klucharev\\_ekspertnaya\\_ocenka.pdf](http://www.isras.ru/files/File/publ/klucharev_ekspertnaya_ocenka.pdf). (дата обращения 13.03.2011).

3. Жанна Пузанова. Вузам будет трудно предоставить студентам реальную свободу выбора. URL: <http://ecsocman.edu.ru/text/33709789/> (дата обращения 1.04.2011).

4. Сформировать у студента компетенции сложнее, чем дать знания. URL: <http://ecsocman.edu.ru/text/33517719/> (дата обращения 25.03.2011).

5. Дидактический барьер в педагогическом взаимодействии. URL: [http://www.webknow.ru/fizkultura\\_00368.html](http://www.webknow.ru/fizkultura_00368.html) (дата обращения 5.04.2011).

6. М.В. Артамонова. Преподаватели и руководители вузов об интеграции в европейское образовательное пространство. // Социологические исследования. – 2008. - №1. – С.9.

*Курамагомедова Э. У.  
Махачкала*

### **Отношение девушек светских учебных заведений к исламскому образованию**

Во многих выступлениях, докладах, публикациях, уделяется о растущем числе исламских учебных заведений в Республике Дагестан. Одни самопроизвольно, либо от большой радости, либо с тревожностью преувеличивают это число, другие приуменьшают. Точного числа исламских учебных заведений и числа студентов в них назвать никто не может и данных этих нет нигде. Принято говорить о функционировании 13 исламских вузов, 2-х институтов теологии, 96 медресе и множества примечетских школ. Мечетей в Дагестане насчитывается более 2500.

Официально на территории Дагестана функционируют 13 исламских вузов и 9 медресе, имеющих государственные лицензии на образовательную деятельность. Еще 11 медресе находятся на стадии лицензирования. Финансирование обучения ведется исключительно на средства самих религиозных организаций, а также спонсоров. Юноши и девушки учатся во многих исламских заведениях отдельно. Во всех исламских учебных заведениях обучается где-то более 5 тысяч человек. Для Дагестана, где проживает около 2,8 миллиона человек, это не так уж много.

Нас интересовало, какое создалось отношение у девушек светских учебных заведений к своим сверстницам, обучающимся в исламских учебных заведениях, одевающим хиджаб и соблюдающим исламские традиции.

Для выяснения этого отношения и было проведено научное исследование. Нами были опрошены студентки светских учебных заведений на базе социального факультета ДГУ и НОУ ВПО «Социальный университет». Всего были опрошены 243 студентки разных курсов.

Студентов светских учебных заведений считающих, что учёба в исламских учебных заведениях в целом направлена на духовно-нравственное, исламское воспитание оказалось – 44 %; не согласных с этим – 4 %, остальные 52 % затруднились ответить на наш вопрос.

На вопрос: «Считаете ли Вы, что девушки в исламских учебных заведениях изолированными от современной светской социальной действительности в обществе», 47 % студентов ответили, что нет, 7 % считают, что они на самом деле оторваны от светского образа жизни, остальные 46 % девушек не ответили.

Это связано, на наш взгляд тем, что в современной дагестанской семье достаточно тесно не только уживается, но и развивается взаимно дополняя друг друга исламская и светская культура, образ жизни, традиции. Очень трудно, невозможно разделить как исламские и светские семьи, так чисто исламский и светский образ жизни, все переплетено.

Небезынтересным фактом, по нашему мнению, является отношение светских студенток к исламскому образу жизни, и в частности, внешнему виду. Например, к ношению хиджаба (женская одежда, соответствующая нормам шариата). Дагестанская действительность показывает, что к ношению хиджаба, в общем, относятся положительно, либо безразлично, а чаще всего терпимо. У большинства девушек, носящих хиджаб, по мнению светских студенток, рождается чувство исполнения долга мусульманки (34 %), затем – чувство защищённости от посторонних взглядов (20 %), а 5 % светских студенток, считают, что девушки одевающие хиджаб – испытывают дискомфорт.

Отношение к хиджабу изучался профессором Азизовым А.А. На вопрос как должна девушка одеваться на улице 54 % женщин считают – свободно; 8 % женщин - носить дагестанскую национальную одежду; 38 % женщин – соблюдать исламскую форму одежды; женщины не приветствуют закрытие лица девушки или женщины на улице.

Девушка, выбравшая и соблюдающая исламский образ жизни, имеет, по заключению опрошенных, преимущества в личной жизни: она интересна как добродетель целомудрия и чистоты – 19 %, она свободна и показывает всем избранный образ жизни – 17 %; она заставляет окружающих уважать избранный ею образ жизни – 14 %; она привлекательна для создания семьи – 14 %; она свидетельствует, что ищет своего спутника жизни по законам ислама – 12 %.

Нередко в дагестанской семье большие радости (свадьба, рождение ребенка, новоселье, назначение на должность и т. д.) справляется как религиозный обряд (мавлид) так и застолье, компания друзей в один и тот же день. В

основном и на мавлиде и на банкете почти один и тот же круг гостей. Нередко тех, кто ходят на намаз в мечеть, не пропускают пятничной молитвы, можно встретить на презентации книги стихов в национальной библиотеке им.Р.Гамзатова, на выставке в художественной галерее или на премьере театра оперы и балета. Так камерный оркестр дагестанской государственной филармонии собирает полные залы. И мечети полны прихожанами.

Поэтому большинство опрошенных респондентов считают необходимым сочетать исламское и светское образование во всех учебных заведениях Дагестана. По их мнению, для реализации себя в обществе и в семье, это сочетание будет способствовать: получению знаний по религии и связанных с ней традициями – 33 %, соблюдению религиозного образа жизни – 28 %; поможет с их помощью приобщить людей к исламу, выполнять религиозные обряды – 24 %, и только часть считает важным получение только профессии – 5%.

Большинство из опрошенных светских студентов считают, что в последующем, образование, полученное в исламских учебных заведениях, не будет достаточным (42%.); согласились с тем, что религиозного образования на сегодняшний день вполне достаточно – 11 %.

С общеизвестным положением о том, что ислам призывает к знаниям и образованию, согласились 50 % студентов; не согласны с этим – 3 % опрошенных студентов, остальные 47% воздержались от ответа.

### **Литература:**

1. Азизов А. П., Рамазанов М. Б. Сочетание мусульманского и светского образа жизни в дагестанской семье // Формирование социально-педагогической активности студентов педагогических колледжей и вузов для работы в социально-образовательной сфере: опыт и проблемы. Материалы региональной научно-практической конференции. г.Избербаш. 2-3 июня 2005г)

*Лукманова Р.Х.  
Уфа*

### **Мультикультурализм: плюсы и минусы (проблема конвергенции ценностей)**

Одной из наиболее актуальных проблем для России была и остается проблема взаимоотношений народов, этносов, обнаружившая на современном этапе новый ракурс – проблему взаимодействия культур. В глобализирующемся мире миграция народов ведет к многообразным контактам совершенно различных культур, которые могут проникать друг в друга, смешиваться, или существовать относительно автономно в рамках другой, более толерантной культуры. В любом случае факт существования многих культур даже в не-

больших европейских странах влияет на все стороны жизни общества. Идеи мультикультурализма возникли в США и некоторых странах Западной Европы как реакция на факт миграции народов с их специфической культурой, с которой «Запад» вынужден считаться. Сегодня мультикультурализм является значимой темой, емкой и многоаспектной, в политике, науке, масс-медиа, в общественной жизни стран Западной Европы, Северной Америки и Австралии. С конца 1990-х гг. проблематика мультикультурализма получила поддержку и в отечественной литературе. Таким образом, мировое научное сообщество признало важность и актуальность изучения культурного многообразия, его особенностей, проблемных сторон в условиях глобализации.

В настоящее время слово «глобализация» настолько часто звучит в повседневной жизни, что у большинства людей не вызывает потребности в отдельном осмыслении. Благодаря средствам массовой информации мы знаем, что процесс глобализации затронул практически все страны мира и оказывает влияние не только на экономическую и политическую сферы, но и религиозную и сферу искусства и национальной (этнической) культуры. (Мы будем употреблять «национальное» и «этническое» как синонимы, поскольку специфика отличия нации от этноса на основе «государствообразующей» функции в наше время перешла, скорее, в понятие гражданства. Любой житель Германии согласится, что он – немец, и в то же время он – баварец, саксонец и т.д. И татары, и чуваша, и аварцы, и армяне, проживающие в России, за границей – русские.)

Глобализация немыслима без бурного развития средств массовой коммуникации, возможности быстрого (иногда мгновенного) распространения информации на огромные территории. Казалось бы, ничего опасного для развития культуры здесь нет. Скорее наоборот, появляются новые средства обращения к массовой аудитории, новые «пространства», возникают новые формы творчества. Однако сразу же появляется и ряд минусов. Увеличение скорости и объема передаваемой информации требует некоторых ограничений в использовании естественных национальных языков. Во-первых, множество естественных языков и диалектов народов мира не могут напрямую использоваться в Интернет-общении (по причине отсутствия шрифтов), а должны транслитерироваться. Транслитерация занимает время, заставляет подбирать слова, близкие по звучанию, сокращать и упрощать текст. Разумеется, при этом теряется многообразие смысловых оттенков, эмоциональная насыщенность, красота, индивидуальность, в конце концов. Уже давно говорят о формировании Интернет-языка, основными характеристиками которого являются лаконичность, универсальность, наличие графических альтернатив словам, фразам, буквам, эмоциям, обращениям («смайлики», цифры, знаки, картинки...). Таким образом, на Интернет-языке нельзя общаться вживую, он не может составить конкуренцию естественному языку, может лишь потеснить его, что и происхо-

дит в настоящее время с молодежью, ориентированной на виртуальное общение.

Язык – один из важнейших факторов идентификации. Стоит ли говорить, что необходимость общаться, писать резюме, научные статьи на неродном языке, рано или поздно приводит к перестройке мышления, к постепенному вытеснению родного языка в сферу быта и кровнородственных связей. В современную эпоху понятия «родной язык» и «национальный язык» не тождественны. Родным для человека является тот язык, на котором он осваивает окружающий мир, формируется как личность, учится мыслить. У многих современных людей, хотя и рожденных в однонациональных браках, родным является государственный язык, поскольку это облегчает, по мнению родителей, продвижение по социальной лестнице. Более того, в настоящий момент для граждан России, желающих достичь высокого положения и материального благополучия, актуально изучение не русского, а английского (как минимум) и других иностранных языков. Причем это характерно и для представителей так называемых «титульных» наций в национальных республиках и регионах Российской Федерации. Весьма распространено явление, когда подчеркнуто позиционирующие себя представителями определенного этноса (башкиры в Башкортостане, татары в Татарстане, удмурты в Удмуртии и т.д.) не мыслят и не общаются по жизненно важным для себя вопросам на национальном языке. Можно ли считать подобное позиционирование проявлением этнической самоидентификации, и связано ли оно с процессом национального возрождения в постсоветский период? На мой взгляд, нет. Здесь задействованы экономические и политические интересы. Никого не удивляет, как быстро представители национальных элит договариваются друг с другом и как им трудно понять представителей своего же этноса, находящихся на низших ступенях социальной лестницы.

Процессы глобализации, конечно, не есть линейное магистральное движение различных стран к объединению. Вектор движения, направленный на «стирание» национально-государственных границ для капитала, вызывает спиралевидные «завихрения» не только в постколониальном и постсоветском, но и в самом так называемом «первом» мире. Длительно и мучительно (через войны, кровь, насилие) проходившие процессы национально-государственной идентификации не могут отрицать самое себя, и абсолютно не вписываемы в контекст глобализации. Кроме того, ситуация, когда во многих точках земного шара этническая, религиозная и государственная идентификация только еще разворачиваются, а «первый» мир уже проникает туда не только капиталом, но и своими культурными стандартами (в первую очередь, это относится к США), зеркально отражается в развитых странах, куда волны миграции несут чуждые, иногда антагонистичные культурные феномены.

Западный мир с его либеральными ценностями, апологетикой плюрализма вполне логично пришел к идее мультикультурного общества. Сама по себе идея вызывает возражения разве что у экстремистских элементов, которым плюрализм дает возможность существовать, но не дает возможности

властвовать. Однако меры по реализации этой идеи, политика мультикультурализма, по мнению глав правительств Германии, Англии и Франции, потерпели крах. Ни одна идея не имеет единственного воплощения. В случае с мультикультурализмом (как и со свободой, равенством и братством) неизбежны ошибки и конфликтные ситуации, однако иного пути нет – достойных альтернатив в глобализирующемся мире не существует.

Проблемные стороны мультикультурализма отмечались и его оппонентами, и сторонниками. Более продуктивной в дискуссии о мультикультурализме является либеральная критика, учитывающая неизбежность социокультурных перемен в условиях глобализации и поддерживающая социальные реформы во имя фундаментальных принципов сохранения свобод и прав человека. Либеральная формулировка «уроков» мультикультурализма многоаспектна и включает комментирование как имеющих место теоретико-методологических изъянов (например, присущих мультикультурализму субстантивизма и эссенциализма, приверженности монистической концепции культуры и примордиалистскому пониманию этничности), так и социально-политических следствий его воплощения в жизнь.

Наиболее часто объектом либеральной критики становится «мозаичный» (по терминологии С. Бенхабиб) или «фрагментарный» (М. Вевёрка) или «параллельный» (К. Цюрхер) или «неистовый и разобщающий» (М. Уолцер) мультикультурализм, оцениваемый как радикальный. С. Бенхабиб поясняет: «Под радикальным или мозаичным мультикультурализмом я понимаю точку зрения, согласно которой группы людей и культуры представляют собой четко разделенные и идентифицируемые общности, которые сосуществуют друг с другом подобно элементам мозаики, сохраняя жесткие границы» [1, с.9]. Тем не менее, подвергнув резкой критике «притязания культуры», особенно в виде «мозаичного мультикультурализма», американский теоретик в качестве альтернативы выдвигает концепцию «совещательно-дискурсивного демократического мультикультурализма» и уверенно заявляет в адрес ниспровергателей, что «столь масштабное отрицание мультикультурных соображений - это плохая социология», а «пребрежение мультикультурализмом выдает недостаток социологического понимания тех перемен, с которыми сталкиваются наши общества» [1, с.135-136]. Сегодня на повестке дня стоит вопрос не о применимости мультикультурализма, а о его конкретной форме, модели или варианте.

Неоднородный российский дискурс, наряду с апологетическим приятием идей культурного плюрализма, демонстрирует и отчетливо выраженную позицию скептического и критического осмысления практик многокультурности на Западе и возможностей их реализации в России. «...Среди значительной части образованных россиян существует отчетливая идиосинкразия к риторике «мультикультурного общества», - отмечает В. Малахов [2, с.56]. Данная позиция обозначена соответствующей лексикой: ее сторонники пишут об «адептах мультикультурализма», «пороках мульти-

культурализма» и делают вывод о том, что этот проект «растратил кредит доверия». Причины подобного отношения в том, что очень часто мультикультурализм прямо ассоциируется с его «мозаичным» вариантом, который, по мнению его критиков, всегда приводит к дезинтеграции политического сообщества. В ряде случаев мультикультурализму ошибочно приписывается требование «признания разных социальных групп и субкультур в качестве самостоятельных политических образований» [3, с.53]. Последнее обвинение, по сути, ставит мультикультурализм в один ряд с национализмом и сепаратизмом, что явно искажает его ключевые принципы, главный из которых - ориентация на «включение» и интеграцию, а не отделение и создание новых социальных барьеров.

Российские эксперты, как и их западные коллеги, отмечают изъяны теоретико-методологических оснований мультикультурализма: «культурцентризм»; «реификацию этнического»; субстантивизм и объективизм в трактовке этничности; подмену индивида как субъекта права социальной группой (коллективом); оспаривание либеральной концепции прав и свобод индивида. Есть и сугубо российские «претензии» к мультикультурализму: «культурализация социального», «этнизация политического», способность быть формой этноцентризма и усилить этноцентристские предрассудки [см.: 4]. Показательна эволюция научных взглядов одного из ведущих российских теоретиков мультикультурализма В. Малахова. В своих ранних статьях он дает уверенно позитивную оценку идеям культурного плюрализма для России и отмечает, что проблемы, связанные с термином «мультикультурализм», - «это наши проблемы» [5, с.8]. Однако со временем появляется неудовлетворенность обозначившимися на Западе эффектами практик многокультурности, и заряд критичности вырастает до «идиосинкразии» и уверенности, что под лозунгами плюрализма и мультикультурализма» выступает неоконсерватизм [6, с.68]. И вновь объектом критики становится «фрагментарный» вариант мультикультурализма: «мультикультурализм, возведенный в идеологию, блокирует демократический плюрализм, подменяя гражданское общество совокупностью автономных и конкурирующих друг с другом «культурных сообществ» [7, с.166]. Ученый не может не признать нереалистичности и непродуктивности «парадигмы монокультурного общества», необходимости организации совместного согражданства в условиях культурного плюрализма. В связи с этим выдвигается идея будущего «культурно-плюралистического («многокультурного») общества» как «общества, в котором нет «господствующей культуры» и в котором понятие «культура» не прикреплено к понятию «этнос». Это общество, в котором индивидам предоставлена свобода выбирать, какие культурные образцы являются их «собственными» [2, с.59].

Альтернативный «мозаичному» вариант воплощения культурного плюрализма является неотъемлемой частью программы демократизации общества, и другие авторы называют его «интегративным» (А. Куропятник, К. Цюрхер, М.



Вевёрка) или «совещательно-дискурсивным демократическим мультикультурализмом» (С. Бенхабиб). Таким образом, наличие недостатков и уязвимых сторон в теории и практике культурного плюрализма не есть причина повернуть вспять к идеологии «плавильного котла» и политике ассимиляции, ускоряющей стирание культурных различий во имя общих ценностей. Тем более что в условиях XXI в. ассимиляция может рассматриваться как разновидность нового расизма: «сообщить группе, что ее идентичность должна исчезнуть и раствориться, равносильна ее дискредитированию, отрицанию и презрению, рассмотрению ее как опасности», - считает французский социолог М. Вевёрка [8; с.20-21].

Принципиальное отличие западного и российского подходов к мультикультурализму в том, что в странах Западной Европы и Северной Америки вопросы культурного многообразия относятся к числу ключевых и занимают одно из центральных мест как в политической, масс-медийной, художественной, так и в научной риторике. В нашей стране главное место заняла идея толерантности, при этом мультикультурализму отводятся вспомогательная роль и периферийное положение в проблематике социогуманитарных дисциплин. В отличие от всепроникающего и вездесущего западного культурного многообразия, в России дискурс мультикультурализма локализуется главным образом в системе научных знаний, очень слабо воздействуя на политическую реальность. Можно предположить, что сделанный в России выбор именно концептуальных рамок «толерантности» задает своего рода «верхнюю планку» для притязаний этнокультурных меньшинств: допускается возможность присутствия «другого» рядом, но без претензии на групповые (коллективные) права.

Однако, глобализация, неотвратимо меняющая материальные условия жизни людей, распространяющая универсальные ценности и модели поведения, влияет также на формирование нового типа сознания. Это отражают и распространившиеся в последнее время в философской литературе исследования тенденций развития индивидуального и общественного сознания. Мы уже вовлечены в синтез гуманитарного и естественнонаучного знания, науки, религии, политики, этики, эстетики, экологии и т.д. Эпоха Просвещения и развитие средств массовой информации привело к сближению и фактическому «размыванию» границы между обыденным и теоретическим сознанием. Современный мир «вынуждает» множество «простых людей» (ordinary people) осмысливать происходящее, ощущая непосредственную угрозу как для себя лично, для своего этноса, культуры, так и для всего человечества. В этих условиях мультикультурализм позволяет национальной культуре развиваться в направлении создания собственных специфических («национальных», локальных) форм для становящихся универсальными содержаниями. В данном случае человек как творец множества форм для одного содержания – не исключение. Единство в разнообразии – основа существования всех живых организмов. Культура здесь – лишь специфическая среда, открывающая новые возможности приложения творческой энергии жизни.

## Литература:

1. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.
2. Малахов В.С. Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. М., 2002.
3. Розин В.М. Вызовы мультикультурализма. Рец. на кн. Бенхабиб С. «Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру» // Высшее образование сегодня. 2004. № 4.
4. Малахов В.С. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М., 2001.
5. Малахов В.С. Нация и культурный плюрализм // Малахов В. С. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М., 2001.
6. Малахов В.С. Война культур, или интеллектуалы на границах // «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. 2001.
7. Малахов В.С. Культурный плюрализм versus мультикультурализм // «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М., 2001.
8. Вевёрка М. Формирование различий // Социс. 2005. № 8.

*Лукьянова Р.А.  
Уфа*

### Онтологическая истинность героизма

Одним из фундаментальных свойств человеческого бытия, важнейшей составляющей человеческого духа является героизм. Его забвение губительно для человека, государства и общества в целом. Героическое начало в человеке – это такая субстанция, которая позволяет личности, проявить свою сущность, адекватную онтологической истинности Универсума.

Джордано Бруно в работе «Рассуждение Ноланца о героическом энтузиазме, написанное для высокознаменитого синьора Филиппа Сиднея» говорил, что энтузиазм (героизм), - «это не забвение, но припоминание; не невнимание к самим себе, но любовь и мечты о прекрасном и хорошем, при помощи которых мы преобразовываем себя и получаем возможность стать совершеннее...это - огонь, зажженный в душе солнцем ума, и божественный порыв, расправляющий его крылья. Поэтому, все более и более приближаясь к солнцу ума, отбрасывая ржавчину человеческих забот, он становится чистопробным золотом, обретает чувство божественной и внутренней гармонии разумея божественные установления и советы»[1].

Термин "героический" Бруно использовал в изначальном смысле слова как "герой": герой греческих мифов - это человек-полубог; он обладает сверхчеловеческими способностями, и боги благоволят ему. Героическая любовь выражает устремленность к высшему благу, к полноте и совершенству: « любовь освещает, проясняет, раскрывает интеллект, застав-

ляет его проникать во все и вызывает чудесные эффекты» [1]. Она создает условия для преобразования человека в Бога: «Из твари становлюсь я божеством... Меня Любовь преобразует в бога»[1].

Героический энтузиаст преодолевает себя как материально-природное существо и утверждает себя в чистой - богоподобной – духовности. Истинность героя (энтузиаста) проявляется « в душе от способности и толчка крыльев, то есть от интеллекта и интеллектуальной воли, посредством которых она, естественно, настраивается и стремится к богу как высочайшему благу и первой истине»[1].

Человек возвышаясь над миром устремляется к божественной истине и благодаря божественному познанию энтузиаст из "человека низменного и обыкновенного" становится "редким и героическим".

У Бруно мы находим мысль, о существовании нескольких видов энтузиастов (героев). Некоторые из них показывают только слепоту, глупость и неразумный порыв, похожий на бессмысленную дикость, тогда как другие пребывают в некоей божественной отрешенности, благодаря чему кое-кто из них действительно становится лучше обыкновенных людей. Они тоже бывают двух видов. Одни, являются местом пребывания богов или божественных духов, при этом они говорят и действуют удивительным образом, несмотря на то, что ни сами они, ни другие люди не понимают причины этого. Обыкновенно они побуждаются к этому, будучи прежде недисциплинированными и невежественными; в них, лишенных собственного духа и сознания, входит, словно в пустую комнату, божественное сознание и дух. Последний меньше может иметь места и проявить себя у тех, кто полон собственным разумом и сознанием; ведь божественный дух иногда хочет, чтобы мир определенно знал, что если эти люди говорят не по собственному усердию и опыту, то, следовательно, они говорят и действуют по высшему разумению; оттого-то большинство людей заслуженно питает к подобным существам великое удивление и веру. «Другие, будучи опытны и искусны в созерцаниях и имея прирожденный светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желания и веянием целестремления обостряют в себе чувство, и в страданиях своей мыслительной способности зажигают свет разума, и с ним идут дальше обычного» [1]. Людей которые говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, а иначе Бруно относит к главным мастерам и деятелям.

Энтузиаст (герой) неся чашу знаний духовно самовозвышается и выступает как благодетель человечества.

Понимание человека и мира у Бруно пантеистическое, согласно которому Бог отдельно от природы не существует и разлит в ней. «Необходимость, судьба, природа, решение, воля в вещах, организованных справедливо и без ошибок, - все они сливаются воедино» [1].

Слияние божественного и человеческого рождает истинный героизм, знаменуя собой торжество добра, красоты, любви и разума «Достаточно, чтобы стремились все; достаточно, чтобы всякий делал это в меру своих возможностей, потому что героический дух довольствуется скорее достойным падением или честной неудачей в том высоком предприятии, в котором выражается благородство его духа, чем успехом и совершенством в делах менее благородных и низких. Нет сомнения, что лучше достойная и героическая смерть, чем недостойный и подлый триумф» [1].

Идеалы героизма развивались на протяжении многовековой истории человечества.

Некоторые теоретики прошлых веков (Дж. Вико, Гегель) связывали героизм исключительно с так называемым «героическим периодом» в истории Древней Греции, который получил отражение в античной мифологии. Мифологический герой наделялся в преданиях сверхчеловеческой силой, пользовался покровительством богов и совершал подвиги во имя человечества. Веря в провидение, он не отделял того, что совершено им самим, от того, что явилось следствием рока. С точки зрения Вико и Гегеля, для героизма уже не остается места в современных им условиях, когда для каждого человека сформулированы строго установленные нормы поведения, предполагающие равновесие между правами и обязанностями личности. Общество исключает героизм из повседневной жизни людей, поскольку в нем господствует дух практического расчета и обывательского благоразумия, частное право и догматизм в морали. «Век героев, времена личной зависимости, господства и рабства, царство фантастического права и суровой аристократии, слабого рассудка и живого воображения, поэтической логики, мифологии, эпических песен уступает место демократическим порядкам, эпохе рациональной прозы» [6].

Философы Просвещения (Ж. Ж. Руссо — Франция, Г. Э. Лессинг, Ф. Шиллер — Германия) и революционного романтизма (Дж. Г. Байрон — Англия, К. Ф. Рылеев — Россия, Дж. Мадзини — Италия) создали концепции бунтарства героической личности, борющейся за «естественное» равенство людей, свободу.

Во взглядах Ф. Ницше (Германия) героя отличала воля к власти. Идеи индивидуальности и исключительности героя нашли свое отражение в философской мысли 20 в. (Д'Аннунцио — Италия, А. Розенберг, А. Боймлер — Германия).

«Героизм - особая форма человеческого поведения, которая в нравственном отношении представляет собой подвиг. Герой (отдельная личность, группа людей, иногда класс, нация) берет на себя решение исключительной по своим масштабам и трудностям задачи, возлагает на себя большую меру ответственности и обязанностей, чем предъясвляется к людям в обычных условиях общепринятыми нормами поведения, преодолевает в связи с этим особые препятствия» [4].

Борьба героя с грозными, нередко превосходящими силами всегда таит в себе возможность трагического исхода, в особенности, когда борьба за осуществление идеала совершается в исторически еще не созревших для этого условиях. Поэтому героизм есть и нечто трагическое. Мужество и даже самопожертвования личности приходит в противоречие с героизмом если они служат лживым целям или историческому заблуждению.

Попытку возрождения идеи героизма предприняли (Ф. Шлегель, Т. Карлейль и др.), но в их трактовке понятие героизм приобретает сугубо индивидуалистический характер. Их герой - это выдающаяся личность, возвышающаяся над «толпой» и обыденной повседневностью: «Они, эти великие люди, были вождями человечества, воспитателями, образцами и, в широком смысле, творцами всего того, что вся масса людей вообще стремилась осуществить, чего она хотела достигнуть; все, содеянное в этом мире, представляет, в сущности, внешний материальный результат, практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежавших великим людям, посланным в наш мир»[3, С. 6].

В России проблема героической личности рассматривалась народниками (П. Л. Лавров, С. М. Степняк-Кравчинский), анархистами (М. А. Бакунин, С. Г. Нечаев). Массы поднимаются на революцию, следуя примеру отдельных исключительных личностей. Однако идеализация единичного героического акта и индивидуального подвига личности встретила критику у Н. Г. Чернышевского и марксистов.

Марксисты не делают принципиального различия между индивидуальным и массовым героизмом. В их взглядах личный подвиг может сыграть роль почина, примера для многих людей и перейти, таким образом, в массовый героизм.

Большой резонанс в России имели работы Н.К.Михайловского. В их числе: «Герой и толпа», «Снова о герое», «Снова о толпе». Автор изучил механику отношений между толпой и тем человеком, которого она признает великим. Не изыскивая мерил величия Михайловский Н.К считает, что героем может быть заведомый злодей, глупец, ничтожество, полоумный как и всемирный гений или ангел во плоти если за ним идет толпа, если она искренне, а не по внешним побуждениям, повинует, если она подражает и молится своему герою. Все это не зависит от цели и соображений героев, как бы эти цели ни были сами по себе ценны и полезны. «Бывает величие, озаряющее далекие исторические горизонты. Бывает так, что великий человек своей бессмертной стороной, своей мыслью живет века, и века влияют на толпу, увлекая ее за собой. Но бывает и так, что великий человек мелькнет как падучая звезда, лишь на одно мгновение станет идолом и идеалом толпы, и потом, когда пройдет минутное возбуждение, сам утонет в рядах темной массы» [7]. «Герой» у Михайловского «Это не первый любовник романа и не человек, совершающий великий подвиг. «Герой» может, пожалуй, быть и тем и другим» [7]. Герой по Михайловскому

«просто первый «ломает лед», как говорят французы, делает тот решительный шаг, которого трепетно ждет толпа, чтобы со стремительной силой броситься в ту или другую сторону» [7]. Для автора важно, чтобы читатель утвердился на значении слова «герой» и чтобы он не ожидал от героев, непременно чего-нибудь «героического». Это может быть (и даже вероятно), «самый тупой человек изо всей команды. Это, разумеется, насколько не мешает увлекать толпу и истинно великим людям. Сами по себе мотивы, двинувшие героя на геройство, для нас безразличны. Пусть это будет тупое повиновение или страстная жажда добра и правды, глубокая личная ненависть или горячее чувство любви — для нас важен герой только в его отношении к толпе, только как двигатель» [7].

С.Н. Булгаков в работе «Героизм и подвижничество» высказывает прямо противоположную Н.К.Михайловскому точку зрения о героизме и роли героя в обществе. В частности он пишет: «Героизм стремится к спасению человечества своими силами и притом внешними средствами; отсюда исключительная оценка героических деяний, в максимальной степени воплощающих программу максимализма. Нужно что-то сдвинуть, совершить что-то свыше сил, отдать при этом самое дорогое, свою жизнь. Стать героем, а вместе и спасителем человечества можно героическим деянием, далеко выходящим за пределы обыденного долга. Эта мечта служит общим масштабом в суждениях, критерием для жизненных оценок. Совершить такое деяние необыкновенно трудно, ибо требует побороть сильнейшие инстинкты привязанности к жизни и страха, и необыкновенно просто, ибо для этого требуется волевое усилие на короткий сравнительно период времени» [2].

Время предъявляет все новые требования обществу, проверяя человека на его жизнеспособность. « В обыденной жизни должно происходить нечто героическое, переходящие все мыслимые и немыслимые границы, совершаемое кем-то ради общего блага, поскольку любое общество нуждается в примерах высокого служения долгу, проявления героем силы, ума и отваги, превосходящих обычную меру» [8, С. 453-463].

Сомнения Хезинга в прочности общественного устройства внутри которого мы живем, неясный страх перед ближайшим будущим, ощущение упадка культуры и грозящей человечеству гибели – это по его словам « не одни кошмары, что посещают нас в ночную пору, когда бездействует разум и огонек жизни только теплится. Это и трезвые ожидания, взвешенные на весах наблюдения и здравого смысла. Нас прямо-таки захлестывают события. Мы воочию видим, как шатается все то, что казалось прежде незыблемым и священным: истина и человечность, право и разум» [9].

Размышления наводят на мысль, что мы не найдем абсолютную истину, которая бы раскрыла природу истинного героизма. «В нашем конечном мире нет абсолютной истины, ибо нет и не может быть абсолютного соответствия существования вещи ее сущности. В мире, где движение аб-

солотно и покой относителен, все конечные вещи подвергаются внешнему воздействию других (диалектический принцип всеобщего взаимодействия) вещей, деформирующих их существование от полного соответствия сущности»[5, С.31].

В природе героизма – есть стремление к совершенству. И в этом стремлении истина «нужна каждому человеку для того, чтобы прожить свою жизнь счастливо, т.е. в согласии с самим собой, с людьми и с миром» [11, с. 134]. Пути к ней самые разные, сливаясь воедино, они рожают большую любовь, в которой нет места лжи и предательству. «Гаснет любовь и гаснет истина» [12, с. 253]. Она проходит сквозь время через души героев, заставляя нас мыслить, любить, сопереживать.

«Несомненно, что эту истину чувствовали некогда более живо, чем теперь чувствовали сильнее, что есть божественного в человеке и природе, могли, не будучи сумасшедшими, почитать природу, человека. Почитать — это, значит безгранично удивляться, и они могли делать это со всею полнотою своих способностей, со всею искренностью своего сердца.

Почитание героя — это есть трансцендентное удивление перед великим человеком. И в настоящий момент, как и вообще во все моменты, оно производит оживотворяющее влияние на жизнь человека. Почитание героя, удивление, исходящее из самого сердца и повергающее человека ниц, горячая, беспредельная покорность перед идеально-благородным, богоподобным человеком» [4, С. 14.].

Именно таким нам видится истинный герой и его поступки. «Великие люди, каким бы образом мы о них ни толковали, всегда составляют крайне полезное общество. Даже при самом поверхностном отношении к великому человеку мы все-таки кое-что выигрываем от соприкосновения с ним. Он — источник жизненного света, близость которого всегда действует на человека благотворно и приятно. Это — свет, озаряющий мир, освещающий тьму мира; это — не просто возжженный светильник, а, скорее, природное светило, сияющее, как дар неба; источник природной, оригинальной прозорливости, мужества и героического благородства, распространяющий всюду свои лучи, в сиянии которых всякая душа чувствует себя хорошо» [4, С. 6.]. Как бы там ни было, вы не станете роптать на то, что решились поблуждать некоторое время вблизи этого источника» [4].

Героизм— это доблесть, бесстрашие, стойкость, самопожертвование, проявляемое ради достижения высоких общественных и нравственных целей. Его источники различны: защита родины, верность гражданскому долгу, поиски правды, чувство любви красоты и дружбы. Истинный героизм утверждает величие человека, его духовную силу и благородство, он неотделим от возвышенного.

Проблема героизма и его онтологической истинности является особенно важной в наши дни. Природа героизма чрезвычайно сложна, так как широким и неопределенным является данное понятие. Дискуссии вокруг про-

блемы героизма приобретают особое значение для современной России. И это вполне объяснимо, поскольку мы вновь оказались перед историческим выбором пути развития, перед настоящей необходимостью определить наши национальные ориентиры, сформировать на основе традиционных констант новые идеи, образы, мотивы и типы поведения. Обращаться к героизму в наши дни необычайно важно потому, что именно на данном направлении, которое связано с познанием его онтологической истинности, современное общество может гармонизировать свое развитие, приобрести необходимую устойчивость и длительную перспективу. «Нужен не только герой, но и мир, достойный его, который не представлял бы одной сплошной массы слуг, в противном случае герой пройдет почти бесследно для мира!» [4, С. 176.].

### Литература:

1. Джордано Бруно «Рассуждение Ноланца о героическом энтузиазме, написанное для высокознаменитого синьора Филиппа Сиднея». [Электронный ресурс], — Режим доступа: <http://www.biografia.ru/cgi-bin/quotes.pl?oaction=show&name=ger02>
2. С.Н.Булгаков «Героизм и подвижничество» (Из размышлений о религиозной природе русской) <http://www.vehi.net/vehi/bulgakov.html>
3. Карлейль Т. «Герои, почитание героев и героическое в истории».
4. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986.
5. Хазиев В.С. Истины бытия и познания (избранные сочинения). – Уфа: Китап, 2007.
6. <http://ewgeny-onegin.msk.ru/ORTEGA/ortega05.html>
7. [Электронный ресурс],—Режим доступа: <http://www.ref.by/refs/72/17250/1.html>
8. Хейзинг Й. Героизм завтрашнего дня. М., 2004.
9. Хейзинг Й. «В тени завтрашнего дня». Электронный источник. Глава I
10. Бенин В.Л., Хазиев В.С. Истина и культура философского мышления: монография. – Уфа: Вагант, 2-е изд., 2008.
12. Розанов В.В. Уединение. Соч. Т.2. – М: 1990.

*Маматов М. А.  
Фергана*

### Философия, теология и суфизм

Суфизм, его научное исследование является одной из довольно сложных разносторонних действительностей религиозных философских систем, требующей определенных усилий теологов, историков, литературоведов, психологов и философов. Как отмечает известный ученый-суфист Н.Комилов, «Суфизм- специфическое учение, развивавшееся во взаимосвязи с религией и шариатом с одной стороны, философией и мудростью с другой» [1] (авторский перевод с узб. М.М.).



Суфизм занимает важное место в истории духовной жизни мусульманского мира Востока. Научные исследования ученых-исламоведов, историков, философов, а также, представителей других социально-гуманитарных наук дают возможность вскрытия социальных корней этого мистического течения в исламе, определения его роли в духовном и социальном развитии мусульманского общества, противоречивость его общественно-политических и идеологических задач и формирования представлений о его 14-вековой эволюции. В период возникновения, утверждения и развития данное исламское мистическое течение, исходя из исторических этапов, региональных общественно-политических и культурно-духовных особенностей, проявилось в различных формах и направлениях. За это время суфизм превратился в совершенное учение. На разных исторических этапах в различных государствах, социально-экономических и политических условиях соответственно изменялись основные общественно-политические, а также идейно-духовные деятельность и задачи суфийских течений и направлений. В его системе течений и формах достижения основных идейных целей можно наблюдать множество противоречий. Как отмечается в литературе, на разных исторических этапах то он служил для скрытого протеста против мусульманской догматики и классического ислама, то способствовал усилению свободомыслия, то широко использовался в борьбе против колониальной политики как антиколониальная идеология. В какой бы форме не выражался суфизм, в целом, в духовной жизни мусульманского Востока он играл важную роль. Поэтому суфизм, как самобытная теоретическая система, обладающая особым социально-идеологическим, онтологическим статусом в средневековом обществе, в последние десятилетия вызывает большой исследовательский интерес у востоковедов, исламоведов, историков философии, культуры и литературы. Всестороннее изучение суфизма позволяет более точно, полно представить развитие духовной культуры и среднеазиатского народа в эпоху средневековья. Последователи суфизма выдвинули из своих рядов многочисленных писателей, мыслителей, которые оставили после себя большую литературу на арабском, персидском, турецком и других языках. Он был одним из наиболее широких течений в культуре народов Ближнего и Среднего Востока, а также Средней Азии. Поэтому вопрос о суфизме имеет актуальное значение при изучении общественно-философской мысли народов мусульманского мира. С появлением нового отношения к освещению истории религии, духовной жизни нашего общества, благодаря независимости стран Центральной Азии, особенно в Узбекистане, появились благоприятные условия для всестороннего изучения культурного наследия мыслителей прошлого, в том числе и суфизма.

Изучение суфизма как влиятельного религиозно-философского направления дает возможность более точно воспроизвести процесс формирования и развития философии народов мусульманского Востока.

Суфийское свободомыслие как антипод исламского фанатизма проявляется в основном в следующих формах:

1) безразличие к догматике и обрядности ортодоксального ислама, неукоснительное выполнение и соблюдение которых требовались шариатом;

2) отрицание мусульманской нетерпимости к иноверцам, и вопреки ей, утверждение равенства народов различных вероисповеданий;

3) осуждение фанатично настроенного духовенства ортодоксального ислама [2, С.16].

Характерной чертой суфизма как течения было выступление против безраздельного господства ислама, гнета исламского фанатизма, которая у вольнодумцев -суфиев принимает форму традиции. Для суфизма характерны следующие особенности, - пишет Азиз Нарынбаев, - во первых, сочетание идеалистической метафизики с системой психологических упражнений, - аскезой, требующей от прозелита напряжения всех физических и духовных сил; во-вторых, непрямое участие в организации суфиев старца-наставника (Пира), ведущего по мистическому пути (тарикат) как своих непосредственных, так и тем или иным путем инспирированных им учеников (мюридов); в-третьих, следование учению о «сокровенном знании», постепенном приближении прозелита. Через мистическое познание, любовь и аскезу к Богу и слиянию с Богом. Эти особенности определяют такие черты суфизма как интерес к интуитивному познанию, иногда экстатике, сверхрациональным явлениям (гипноз, телепатия), сопровождающимся отказом от логического рационального познания мира и т.д. [3, С. 202]

Кроме того, в суфизме выделялись три главных направления:

1. Субъективный идеализм (Бистами, Халладж), Объективный идеализм (Газали, Аттар, Ибн Араби, Яссавий): Пантеизм (Саади, Джами, Бедиль). Прикрываясь пантеизмом, суфии проповедовали прогрессивные идеи с ярко выраженной материалистической тенденцией [4, С 167].

В силу социально-политических и духовных условий средневековый философ не мог быть чисто светским мыслителем. Он вынужден был частенько обращаться за подтверждением своих взглядов к «священному» писанию. Тем не менее, традиции возрождения древнекультурных ценностей и создания новых развивались прогрессивными деятелями культуры Средней Азии почти во всех сферах духовной жизни, особенно в IX-XV веках как святыне обязанности. На базе этого развивались естественнонаучные знания и философия. Народы Средней Азии, - отмечает М.М. Хайруллаев, - в течение IX-XV вв., в период так называемого восточного Ренессанса, широко и творчески использовав естественнонаучные и философские ценности Греции, создали такое культурное богатство, которое благодаря творческим дерзаниям ученых-мыслителей, поэтов-Фараби, Рудаки, Ибн Сина, Беруни, Джами, Навои, Махмуда Кашгари, Улугбека, создавших подлинные шедевры научных изысканий и художественного творчества, вошло в мировую культурную сокровищницу, составив необходимое и важное звено в развитии мировой цивилизации [5, С.167].

Об особенностях развития духовной жизни, сознания мусульман эпохи средневековья М.В. Пиотровский пишет следующим образом: «Не было представления о возможности разделения светского и духовного. Все, что происходило в мире - от великих событий до бытовых мелочей - имело религиозный смысл и поэтому относилось к сфере духовного» [6, С.18].

Суфизм – это религиозно-философское учение, отличающееся сложностью, противоречивостью идей и неоднородностью своих истоков и социальной базы. Суфизм оставил большое философское наследие. Мыслители эпохи средневековья своеобразно развили философскую, этическую, эстетическую мысль, внесли весомый вклад в утверждение гуманистических идеалов, создали неповторимые художественные произведения, вошедшие в сокровищницу мировой культуры.

Термин «суфизм» происходит от арабского слова «суфи»- «человек в одежде из шерсти». Абу Райхан Беруни считает слово суфизм (тасаввуф) производным от греческого слова «мудрец». Так именуют мистическое течение в исламе, зародившееся в VIII в. и существующее до настоящего времени. Суфизм распространялся от Северо-Западной Африки до Индии и Восточного Туркестана. Так характеризует суфизм доктор философских наук, профессор, почетный академик Национальной Академии наук Киргизской Республики Азиз Нарынбоев [3, . с-202 ].

Причины возникновения и развития суфизма рассматриваются в многочисленных научных и околонучных произведениях, диссертациях и научных статьях.

Суфизм возник на основе ислама и, обосновывая свои доктрины священной книгой-Кораном и преданиями пророка Мухаммада (Хадисами), он в то же время испытал на себе определенное влияние учений других религий и домусульманских верований.

«Формально оставаясь на почве Корана и довольствуясь аллегорическим толкованием его слов, суфии в действительности стояли гораздо ближе к домусульманским учениям. Представление суфиев о божестве и средствах сближения с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатоников, неопифагорийцев: замечаются также сходства с европейской каббалой на Западе, с буддизмом и вообще индийским отшельничеством на Востоке» [7].

Суфизм очень рано пустил корни в теологической литературе ислама, а в своих переработанных вариантах захватил и широкие круги последователей ислама.

Как сказано выше, суфизм возник в определенных исторических и социально-политических условиях: чтобы понять причины возникновения и развития суфизма, необходимо выявить основные социальные и культурные причины, обусловившие это сложное и крайне противоречивое идейное явление. Суфизм был многопричинным космополитическим явлением, вобравшим в себя элементы различных культур и объединившим

представителей многих народностей Ближнего и Среднего Востока, основная часть населения которого, приняв ислам, создала так называемую мусульманскую культуру. Имеются и другие мнения. Некоторые считают суфизм доисламским явлением (Идрис Шах и другие) [8, С.16].

До возникновения ислама нет никаких источников с указанием суфизма. Однако, если считать, что основателем суфизма был пророк Мухаммад и его сподвижники (сахоба), то как объяснить тот факт, что почти в течение пяти столетий он находился в оппозиции к официальному исламу, и лишь с возникновением учения аль-Газали суфизм был примирен с линией ортодоксального ислама [9].

Иранский ученый Касим Гани о возникновении суфизма пишет: «страх перед могущественным богом, страх перед смертью, страх перед огнем страшного суда, боязнь греха против божественных заповедей, страх перед адом, в котором топливом будут служить люди и камни», все это заставляют людей идти к суфизму. Из концепции Касима Гани видно, что он исключает социально-экономические предпосылки возникновения суфизма, опирается и абсолютизирует духовно-психологические факторы. Почти аналогичны взгляды и других иранских ученых – Саида Нафиси, А.Зарринкуба, П.П. Хонлари, М. Саррфа, Ф.Фурузонфара [10, С.22.].

Историко-философский анализ суфизма дал в своей работе М.Степаньянц: «Он (суфизм) был продуктом элитарного сознания и, в то же время, народной религией»; служил формой социального протеста против господствующей политической системы и освещающей ее официальной религиозной доктрины, но использовался также для умиротворения верующих, подавления их духовной и социальной активности. Суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и, вместе с тем, выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием» [11, с-3].

Исторически связанный с социально-политическим условием, с подвижничеством и аскетизмом (зухд), суфизм значительно перерос его рамки, что, как отмечают исследователи, лишило суфийские учения еще одной объединяющей черты. Но, вместе с тем, существует достаточно много особенностей и характерных черт, позволяющих говорить о суфизме как об исторически закономерном ответвлении господствующей религии, принявшим характер индивидуального поиска божественной истины в рамках сообществ-братств. Многообразный, многоликий в своих конкретных проявлениях, суфизм вошел в духовную, социальную и культурную жизнь мусульманских народов, начиная с первых веков возникновения ислама, оказав огромное влияние на все указанные сферы общественной жизни.

Причины возникновения следует искать с методологической позиции историзма. Изучение суфизма направлено на содействие пониманию современных духовных проблем, ибо « Научное понимание современности не может быть результатом изолированного рассмотрения данного истори-

ческого бытия. Постигание настоящего предполагает осмысление предшествующих ступеней развития» [12, с-66].

В многочисленных трудах по истории Ближнего и Среднего Востока эпохи средневековья довольно подробно показаны последствия арабского завоевания и состояние экономической, социальной, политической, культурной и идеологической жизни в разные периоды господства Халифата. Культурно-духовные процессы, будучи обусловленными арабским завоеванием и внедрением ислама, наложили свой отпечаток на развитие философской, общественной и религиозной мысли народов указанного региона. На фоне этого процесса и возник суфизм как религиозно-философское течение. В последующие периоды, в силу социально-политических условий он еще шире распространялся. Сравнительно быстрое распространение ислама и проникновение его во все сферы общественной жизни, обращение больших групп людей к исламу, создавало благоприятное условие для укрепления позиции суфизма. Этот процесс проходил в период господства Халифата.

Однако, с крушением Халифата XI-XII вв. участились разрушительные войны, побег, из-за чего положение трудящихся масс сильно ухудшилось. В этих условиях развитие религиозного сознания, мистики, склонность большего числа ремесленников, поэтов и даже людей из верхних слоев общества к суфизму служит ярким свидетельством общего направления культуры к упадку. В обществе стало господствовать настроение пессимизма, получили сильное распространение аскетизм и мистика, возникла основа для развития суфизма. Как отмечает Степаньянц, определить его идейные истоки, только исходя из социально-экономических и политических условий, еще недостаточно. Рассматривать его следует в качестве производного духовной эволюции мусульман, которая может быть понята лишь в свете соответствующих идейных, политических и социальных условий.

Мусульманский мистицизм, развивавшийся по мере распространения ислама, первоначально сводился преимущественно к аскетизму, появлявшемуся в религиозной экзальтации, в рабском преклонении перед божественным всесилием. С распространением ислама под аскетизм как бы была подведена «идейная база» - отказ от благ, уход от мира, отшельническое уединение получили законную религиозную основу, продиктованную предписаниями ислама о подчинении воле единого всемогущего бога [11, с-4-5].

Как уже было сказано выше, усиление мистико-аскетического направления в мусульманском мире было также формой протеста угнетенных классов против алчности арабской родовой аристократии, т.е. увлечения роскошью, реакцией на постепенную утрату ею идеалов раннего учения и падение морали.

Между тем, социально - политическая обстановка в Халифате диктовала необходимость «примирения» официальной религиозной доктрины с суфизмом. В значительной степени этому способствовала деятельность имама аль-Газали (1058-1111), имевшая целью в конечном счете не столь-

ко доказательство «праведности» суфизма, его соответствия духу ислама, сколько «суфийское обновление суннизма».

Аль-Газали провел реформу в исламском вероучении, ввел суфизм и философию в систему ислама, использовал философию как средство для укрепления религии, чего не смогли сделать тогдашние мутакаллимы. Известно, что в эпоху аль-Фараби, Ибн Сины, Омар Хайяма философы и богословы на мусульманском Востоке продолжали ожесточенную борьбу между собой. Однако еще не были четко определены все вопросы богословского учения, которым угрожала светская философия. Чтобы четко определить принципы философии и теологии, требовались глубокие знания философии и теологии.

Именно таким человеком оказался аль-Газали. Он в «Опровержении философов» четко определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность по отношению к религии. Этим он оказал величайшую услугу идеалистическим философам и богословам в деле познания своих идейных врагов - материалистов.

Аль-Газали в своей известной книге по философии полемизирует с философами по двадцати философским вопросам, которые, по его мнению, имеют непосредственное отношение к религии. В трех вопросах: о вечности мира и первичности материи, о философских высказываниях, что бог не обладает знанием частичных явлений, об отрицании философами воскресения тел и дня страшного суда, аль-Газали осуждает и обвиняет философов в неверии.

В отношении философской категории причинности аль-Газали имел всегда одну точку зрения: причина достоверна лишь тогда, когда она исходит от воли бога, а не из закономерности развития природы. Еще за 600 лет до Декарта аль-Газали говорил, что «сомнение есть путь к истине, кто не сомневается, не видит, кто не видит - не понимает, кто не понимает, остается в слепоте и в заблуждении». Богословы опасались, что если бы аль-Газали продолжал и дальше идти по пути скептицизма в теории познания, то он мог бы усомниться и в существовании бога, за что его всегда упрекали [13, с-17].

В области суфизма он провел ряд реформ. Исключив из суфийского учения идею о безразличии к религиозным обрядам, обезвредив понятия, аль-Газали поставил суфизм на службу правоверия.

Таким образом, суфизм в конечном счете оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока. Об этом красноречиво свидетельствуют следующие слова востоковеда Э.Бертельса, много сделавшего для изучения суфизма в нашей востоковедческой литературе: «Без изучения суфийской литературы получить ясное представление о культурной жизни средневекового мусульманского Востока нельзя. Ее классики продолжали оказывать влияние на целый ряд восточных литератур вплоть до начала XX в. Все это и заставляет нас уделять ей также значительное влияние, тем более, что почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе

связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут» [14, с-54].

Обобщая вышеизложенное, следует отметить, что существует четыре основные точки зрения на проблему возникновения суфизма. Одна группа ученых считает, что суфизм - это собственно исламское явление и, следовательно, он возник на основе Корана и шариата. Вторая группа ученых утверждает, что основу суфизма следует искать в древнеиндийских учениях, прежде всего в буддизме. Третья придерживается мнения, что суфизм возник на базе христианства и неоплатонизма. Четвертая группа исследователей настаивает на зороастрийском или манхейском происхождении суфизма, т.е. ищет основу последнего в доисламской иранской интеллектуальной традиции.

Существует и пятая точка зрения, согласно которой суфизм есть полипричинное явление, т.е. в его появлении сыграли роль как исламские, так и индийские, иранские, греческие факторы. В философском энциклопедическом словаре суфизм характеризуется как мистическое течение в исламе (как в шиизме, так и суннизме), зародившееся в VIII в. на территории Ирака и Сирии [15, с-664].

В пользу Иранского происхождения суфизма писали иранские ученые Саид Нафиси, А.Зарринкуб, Н.П. Хонлари, М. Саррофа, Б. Фурузонфара и др. «Иран,- пишет А.Зарринкуб, без сомнения, является колыбелью раннего суфизма». Он особо подчеркивал роль зороастризма в развитии теоретических положений раннего суфизма. Аскетическая практика ранних суфийских подвижников, по мнению иранских ученых, была заимствована ими у буддийских монахов и отчасти у христианских анахоретов. Вместе с тем, иранские исламоведы исключали социально-экономические предпосылки, игнорировали его исторические и социальные условия. Эту мысль разделяет большинство иранских ориенталистов, особенно те, которые подходят к суфийскому наследию как литературоведы и лингвисты. Вместе с тем, иранские исследователи утверждают, что истоки суфизма в самой исламской религии. А.Зарринкуб пишет: «Основным источником суфизма является ислам и Коран. Нет сомнения в том, что суфизм появился и из совокупности элементов исламских идей. Такое мнение поддерживает много исследователей. Хотя неисламские взгляды и религии в течение столетий в той или иной степени оказывали влияние на исламский суфизм, однако, значительную часть этих влияний следует признать опосредственной».

Тем не менее, иранские ученые во многом настаивают на точке зрения иранского происхождения суфизма. Таким образом, к первой группе ученых можно отнести Л. Массиньона и ряд восточных, мусульманских авторов, утверждающих, что исламский «суфизм» исходил, развивался и изменялся на основе Корана, стихи которого мусульманин читает, размышляет на ними, борется за выполнение его предписаний [10, с-19]. Пакистанский ученый Т.Буркхардт недвусмысленно обвиняет ориенталистов

в том, что они озабочены лишь подведением рациональных и исторических основ под любое духовное явление. Поэтому они терпят полный крах в попытках объяснить чужеродным явлением сущность суфизма, чья роль в мире ислама сравнима, мол, с деятельностью как жизненного центра всего организма. Решающий аргумент в пользу исламского происхождения суфизма он видит в том факте, что все его аспекты опираются на символику Корана и Сунны, никогда не ссылаясь на иноземные источники [8, с-36]. Вторая группа ученых, в лице Макса Хартена, Хармана, Фон Кремера больше склонна думать о решающем влиянии индийских учений – ведантизма, буддизма - на появление суфизма.

Они находят индийские идеи во взглядах Мансура Халладжа и Боязида. Ученый Гольдциэр в своем труде «Аскетизм и мистицизм в исламе» выдвигает идею о том, «что первоначально в исламе преобладало аскетическое движение, а затем под воздействием неоплатонизма и впоследствии под влиянием индийских учений тасаввуф стал философским» [10, с-20]. Крупнейший исламовед Густаф фон Грюнебаум видит в суфизме мощное мистическое движение, которое, несмотря на греческое и индийское происхождение части этой всеобъемлящей философской системы, является важнейшим и истинно исламским вкладом в религиозную жизнь человечества [8, С.56].

Асин Паласнос в своих работах усердно предлагает искать истоки суфизма в христианском мистицизме, в чем, по словам востоковеда И.П.Петрушевского, он сильно преувеличивает влияние христианства.

Отдельные западные исламоведы, отказываясь видеть в исламе что-либо оригинальное, рассматривали суфизм либо как типичное явление в исламе, либо как результат влияния индийских религиозных систем. Например, Э.Палмер утверждал, что суфизм есть нечто иное, как развитие религии арийской расы. Но многие западные исследователи в этом вопросе недалеко ушли от исламских богословов. Причиной возникновения суфизма они считают взаимовлияние таких религиозно-философских систем, как буддизм, манихейство, зороастризм и христианское монашество. В этом есть свой резон, так как с возникновением суфизма эти течения сыграли определенную роль.

Однако суфизм является исламским течением и он возник внутри ислама, хотя в некоторых вопросах мусульманской веры и противоречит ему.

Как указано выше, суфизм представляет собой сложный конгломерат идей и явлений, объединенных доктриной, допускающей определенную вариантность. Возможно, поэтому до сих пор не было выработано сколько – нибудь приемлемого определения, которое отражало бы сущность его в философии, историко-культурном и социальном аспектах. В официальных изданиях суфизм характеризуется как «мистическое течение в исламе», «эклетическая доктрина» [16, с-98].

В свое время по этому вопросу в Собраниях восточных рукописей АН Узбекистана писали: «По природе своей ничего не имеющий общего с



исламом, суфизм, происхождение которого остается неясным, представляет собой доктрину эклектическую. Являясь доктриной, враждебной всякому прогрессу и отрицающей все материальное, суфизм утверждает, что этот мир призречен и является лишь отображением подлинно реального потустороннего мира» [17]. Эту мысль продолжали утверждать многие исследователи – суфисты. Наиболее емкое и точное определение суфизма, на наш взгляд, принадлежит О.Ф. Акимушкину, который пишет «Суфизм – это 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 и внутреннего озарения, ниспосланного человеку, идущему по пути к богу с любовью к нему в сердце» [18, с-3-13.].

Историки суфизма до сих пор не сошлись на определении его, хотя уже написаны сотни страниц истолкования термина «суфизм» и сделано очень много попыток раскрыть его содержание. Идут споры среди исследователей. Одни абсолютизируют многообразие и многоликость в суфизме и приходят к выводу о неправомерности объединения по одним только понятиям стольких непохожих друг на друга течений в лоне ислама. Наличие в нем многочисленных исламских элементов, а также сходство с идеями и образами других мистических учений давали основание некоторым авторам в прошлом, а отчасти и в настоящем, заявлять о «несамостоятельности» суфизма, искать корни его в неоплатонизме, зороастризме, буддизме и т.п.

Например, Н.И. Пригорина отмечает, что «Суфизм, представляющий собой конгломерат различных правил, обрядов и учений, на деле не поддается описанию как единое целое. Скорее в русле его можно выделить множество противоположных во всех отношениях форм практической реализации ряда основных идей» [19, с-4].

Наиболее точно и конкретно об истоках суфизма писал академик Б.Г.Гафуров. «Суфизм, - отмечает он, - вырос на почве ислама, широко использовал Коран, Хадисы и другие его элементы, однако многие формы ислама, особенно на ранних этапах, в силу совершенно особого истолкования в нем элементов ислама стали выражением оппозиции ортодоксальному исламу» [20, с. 658].

Исходя из вышеизложенного, можно сказать о суфизме как об особом, самостоятельном направлении в исламе, которое конструируется на основе инвариантности ключевых положений, получавших всякий раз новую интерпретацию.

Изучение среднеазиатского суфизма как составной части философского наследия народов Востока имеет отдельное теоретическое и практическое значение.

Суфизм является своеобразным религиозно – философским учением и в нем теснейшим образом переплетались теология с философией.

Вопросы взаимосвязи и противоречия философии и теологии всегда занимали центральное место в учение суфизма. В формировании и развитии философской мысли суфизма огромное значение имели пантеистические и деистические идеи, воззрения, как онтологическая основа рационализма и гуманизма, наиболее характерные для духовной жизни средневековой культуры и общественно – философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока. Как уже было сказано выше, суфизм формировался под огромным воздействием зороастризма, буддизма, христианства, неоплатонизма. Также пантеизм - как философское учение - своими корнями уходит в идейно-философские воззрения народов древнего Ближнего и Среднего Востока - Индии, Средней Азии, Ирана, Египта и т.д. Это раннесредневековая философия, возникшая из индийского пантеизма и персидского дуализма, проникла во все нормы магометанской религии [21, ,с-8].

Пантеизм – учение о единстве бога и бытия, природы, материи. В средневековом пантеизме мир сливался в некое одухотворенное целое, реальный мир, природа, материя приобретали большую ценность. Человек поднимается до божественного уровня, от «создания», «твари» до степени создателя.

Пантеизм включает в себе большие предпосылки не только для развития светских, естественнонаучных взглядов на мир, но и заключал в себе большие возможности для развития мистических воззрений. В нем, помимо идеи неоплатонизма об эманации материи из бога, содержание и учение об экстазе, посредством которого достигалась возможность соединения человека с богом.

Эта идея в своем дальнейшем развитии приводила к суфийскому пантеизму. Наличие двух тенденций внутри самого пантеизма, которые вели к противоположным результатам, с одной стороны к изучению природы, а через нее к материализму, а с другой – спиритализму, крайней мистике и субъективизму. Особенно сложные формы и вариации приобрели пантеистические идеи и представления в суфизме. Как известно, идеи суфизма вдохновляли к великому творчеству ученых-мыслителей, философов – Фараби, Беруни, Ибн Сина, А.Фергани, Джами, Навои, Махмуда Пахлави, Улугбека, Бедиля, Машраба и др. шедевры, созданные имамом Газали, Термизи, Ходжой Ахмадом Яссавий, Бахоутддин Наккшбани, Нажмиддином Кубро и многими другими, прочно вошли в духовную жизнь народов и явились выдающимся вкладом в развитии мировой духовной культуры.

Характеризуя особенность духовно-философской жизни средневекового Востока, Г.Т. Майоров пишет:- «Какова бы ни была позиция средневекового философа - она всегда отмечена глубокой озабоченностью религией и теологией, будь то озабоченность тем, как поставить философию на службу религии, свойственная раннему средневековью или же озабоченность тем, как сохраняя лояльность религии, освободить философию из под влияния теологической опеки, присущая средневековью позднему» [22, . С.432].

В условиях господства религии средневековый философ не мог быть чисто светским мыслителем. Даже философ-вольнодумец для выражения своих светских, антидогматических, антиклерикальных чувств и мыслей пользовался религиозной формой выражения, часто под теологической оболочкой высказывал идеи, не всегда совпадающие с общепринятыми религиозными. Ибо средневековая духовная атмосфера, духовная жизнь могла терпеть либо философию, искренне преданную теизму, в виде, скажем схоластической теологии, либо еретическую, но тщательно замаскированную под теологическую, в виде суфизма.

Исследование теологической и философской сущности исламского мистицизма, суфизма в целом предполагает необходимость анализировать прежде всего суфийские представления о сущности бытия. В этом сложном феномене присутствует своеобразная онтологическая концепция. Наиболее влиятельной в нем является идея единства бытия (вахдат ал-вуджуд). Эта идея является кульминацией в развитии суфийской мысли. Как известно, эта идея была объектом философствования представителей древнеиндийской, древнегреческой мысли.

Религиозно-мистическая, точнее теологическая сущность суфийского учения о бытии, ее основные положения раскрыты в работах выдающегося философа –суфия Ибн Араби. Монистический принцип концепции единства бытия рассматривался Ибн Араби в двух планах, которые условно можно назвать «космическим» и «феноменальным». Согласно этому учению единство Бытия (с большой буквы) проявляется в трех уровнях: Абсолюта, Имен (архетипов), феноменального мира. Мыслитель не допускает различия между ними. В нем все едино - метафизически онтологическая и теологическая система. Суфийская концепция трансцендентального монизма (вахдат ал-вуджуд), утверждает что всякое явление обретает смысл в том случае, если оно непосредственно вытекает из единой божественной сущности и в результате ведет к единению с Ней.

В высказываниях Ибн Араби отчетливо прослеживается влияние неоплатонизма. Это выражается в его следующих высказываниях. Он пишет, если бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он – «тень божья: Возникновение последней - вклад божественного стремления проявить себя и таким образом «увидеть собственную сущность»: Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его Имен. Следствие стремления бога к тому, чтобы стать «известным», и есть мир. Его « Божественные имена» не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии (ал-умур ал-кулийя). Разъясняя свою позицию, великий шейх ссылается на универсалии человечности, которые, по его словам, «присутствуют интегрально в частном бытии этого существа, не обладая различиями или численностью, которые влияют на индивидуумов, и не переставая быть чистой интеллектуальной реальностью». В свое время Абу Хамид Газа-

ли, возражая идеям неоплатонизма, указал на три неправовверных вывода философской системы Фараби и Ибн Сина о нетленности и извечности материального мира, о том, что «Всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном», о том, что воскрешение из мертвых, воздаяние и вознаграждение на том свете является физически нереальными и «носят духовный, но не телесный характер».

И действительно, разъясняя смысл известного изречения суфиев «попытка познать тайну предопределения – еретический поступок», Ибн Сина подходил к проблеме предопределения философии, обнажая все ее внутренние противоречия, показывая социальную и теоретическую актуальность ее решения.

Отсюда ясно, что Ибн Сина в отличие как от ортодоксов, так и от мутазилитов, не идет путем теологического аргументирования и обоснования догмата предопределения.

Именно этому возражал суфий Газали [23, с-108]. Для суфиев бог-причина бытия, бог знает и контролирует существование во времени, все происходит по его универсальному (куллихи) предопределению, распоряжению, знанию и воле.

Последователь Ибн Араби Азиз ад-дин Ибн Мухаммад Насафи в своих сочинениях, охватив все наиболее важные вопросы теологии, приводя различные толкования их, создал своего рода сумму мусульманского богословия. Насафи показывает три основных течения в богословии: идеи приверженцев шариата (ахл-е шариат), приверженцев мудрости (ахл-хикмат) и приверженцев единственности (ахл-вахдат). Эти три основные подразделения, в свою очередь, имеют много традиций. Приверженцем единственности (ахл-е вахдат) является сам Насафи. Об этом отчетливо свидетельствует содержание его известного трактата «Зубдат ал-хакаик» («Сливки истин»), в котором излагаются различные мнения о мире и человеке: «Знай! Да осчастливит тебя Аллах в обоих мирах. Знай, что мир есть название субстанций и акциденций, а совокупность субстанций и акциденций является миром, и каждый вид из видов субстанций и акциденций также именуется миром.

Мир в своей первой части состоит из двух частей. Первую часть именуют миром тайным, вторую его часть именуют миром явным. Эти два мира в количественном и сущностных смыслах упоминают под разными именами: мир творения и мир появления, мир мультка и мир малакута (смертный), мир тел и мир духов, мир чувственно постигаемый и мир умопостигаемый, мир тайный и мир явный, мир света и мир тьмы и подобно этому, и все эти имена означают два мира», - писал Насафи [19, С.39].

На всех этапах формирования и развития учения суфизма вопросы о боге, природе и человеке находились и рассматривались в неразрывном единстве бога, мира и человека, сущего как такового в суфизме занимает исключительно важное место.

Основная онтологическая концепция суфизма рождается на признании истинности единого, абсолютного бытия бога и с этой позиции бытие материального мира объявляется неистинным, преходящим. Что самое важное для них – это проведение линии Боязида и Мансура Халладжа о единстве сущности бога и человека. У Мансура Халладжа целостность состоит в полном растворении (Кулул) человеческого духа в божестве.

«Знай, что, по мнению приверженцев единственности, бытие, только одно и это бытие Всевышнего и Святого Господа и что кроме бытия Всевышнего Господа, нет иного бытия и быть не может. И еще говорят, что хотя бытие только одно, но это одно бытие само по себе существует внешне (захири) и внутренне (ботини)» [19, С.54].

Таким образом, в учение о бытии заложен фундамент теологии суфизма. Для наиболее полного освоения взаимосвязи теологии и философии, философской сущности учения суфизма необходимо рассмотреть некоторые основополагающие категории и понятийный аппарат теологии. К таким категориям относятся такие понятия как вахдат, кадар, касб и многие другие.

Среди них вахдат аль-вуджуд имеет особо важное философское значение. Это учение арабско-мусульманской философии и единства мира и его членении на ряд ступеней (табакат) в последовательности коренится в бытии бога, ежесекундно уничтожаясь и возобновляясь Им. Согласно этому понятию бог и телесная субстанция (араб. Хайула, от греческого-сырой материал, вещество) – два полюса реальности; лишь бы существует сам по себе, порождая из себя первый разум, небесные души, формы и др. Идеи Вахдат аль-вуджуд разрабатывались прежде всего в суфизме, его выдающихся представителями: Абу аль - Барокат, аль-Багдади, Айн аль-Кузат Хамадани, Ибн аль-Араби, Руми и др.

Понятие кадар на арабском языке означает власть, могущество. В исламской философской науке, особенно в раннем исламе означало – божественное повеление, могущество, предопределение. С VIII века также – власть человека над своими делами, один из синонимов свободы воли. Выражение «када и Кадар» означало в исламе повеление бога, при этом «када» (повеление) чаще всего рассматривался как синоним извечного универсального веления, атрибут сущности бога, противопоставляясь Кадар, как конкретному проявлению воли бога. Согласно Ибн Сине, каждая вещь получает от первого бытия Кадар- частное определение его «када», согласно разуму, из которого необходимо порождается все сущее. В учении Ихсан ас-сафа Кадар –это удел, назначенный каждой душе согласно движению звезд, а «кадар» -вечный разум, порождающий эти небесные закономерности [15, С.74, 239].

Одним из центральных понятий средневековой мусульманской теологии, является «Касб», разработанное в IX веке Дираром Амром, Хусайном ан- Наджаром, некоторыми мутазилистами и особенно Абу аль-Хасан Ашари и его последователями.

Согласно учению о Касб, всякое человеческое действие творится богом и только «присваивается» человеком. Ашари был сторонником мутазилитской концепции присвоения (Касб), критиковавшим одновременно как крайних фаталистов - джабаритов, так и защитников свободы воли – мутазилитов.

Философию раннесредневековья следует исследовать через призму фундаментальных философских и научных мыслей Фараби, Абу Райхон Беруни, Ибн Сины и др. К примеру философское наследие Ибн Сины ярко показывает тенденции особенностей сочетания философии и теологии. Ибн Сина стремился сформировать положение ислама с помощью понятий, заимствованных из аристотелевской логики и позиций греческой метафизики (неоплатонизма). Для Ибн Сины бог являлся первопричиной, или создателем, но сотворенный мир понимался им как серия исходящих от бога эманаций. Человеческая душа рождается из эманации Божественного Света, а человеческая жизнь является странствием назад к Свету, Богу. Важным моментом философии Ибн Сины было его понимание материи. Он отвергает идею о творении Богом материи из ничего. Эманация Божественного Света наполняет, но не порождает материю. Как уже было сказано выше, эти мысли Ибн Сины были подвергнуты критике в нескольких трудах аль-Газали Он в своей известной книге «Опровержение философов» четко определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность по отношению к религии. Критика неоплатонизма аль-Фараби и Ибн Сины состояла в том, что Бог философов не является богом Корана. Если философия приходит в столкновение с Кораном, то она должна отступить [24, с-237].

Аль-Газали заметил, что аль-Фараби и Ибн Сина, обращаясь к Аристотелю, довели до зрелости его материалистическую концепцию. Материализм Аристотеля, благодаря им, стал еще более воинствующим и опасным для религии. Аль- Газали, глубоко изучив философию, старался полностью подчинить ее теологии. Хотя он сумел изменить русло философии в пользу теологии, однако он сам попал под влияние философии и стал рассуждать о теологии как философ. Тем не менее, аль-Газали до конца жизни ревниво защищал религиозное учение. Имам аль-Газали ввел философию в систему мусульманского вероучения, но сделал ее служанкой богословия. Он провел реформу в исламском вероучении, ввел суфизм и философию в систему ислама, использовал философию как средство укрепления религии, чего не смогли сделать мутакаллимы.

Позиция мутакаллимов (мусульманских схоластиков) и философов была определена таким образом: критерием истины у мутакаллимов была вера, а у философов - разум, мутакаллимы относились к философам враждебно. По их мнению, философия – это путь к неверию. Однако остановить развитие философской мысли было невозможно. Оставался единственный путь - изменить назначение философии, повернуть ее русло. Это сделал аль-Газали [13, с-13.].

Философская система аль-Газали во многом явилась философско-теологическим формулированием монистического суфизма, который он объединил с умеренным ортодоксальным исламом.

Как справедливо отмечают многие авторы, аль-Газали - очень большая фигура в средневековой философии, с его именем связана целая эпоха. Ни один историк, философ, занимающийся изучением общественной мысли мусульманского средневековья, не может пройти мимо аль-Газали. В области суфизма аль-Газали провел ряд реформ. Изучая суфийское учение, он прежде всего заметил в нем небрежное отношение к обрядам ислама. Он всемерно собирался дискредитировать пантеистическое учение суфиев. Пантеизм, по мнению аль-Газали, затрагивал самый важный вопрос религии, угрожая учению ислама о единобожии. Идеи аль-Газали оказали большое воздействие на развитие мусульманской философии, а также средневековой европейской философии. К месту надо отметить, что Ибн Рушд (Аверроэс) подверг резкой критике и утверждал, что не может быть никакого противоречия между философскими заключениями и словами Корана: «Так как эта религия является истиной и поощряет изучение, ведущее к знанию, мы, мусульмане, знаем, что исследование с помощью разума не ведет к выводам, которые противоречат тому, чему учит Коран. Поскольку истина не противоречит истине, но гармонизирует с ней и свидетельствует о ней» [24, с-238].

Таким образом, в трудах выдающихся представителей науки как Фараби, Беруний, Ибн Сины, Ибн Рушда и других были созданы естественно-научные предпосылки как материализма, так и пантеизма, как своеобразного философского направления. Параллельно этому формировалась так называемая «первая» форма пантеизма.

Уже в начале X в. весьма определенно намечалась «первая» форма пантеизма, получившая яркое выражение в суфизме. Как отмечает академик М.Хайруллаев, «Суфийский пантеизм, отражая массовый протест против догм исламской религии, мусульманской теософии, служит однако не утверждению активной силы человека, как мы видим в «левой» форме пантеизма, а растворению личности в духовной сущности созидателя, обоснованию необходимости отхода ее к богу, т.е. пропаганде мистицизма. Это считалось проявлением вольнодумных идей, за что их носители были приговорены к смертной казни» [23, с-164-165].

Взаимосвязь философии и теологии, их взаимосвязанный идейный переход позволяет раскрыть методологические проблемы исследования. Суфийский пантеизм (вахдат-аль-вуджуд) – это философская система суфизма, согласно которой единственной реальностью является Аллах, а все остальное – его отблески. По учению суфизма бог - «универсум» (целое), а все остальное - «частица», отдаленная от него. Именно эти аспекты проблемы выражены в атомистических воззрениях мутакаллимов. Подробно не останавливаясь на проблеме атомистики мутакаллимов, следует отметить, что господствующая уже много веков традиция ее интерпретации ба-

зируется главным образом на сочинении средневекового философа Моше Маймонида «Путеводитель колеблющихся» [24, с-3].

Эта традиция фактически отождествляет Калам (преимущественно-ашаритским) со всей спекулятивной теологией ислама и представляет атомистическое учение как антологическую основу фаталистических и провиденциалистских настроений теоретиков ислама – мутакаллимов. Атомистическое учение содержится в теоретических философских воззрениях суфиев, особенно в их учениях о боге и человеке. Человек является частицей бога, стремится к слиянию с ним, так же как все вещи возвращаются к своей основе. Как известно, суфизм был удобной формой для выражения свободомыслия. Именно поэтому многие поэты и мыслители, Фараби, Ибн Сина, Умар Хайям, Ахмад Яссавий, Сади Шерозий, Хофиз Шерозий, Абдурахман Жомий, Алишер Навои и многие другие, использовали суфизм для прикрытия своих пантеистических, антиклерикальных взглядов. Но вольнодумные идеи суфизма в условиях существования «левой» формы пантеизма, расцвета естественнонаучной мысли не способствовали развитию научных взглядов, так как суфизм все больше превращается в религиозно-теологическую философию. Отношение мыслителей к суфизму было различным. Одни благосклонно относились к его религиозным теоретическим положениям, другие выполняли практические требования суфийского тариката, третьи были ревностными исследователями суфизма [24, С. 4,8.].

Постепенно взгляды представителей суфизма проникают в философию и этику ислама. Это учение занимало значительное место в формировании моральных принципов ислама. Суфизм способствовал в определенной мере духовному освобождению от консервативных канонов ислама.

В X-XI вв. в мусульманском мире завершался период развития догматической теологии. Как отмечает Х.С. Караматов, историческая и иная литература того времени несет на себе отпечаток споров виднейших теологов, представителей различных течений, направлений и сект в исламе (ханифиты, шафииты, ашариты, мутазилиты, джахмиты, ханбалиты, каррамиты, исмаилиты, суфии и многие другие). Источником этих споров были не только догматические запросы именитых теологов; все они так или иначе выражали классовые, политические, экономические интересы определенных слоев и группировок. Так и суфизм, основной социальной базой которого служили бедные, малообеспеченные и средние городские слои: торговцы, купечество, ремесленники, чиновники, низшее духовенство, студенты конфессиональных училищ, из чьих кругов рекрутировались ученики-посредники (мурид), сначала суфийских проповедников – учителей, в дальнейшем - суфийские братства. Суфийские течения сталкивались с жестокой и беспощадной борьбой официального ислама. Именно в этот период суфизм интеллектуальной элиты превращается в суфизм народных масс.

Это обстоятельство способствовало идейному росту суфийских течений, формированию их философских взглядов. Именно в этот период отпочковалась теология из общего потока суфизма.



Именно этим, на наш взгляд, можно объяснить причины оппозиционности некоторых суфийских течений в отношении феодального государства и официальной религии.

Основатель суфийской философии Ибн Араби и его исследователи постоянно подчеркивают производность мира, зависимость его от божественного бытия. Вместе с тем, они подчеркивали и реальность мира как формы проявления божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: «И всемогущий бог дал миру существование... лишенное духа (дух) и подобное «неотполированному зеркалу».

Возможности проявления бога безграничны, и поэтому неисчерпаемо многообразие нашего мира. Неисчерпаемость форм проявления божественного бытия обусловлена постоянным, непрерывным процессом манифестации: «Божественный порядок (ал-Амр) - есть божественное движение, переход из состояния непроявленности (в котором находится как чистая возможность) в состояние проявленности»). Здесь же видим своеобразную интерпретацию идеи о бытии, в частности неоплатоническую идею о взаимосвязи единого и множественного. В системе вахдат ал-вуджуд божественное бытие, не имеющее ни имен, ни атрибутов, проявляющееся в феноменальном мире, постоянно стремится «вернуться» к своему первоначальному состоянию: « Вся реальность от начала до конца исходит от одного только Бога, и к нему она возвращается» [11, с-21].

В едином порядке в философии Ибн Араби рассматривается взаимосвязь проблемы человека, как части Единого (Бога) целого. Человек – самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие – отражение одного из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта, он же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем интегрировано все сущее, он объединяет в себе сущностные реальности (хакаик) мира. В то же время как в целом – мир есть макрокосм (алам –и - акбар), человек – микрокосм [11, с-21].

В философской системе вахдат ал-вуджуд человек - это не только микрокосм, понимаемый, как, своего рода, мера всего мира – макрокосма, но нечто гораздо большее: он выступает как бы опосредованным звеном между богом и миром, считает себя и божественным, и тваринным началом, что обеспечивает единство бытия космического и феноменального.

Как уже вкратце сказано выше, вахдат ал-вуджуд относится к такой разновидности религиозно - философских учений, которую можно определить как мистический пантеизм. В противоположность натуралистическому пантеизму, растворяющему бога в природе, ибо его максима – «Бог есть все», мистический пантеизм растворяет природу в боге, отстаивая принцип «Все есть Бог». В современной историко - философской литературе видно, что оценка суфийских воззрений Ибн Араби и его единомышленников как пантеистического учения вызывает возражения. Особенно показательна в этом смысле позиция современных «пропагандистов» суфизма Сайида Хо-

сейна Насра, Ф. Шуона и др. Пантеизм, утверждают они, представляет собой философскую систему, учения же суфиев, в частности Ибн Араби, вообще философией не являются; их следует определить как «исламский эзотеризм», гностическое знание. С.Х. Наср считает, что такая характеристика унижительно для мусульманского мистицизма и поэтому пытается отклонить «обвинение» его в пантеизме. В пользу своей аргументации С.Х. Наср продолжает утверждать, что пантеизм предполагает субстанциональное единство бога и мира, а у Ибн Араби «Бог абсолютно трансцендентен по отношению к любой категории, включая и субстанцию и хотя он « пребывает в вещах, мир не содержит в себе Бога» [11, с-21].

При этом возможность существования разновидностей пантеизма и обязательность полного отождествления в нем бога и мира игнорируется. Обвинение Ибн Араби в философском пантеизме имеет свои основы. Прежде всего взаимность с пантеистической позиции Ибн Араби и заключалась в его учении, в котором допущены акты творения природы и человека сверхприродной личностью – Богом. В трактате «Фусус» креационистические идеи (религиозное учение о сотворении мира богом из ничего) приглушены, тем не менее они все-таки присутствуют: «Бог сначала создал весь мир», человек есть «бытие, сотворенное Вечным и Бессмертным» и т.д [11, с-22].

В поле зрения раннесредневековых и последующих мыслителей находились вопросы о бытии, о природе, об отношении бога к природе, о сотворении мира, о форме и материи, пространстве и времени, о разуме и его роли в познании материального и духовного мира и т.д. Учение о бытии и о природе и человеке является одной из важнейших частей философской системы философов средневековья. Именно в этом проявились особенности суфийской философии. Суфизм как теологическое и философское учение формировался в процессе острой идейной борьбы между представителями мутазилитов и мутакаллимов. Специфичность пантеизма объясняется именно идейными истоками этих течений. Мутазилиты своим утверждением о том, что человек все познает посредством своего разума, внесли рационалистическую струю в восточную теологию, что явилось прогрессивным явлением. Не отвергая догматов ислама, мутазилиты в то же время вели непримиримую борьбу против мусульманских мистических воззрений, в частности, против догмы ортодоксального ислама о предопределении. Передовые философы средневековья вели упорную борьбу против мусульманской схоластики в лице мутакаллимов, по вопросам природы, материи и человека. Мутакаллимы защищали религиозно-идеалистическую идеологию, пытаясь дать ей философское обоснование. Раз суфизм, как идейно-философское учение формировалось в ходе ожесточенной борьбы между мутазилитами и мутакаллимами, то следует подробно остановиться на их основных теоретических философских предпосылках и воззрениях. Это позволяет наиболее отчетливо осветить сложный процесс формирования философских аспектов суфизма, его философию и теологию.

Как указывается в исследованиях, теология мутазилитов основывалась на пяти принципах: 1. «Единство и единосущность Аллаха», 2. «божественная справедливость», 3. «не покаявшийся грешник находится в состоянии, промежуточном между верующим и неверующим», 4. «обещание и угроза», 5. «повеление блага и запрещение зла». Согласно первому принципу, Аллах един и не разделяет ни с чем присущих ему атрибутов. Этот принцип был направлен против антропоморфического представления бога. Но, отрицая за богом антропоморфные характеристики, в том числе и речь, мутазилиты тем самым отрицали и извечность Корана, что подрывало его предписания и открывало для аллегорического толкования его стихов. Согласно второму принципу бог не волен в своих действиях, поскольку в силу своей благодати он обязан вершить только добро. Эта мысль о детерминированности действий Всевышнего выражается и в четвертом принципе: Аллах не имеет права не сдерживать своего слова, если он обещал «покорным» воздавать на том свете должным образом. Надо сказать, что этот принцип имел большое эτικο-социальное и политическое значение в жизни народов и государств. Философское значение имеет пятый принцип, согласно которому человек активен, ибо люди, а не только бог, наказывают зло и именно они призваны искоренять его.

Этим принципом пользовались муьталазиты в борьбе против «зла», чинимого Омейядами и другими правителями. Значит, принципы мутазилитов содержали в себе философские, социально-этические и политические замыслы [25, с-6.].

Мутазилиты были прежде всего богословами, концентрировавшими свое внимание на теологических этических вопросах – об Аллахе и его атрибутах, о добре и зле, о свободе воли человека и т.п. Онтологическая проблематика играла у мутазилитов, особенно на ранних этапах, второстепенную роль. Имеющиеся в литературе скудные материалы, излагающие воззрения некоторых мутазилитов на природу, далеко не достаточны для обобщения их как целостной системы.

Будучи теологами, мутазилиты исходили из признания сотворения мира Аллахом. Однако этому признанию и творению богом мира они придавали особый смысл: оно означало для них переход субстанций (тел, вещей) от «ничто» как новой реальности, параметрии, к существованию. Тем самым мутазилиты утверждали извечность мира. Между истолкованием так моментом «творения» и моментом гипотетического (но практически не осуществимого) тотального уничтожения природа изменяется и развивается, подчиняясь имманентной закономерности. Правда, некоторые мутазилиты и приписывали эту закономерность Аллаху, они, тем не менее, лишают Всевышнего способности к ее изменениям: если бог и может сотворить другой мир, то этот мир будет абсолютно идентичен существующему.

Таким образом, мутазилиты отстраняли бога и от сферы человеческих действий, опираясь при этом на свой первый принцип. Человек в уче-

нии мутазилитов настолько могущественен, что он не только сравним с Аллахом, но в некоторых отношениях и превосходит его. В этом подчеркивании активности человека и силы его разума отражались светские устремления ремесленников и торгового «бюргерства», из среды которых вышли мутазилиты.

Кроме того, идеи мутазилитов способствовали в определенной степени развитию свободомыслия, в том числе пантеистической философии в условиях раннего средневековья. На базе их и формировались суфийское движение и идеи.

Параллельно с мутазилитами возникло и мутакаллимское движение, резко противостоящее мутазилитам, однако мутазилитское движение достигло расцвета в период правления халифа аль-Мамуна (813-898), при котором учение мутазилитов о сотворенности Корана принято в качестве официального догмата мусульманства. Как известно, в период правления халифа- аль-Мамуна расцветали естественнонаучные и философские учения. При халифе аль-Мутаваккиле (847-861) мутазилизм был запрещен, а многие его приверженцы отрекались от него. В период преследования мутазилитов появляется ашаритский калам, основанный Абу-аль-Хасаном Ашари (874-935). Об этом речь пойдет в последующих разделах работы.

Вкратце об идеях мутакаллимов, которые сыграли значительную роль в формировании философской теологии суфизма. Мутакаллимы, представители религиозно-схоластической идеологии, выступая в защиту исламской догмы о сотворении мира «Аллахом в течение шести дней» [27, 57/4], объясняли возникновение мира и дальнейшее развитие зависимостью от свободной божественной воли, тем самым отрицали всякую закономерность, причинность и вообще материальность существующего мира.

Сторонники прогрессивного направления, представителями которого были Фараби, Ибн Сина, Беруни, Носири Хисрав и другие, хотя и ставили вопрос о вечности бытия, материи и мира, но объясняли существование мира согласно природной необходимости самого творца. Таким образом, не смогли избежать признания зависимости существования мира от верховного существа, они (например Фахриддин Рази) разделяли бытие на «необходимо сущее» и «возможно сущее», под «необходимо сущее» понимали бога, а под категорией «возможно сущее» подразумевали материальный мир и его разнообразие проявления, природу, человека, его разум и т.д.

Как установлено, многие историки философии – Ираншахри, ар-Рози, Беруни и другие своими философскими трудами способствовали возрождению на Востоке греческого атомизма, однако в весьма расплывчатой форме, что было обусловлено прежде всего специальными условиями средневекового мусульманского Востока. Атомистика имела большое влияние на формирование учения суфиев. Атомическое учение обрело признание в учении мутакаллимов, главным идеологом которых был Ашари. Восприняв идеалистическую систему пифагорийцев, они отрицали ма-

териальный характер атомов и какой бы то ни было - детерминизм. Согласно их учению, мир состоит из мельчайших атомов, которые являются духовными сущностями.

Атомы двигаются в пустом пространстве по воле бога, а их движение в любое время может быть прервано. Мутакаллимы отрицали необходимую связь и причинность, наличие каких - либо закономерностей в природе. «На мусульманском Востоке Демокрита превратили в столпа религии и под знаменем его атомистики боролись против светской науки и вольнодумства, - писал А.О. Маковельский, - в атомистике Демокрита ашаритов привлекали ее наиболее слабые, механические стороны, например, учение обособленности атомов друг от друга, об отсутствии всеобщей связи и единства материи» [28, С.113].

Вся деятельность мутакаллимов была направлена на то, чтобы обосновать идею сотворения мира богом из ничего, что свободная божья воля непрерывно и непосредственно воздействует на все явления, постепенно вновь и вновь порождая их из небытия. Вот что взяли в основу своих философских воззрений из атомистического учения Ашари и другие последователи теологии.

Философия суфизма противостояла одновременно и исламской теологии, и философскому мировосприятию арабских перипатетиков. В области онтологии это противостояние выражалось соответственно в оппозициях монистического пантеизма суфиев теизму, с одной стороны, и натуралистическому пантеизму с другой.

Монистический взгляд на бога и мира был резко выражен в знаменитом восклицании «Анал-Хак» - «Я есмь Истина». За этот дерзкий вызов исламскому вероучению Мансур аль-Халладж поплатился жизнью. В последующем претензия на «идентификацию» человека с богом, подправлена Ибн Араби таким образом, что вместо «Я есмь Бог», появляется формула «Я есмь тайна божья («тень» его теофания и т.д.): «он опровергает претензию на идентификацию с богом [11, с-22 ].

Подобная поправка формулы Мансура ал-Халладжа дает повод усомниться в монистическом характере вахдат ал-Вуджуд. Однако, такие сомнения неосновательны. Так как теизм – религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолютного бытия как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, сотворившей его в свободном акте - воле.

Теизм, предполагающий трансцендентность бога, сотворившего мир и непрестанно направляющего его, выражается в исламе либо в резком разделении (субстанция – бог, а не субстанционное – мир, или бог – субстанция высшего порядка, а мир – субстанция «тварная» и поэтому более низкая), либо в плюрализме каламовской атомистики. Исламоведы утверждают, что именно созданная мутакаллимами атомистика являлась онтологической основой мусульманского схоластического богословия. При всех различиях в интерпретации калама в целом атомистический принцип его онтологической

системы не подвергается сомнению. Дело в том, что был ли этот атомизм теистически ориентированным, или же он имеет пантеистическую окраску. Вот в этом суть различных интерпретаций атомизма.

Возникает вопрос, в чем существенные различия в трактовке атомистического учения со стороны мутакаллимов - сторонников пантеистического направления. В этом вопросе много неясностей. Например Т.К. Ибрагим выдвигает тезис о том, что в «философском пантеизме бог не только имманентен миру, но обязательно трансцендентен ему» [11, С.23].

Именно этот тезис вызывает возражения исследователей. Во-первых, несравненно более доказательным представляется общепринятое суждение, отличие пантеизма от теизма состоит как раз в том, что теизм признает трансцендентность бога.

Если то же признание сосуществует с пантеистическими воззрениями, то лишь свидетельствует об ограниченности и непоследовательности подобного рода воззрений.

Во-вторых, одновременно имманентность и трансцендентность бога признавали и суфии. У приверженцев концепции вахдат аль-вуджуд положение об имманентности и трансцендентности бога распространились преимущественно на сферу познания, в вопросах же онтологии их (суфиев) позиция была в достаточной мере последовательной, и они отстаивали пантеистический тезис об имманентности бога природе. В эпоху Восточного Ренессанса труды древнегреческого мыслителя Демокрита были уже известны не только ученым, но и представителям религии ислама, отмечал М.М. Хайруллаев. Сторонники направления калама – ашариты пользовались атомистикой Демокрита для теоретического обоснования теологического учения ислама [23, с-80.].

В атомистике идея трансцендентности бога в отношении к природе была главной доминирующей характеристикой системы. Согласно мутакаллинам, «вселенная, т.е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частиц, которые... не могут быть дальше разделены». В отличие от античных атомистов ашариты считали, что мельчайшие частицы не пребывают «извечно во вселенной», но «бог неразрывно творит эти субстанции, когда он хочет». По этому поводу представитель арабского перипатетизма, Ибн Рушд (Аверроэс), ссылаясь на высказывания Абу Насра Фараби, писал: «Общепринятое мнение мутакаллимов состояло в признании того, что возможность наличествует в одном только, в абсолютном демурге, творческий акт которого не нуждается в предшествующей ему материи». Отсюда видно, что суфизм (вахдат ал-вуджуд), с его достаточно убедительным пантеистическим монизмом, находился в конфронтации не только с откровенным теизмом исламских и др., но и с каламовским тезисом. Именно, на наш взгляд, в интерпретации учения атомистических идей соприкасается вахдат ал-вуджуд суфизма, пантеизма и теологии мутакаллимов.

Например, возьмем воззрения имама ал-Газали, который, несмотря на то, что в его учении идеи ашаризма сочетались с суфийскими идеями, осуждал мистический пантеизм, причисляя его приверженцев (имеется в виду Мансур ал-Халладж) к разряду крайних фанатиков, расширяющих границы соответствия до единения. Газали защищает учение ислама о сотворении мира Богом из ничего, он убежден в том, что Аллах создал тело и душу человека, что дух человека вечен, что Бог творит чудеса [3, С-204-205.].

Следует подчеркнуть, что при всех отклонениях воззрений суфиев (особенно сторонников вахдат ал-вуджуд) от ортодоксальной исламской доктрины, они не выходили за рамки религиозного мировоззрения. Заложенные в пантеизме философские потенциалы не были и не могли быть реализованы в полной мере, поэтому пантеизм суфиев был мистическим. Тот же Газали в своих работах «Ответы на вопросы», «Избавление от заблуждения» пишет: «Я убедился, что стою на краю пропасти и что, если не займусь исправлением своего положения, наверняка попаду в ад», и в «Опровержении философов» выступал против взглядов Аристотеля, Фараби и Ибн Сины, называя их разрушителями предписаний ислама, носителями еретических мыслей. Как некоторые исследователи утверждают, самое большее, что суфизм мог дать, это попытка философского истолкования исламского монотеизма. Суфиями был сделан этот шаг. Ими была предпринята попытка отделиться от религиозного догматизма, стали рассуждать о теологии как философы. Однако в эпоху раннего средневековья не были четко определены все вопросы богословского учения, которым угрожала философия. Первым аль-Газали четко определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность религии. Надо сказать, что этим он оказал величайшую услугу идеалистическим философам и богословам в деле познания своих идейных врагов – материалистов. Большие услуги в идейном формировании оказывала ожесточенная идейная борьба между мутакаллимами и философами перипатетиками. Представители мутазилитов выступали против атомизма мутакаллимов, используя аргументы, выработанные противниками античного атомизма. Однако, дискуссия между мутакаллимами – атомистами и восточными перипатетиками по существу не состоялась: атомисты продолжали выступать исключительно против тезиса о делимости тела до бесконечности, игнорируя то обстоятельство, что перипатетики говорили лишь о потенциальной делимости; в свою очередь, восточные сторонники Аристотеля ограничивались в основном повторением доводов античной атомистической оппозиции, не обращая должного внимания на отличие атомизма калама от античного [25, с-13]. В противовес этим воззрениям выступали суфии. Они отстаивали единство бога, природы и человека.

Как известно, в историко-философской литературе Насафи рассматривается то как приверженец мутакаллимов, то перипатетиков, то приверженец единственности – суфийской идеи.

«Знай, что (первичная) материя есть субстанция, принимающая образы (сувар) и формы (ашкал). (Первичная) материя состоит из четырех частей. Например, железо и дерево суть субстанции и могут принимать множество образов и форм,- писал Насафи, - Знай, что, по мнению приверженцев единственности, хотя суть обоих миров есть чистая единственность (вахдат –е сирф), но она описуема в каждом качестве, которым она имеет возможность бытия, и в каждой форме (сурат), которой она имеет возможность быть, а это качество и эта форма имеют совершенство только в степени самого качества (в степени) самой формы. В этом совершенстве превосходство ее и совершенство величия ее» [19, с-56-57].

Взаимосвязь философии и теологии наблюдается в работах Азиз ад-дина Насафи в его работе «Зубдат ал-Хакаик» и в трактатах «Кашф аль-хакаик», и «Инсане камил». В них Насафи выделяет три основных теологических течения ислама. Он называет три основных течения в богословии - идеи приверженцев шариата (ахл-е-шариат), приверженцев мудрости (ахле-хикмат) и приверженцев единственности (ахле вахдат). Его книга «Зубдат» состоит из двух частей, в первой он повествует о макрокосме, во второй - о человеке. Охватив все наиболее важные вопросы теологии, и приводя различные толкования их, он создал своего рода сумму мусульманского богословия. Азиз-ад-дин Насафи называет третью часть своей книги о пути. Слова Насафи о том, что все три части книги (о мире, о человеке и о пути) означает одно, могут истолковываться как манифестация действительного тождества мира и человека, истинное познание мира великого тождественно истинному познанию мира малого, истинное познание самого себя ведет познающего к Аллаху. Отсюда видно, что сама структура трактата концептуальна и цельна. Насафи смысл слова «мир» выясняет диалектическим путем, в единстве и противоположности. Мир в своей первой части состоит из двух частей. Первую часть именуют миром тайным, вторую его (часть) именуют миром явным. Эти два мира в количественном и сущностном смыслах упоминают под разными именами: мир творения и мир повеления, мир мультка и мир малакута [Примеч. Мир мультка – материальные пространства, чувственно постигаемый мир и реализовавшихся потенциалов. Мир малакута – идеальное пространство, мир нематериальных объектов], мир тел и мир духов, мир чувственно постигаемый и мир умопостигаемый, мир тайный и мир явный, мир света и мир тьмы и подобно этому и все эти имена означают эти два мира, пишет мыслитель [19, с-39].

Далее Насафи продолжает излагать смысл слова мир, вопросов взаимоотношения природы, Всевышнего и человека. В процессе этого он утверждает свою философскую теологию. Мир телесный, который является миром мультка, и мир духов, который является миром малакута, вместе друг с другом, так же как масло с молоком находятся в степенях побеждающего и побежденного, где малакут есть побеждающий, а мультк – побежденный, – пишет Насафи, - мультк и акценция мультка чувственно воспринимаемы и чув-



ство способно воспринимать их. Следовательно, когда путники говорят: мы видим во время уединения (хилват) свет – то, что они понимают за свет, есть призрак, но воображают, что это свет». На наш взгляд, здесь у Насафи наблюдается влияние предыдущих суфиев по вопросам о познании и теории познания. Например, аль-Газали защищал мысли об ограниченности разума и достоверности полученного чувственным восприятием знания. Подтверждением того, что Насафи в своей теории познания, в познании мира показал роль чувственных органов в практической жизни человека являются его слова: «...на первой степени жизнь, знание, воля, слух, зрение и речь не существует, но восходя по степеням, жизнь, знание, воля, сила, слух, зрение, речь обретают действительное существование. Следовательно, совершенство возникает там, где есть причина (вадж). Нет сомнения в том, что плод изящнее и благороднее всех степеней дерева. Плод сущего есть человек; великое снадобье, великий эликсир, чаша, показывающая мир, зеркало, показавшее вселенную - это знающий человек» [19, С 69].

Насафи характеризует основные черты представителей учения тасаввуфа. Все то, что есть в человеке большом, существует и в человеке малом, все, что есть в человеке малом, существует и в человеке большом, это суть учения приверженцев тасаввуфа. Мнение приверженцев тасаввуфа, по сути, составное: одно взято от приверженцев шариата, другое - от приверженцев мудрости, третье - от приверженцев единственности, нечто было заимствовано, иные же - вновь открыты.

Как уже было сказано выше, суфизм, сформировавшийся в VII – XIII вв., в определенной мере способствовал духовному освобождению от консервативных канонов ислама, расширению религиозного кругозора. Вместе слепого повиновения предлагалось самовоспитание посредством аскетизма, хитросплетению схоластических силлогизмов противопоставлялось мистическое погружение в сущность души и ее освобождение от накипи материального. Здесь преимущественно шел разговор об идеологических и идейно-психологических аспектах вопроса становления суфизма. Имея в виду этот аспект, многие исследователи считают, что идеологией, противостоящей официальному учению ислама, являлся суфизм, охватывающий в себе множество элементов, заимствованных из других философских и религиозных учений. При неподвижности догматов ортодоксального ислама всякое движение мысли в мусульманском мире должно было прикрываться суфизмом и обновление мусульманства может совершиться только при помощи суфизма.

По преобладающему мнению исследователей, суфизм включал в обрядность немало осуждаемых ортодоксальным исламом традиций разных в этническом, языковом и социально-экономическом отношении народов, вошедших в состав Арабского Халифата или, шире, ареал распространения ислама. Все это, естественно, делало учение суфийских проповедников и миссионеров более привлекательным, чем сухие проповеди и однообраз-

ный ритуал официальной религии. Несмотря на это, основные концепции суфизма продолжали вызывать резкое осуждение и неприязнь представителей нормативного ислама, что в определенной мере свидетельствует об идеологической оппозиционности суфиев Среднего и Ближнего Востока, в том числе Центральной Азии [19, С. 70].

Это было правомерным для своего времени, так как в деятельности представителей суфизма нашли свое выражение идеи инакомыслия. Кроме того, мировоззрению суфиев в целом был присущ фатализм. Вера в предопределенность всех действий человека и их результатов, убеждение в своей беспомощности, покорность судьбе, готовность с радостью принять муки и многие другие суфийские требования были чужды мирским идеям. Но в условиях жесткого гнета газневидских (977-997гг) правителей деятельность суфийских шейхов, несмотря на религиозно - мистическую направленность, носила оппозиционный характер.

Главным в оппозиционности суфизма является то, что его философия пропитана перипатетизмом, хотя пантеизм суфиев был мистическим. Как уже было сказано выше, при всех отклонениях онтологических воззрений суфиев (особенно сторонников вахдат ал-вуджуд) от ортодоксальной исламской доктрины, они не выходили за рамки религиозного мировоззрения. В философии суфиев теология и перипатетизм, заложенные в пантеизм, философские понятия объектов не были и не могли быть реализованы в полной мере, потому что пантеизм суфиев был мистическим. Эта особенность заложена в самом корне философии суфизма [2, С-45.].

Поэтому самое большее, что суфизм мог дать, это попытка философского истолкования исламского монотеизма. Именно предпринятый суфиями шаг свидетельствует о том, что они пытались философски осмыслить единство мира через вахдат ал-вуджуд и стремились к освобождению от религиозного догматизма. Выдающиеся ученые Фараби, Кинди, Ибн Сина, Ибн Рушд находились на позициях арабского перипатетизма. Исходя из этого, возникает вопрос, можно ли их причислять к гнету перипатетизма? В исследованиях правильно указывается, что взаимоотношение суфизма и перипатетизма в мусульманских странах весьма сложно и противоречиво.

На вопрос, можно ли отнести мыслителей к перипатетизму, следует ответить «да». Великой ученый Абу Али Ибн Сина суфиев назвал «братьями по истине». Известно, что на развитие философской мысли в странах Среднего и Ближнего Востока огромное влияние оказала древнегреческая философия, и прежде всего аристотелизм, а также неоплатонизм, буддизм. Воздействие аристотелизма на развитие философской мысли было столь велико, что привело к созданию собственно восточной перипатетической школы, представленной такими выдающимися мыслителями, как аль-Кинди, Закарийя ар-Рази, Абу Наср Фараби, Абу Райхон Беруни, Ибн Сина, Фахриддин Рази, Джалалиддин Дивани и др.

Как известно, понятие аристотелизм означало учение последователей Аристотеля в более широком смысле. Об аристотелизме говорят применительно к истории истолкования, распространения, переводов и влияние сочинений Аристотеля, а также в связи с усвоением учения Аристотеля в различных средневековых теологических традициях. Вышеназванные мыслители-философы внесли большой вклад не только в распространение аристотелизма, но и творчески развивали учение Аристотеля. Представители же теологического направления использовали теоретические положения Аристотеля для обоснования своих религиозно-идеологических построений.

Аристотелизм, благодаря присущим ему элементам реализма и особенно ярко выраженного рационализма, выступал как нечто, явно отличное от доминирующего религиозного миропонимания. Аристотелизм распространялся на Востоке в двух направлениях: через интерпретацию материалистических тенденций философии Аристотеля и через его теологические воззрения. В историко-философских исследованиях подчеркивается, что в основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока, лег «неоплатонизированный» Аристотелизм. Особенность распространения аристотелизма заключалась в том, что философы Ближнего и Среднего Востока приняли синтез идей Платона и Аристотеля и смогли осуществить его дальнейшую трансформацию. Творческая разработка воспринятого материала совершалась в направлении модификации идей и Платона, и Аристотеля.

Мыслителей мусульманского средневековья, стремившихся к доказательству самостоятельного существования философского и естественнонаучного знания, более всего привлекали аристотелевская логика, предложенные им способы теоретического вычленения сущего как такового, эмпирическая тенденция гносеологии Аристотеля, его натурфилософия. Однако, преклонение перед величием «первого философа» не означало слепого имитирования. «Подражание Аристотелю,- заявлял аль-Фараби, прозванный на мусульманском Востоке, «вторым философом», -должно быть таким, чтобы любовь к нему никогда не доходила до той степени, когда его предпочитают истине» [11, с-27 ].

Отдавая предпочтение истине, арабоязычные перипатетики пересматривали аристотелевское наследие, оперируя идеями неоплатонизма, в первую очередь принципом эманации. Необходимость и целесообразность обращения к этому принципу объяснялись позицией теологического креационизма - их непосредственного идеологического противника. Использование принципа эманации позволяло преобразовать важнейшее звено в философской системе Аристотеля – учение о «Мыслящем Уме», создавая предпосылки для трактовки бытия как чего-то единого и динамичного, закладывая тем самым основы истинного философского миропонимания, которое могло быть противопоставлено религиозно-теологическому объяснению бытия, раскладывающему мир на две части – на «творца» и творение.

Известно, что в арабоязыковом перипатетизме «перводвигатель» Аристотеля заменяется «первопричиной», бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия Его Самого.

Принцип эманации - не случайное неоплатоническое наслоение в арабоязыковедческих системах, он - органическая составная часть их. Начиная с аль-Фараби и вплоть до последнего представителя философа Ибн Рушда отмечается развитие этого принципа в духе философского или натуралистического пантеизма. Последовательный монизм мыслителей мусульманского Востока получает выражение в натуралистическом пантеизме, в утверждении единства бытия, имманентности формы материи. Таким образом, общий для восточных перипатетиков и суфиев принцип эманации, создавший предпосылки обоснования идей единства бога и мира, получил в первом случае развитие в направлении натуралистического пантеизма, во втором - пантеизм мистического. Общее для них - это признание монистического единства, бытия, и одно это уже ставило и тех, и других в оппозицию к исламскому вероучению, хотя, как говорилось выше, перипатетики понимали единство бытия в духе натуралистического пантеизма (бог есть совокупность сущего), а суфии склонны были сводить все сущее к богу. Основная онтологическая концепция суфизма зиждется на признании истинности единого абсолютного бытия бога и с этой позиции бытие материального (бытия) мира объявляется неистинным, преходящим [29, С. 24].

Принципиальное различие онтологических воззрений натуралистического пантеизма и суфизма в значительной степени обуславливалось противоположностью метода, используя который оба пришли к сознанию единства бытия. В первом случае монистические заключения были сделаны на основании научного опыта, рационалистических спекуляций, во втором - единство бытия было «признано» интуицией, экзальтированными чувствами человека, ощущающего в мистическом акте свою неразрывность с природой и ее творцом.

Как было отмечено выше, Ибн Сина назвал суфиев «Братьями истины». Историк средневековой восточной философии И.Гольдциэр выделял три направления влияния неоплатонизма на арабоязыковую мысль: суфизм, в теософии которого нашли глубокое отражение неоплатоновские идеи, философия «Братьев чистоты», в которой неоплатонизм выступает во внешних формах перипатетической философии, и аристотелевская философия, выступающая в неоплатоновской оболочке [5, с-24].

Термины, приведенные в работе автора, «аристотелизм», «перипатетизм» и «неоплатонизм» употребляются для приблизительного определения духа идейно-философских направлений средневековой арабоязыковых аристотеликов (Кинди, Фараби, Ибн Сину, Ибн Рушда и др.), в центре внимания которых находились учения о материи, природе и человеке. Суфийские представления о боге, природе и человеке также являлись основой философского учения суфизма в целом.

Академик М.М.Хайруллаев в средневековой арабо-языковой мысли выделяет три основных течения: 1) ортодоксальный ислам с его схоластической теологией - каламом, это течение было господствующим в халифате и защищало его интересы; 2) неоплатонические тенденции, питавшие пантеизм в его различных вариациях, наиболее яркое выражение эти тенденции нашли в суфизме, который отражал взгляды различных социальных слоев и групп. Позднее усилиями Газали мистические элементы суфизма были включены в доктрину ортодоксального ислама, однако рядовые суфии, по-прежнему, стояли в оппозиции к последнему; 3) аристотелизм, выражавший стремление прогрессивных слоев, ратовавших за изучение природы и развитие естествознания.

### Литература:

1. Н.Комилов. Тасаввуф. Т.: Мовароуннахр Узбекистан.2009. С. 245.
2. Из истории суфизма. Источники и практика. (Под ред. М.М.Хайруллаева) Т.: Фан.1991.С.16
3. Нарынбаев А. Изб.произв.,Бишкек. «ИЛМ». 2004. С. 202.
4. Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т.: «Узбекистан» 1975.С 167
5. Хайруллаев М.М. Фараби (эпоха и учение). –Т.: Узбекистан. 1975. С.167.
6. См.Ислам в современной политике стран Востока. М.: Наука. 1986. С.18.  
Нарынбоев А. Указ.соч. с-202
- 7.Арсентьев В.А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь. 1973
8. См.Мартынов С.Вопросы онтологии суфизма в западном исследовании. Ж//Общественные науки в Узбекистане. Т.:1987. № 2. С.16.
9. Караматов С.Х.Аскетические и суфийские течения а Хорасане. В кн. Из истории суфизма: источники и социальная практика.Т.: Фан. 1991. С. 27-48.
10. См. Шодиев Р. Суфизм в жизни народов Средней Азии (IX-XIIIвв.) Дис. На соискание степени докт.филос.наук. Самарканд. 1993. С.22.
11. М.Т. Степанянц Философские аспекты суфизма. М., Наука, 1987, с-3.
12. Богомолов А.С. Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М. Наука, 1993, с-66.
13. См. Г.М. Керимов. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношении к нему Аль-Газали. Авт. дис. на соис. канд.ист.наук. М.,1964, с-17.
14. Э. Бертельс. Суфизм и суфийская литература. М., 1966, с-54.
15. См. Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с-664.
16. БСЭ. Т.-25, с-98.
17. См. Собрание восточных рукописей АН УзССР, Т-III (под ред. Акад. А.А.Семенова), Т., 1955
18. О.Ф.Акимушкин. Суфийские братства: сложный узел проблем В кн. С.Тримингэм Суфийские ордены в исламе. М., Наука. 1989, с-3-13.

19. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М. Наука, 1989, с-4
20. Б.Г.Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М. Наука, 1972, с. 658
21. См.Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока. Т. Фан,1972,с-8.
22. Майоров Г.Т. Формирование средневековой философии. М.: Мысль. 1979. С.432
23. М.Хайруллаев Культурные наследие и история философской мысли. Т, Узбекистан 1985, с-108.
24. Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. История философии М. Владос, 2000, с-237
25. Ибрагим Тауфик Камиль, Атомистика и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. Авт.канд.дисс. М. МГУ, 1978, с-3.
- 26.Тримингэм Дж. Исламские ордены в исламе.(Под редакцией, предисловие и примечания О.Ф.Акимушкина) М.: 1989. С. 4,8.
27. См. Коран М: 1963, 57/4 (Перевод И.Ю. Крачковского).
28. Маковельский А.О. Атомистика на Ближнем Востоке. Журнал Вопросы философии. 1957. № 3. С.113.
- 29.См. Олимов Караматулло. Хорасанский суфизм (опыт историко-философского анализа). Авт.реф. док. Дис. Т.: 1994. С. 24

*Махаматов Т. М.  
Москва*

### **Идеалы и ценности просвещения и национальное самосознание**

Просвещение – это культурно-исторический процесс критического осмысления народом своего прошлого и настоящего, превращения грамотности в общенациональное достояние, формирование культуры грамотности и слова, в результате которого историческое сообщество людей осознает себя как субъект, свое достоинство и единство. Неотъемлемым моментом данного процесса является возрастание ценности учителя, наставника и человека, стремящегося к образованию, ибо интеллигенция, Учитель выступает ядром просвещения. На базе и в процессе просвещения в народе формируются национальное самосознание, национальная идентичность, понятие человеческой индивидуальности, ценность личностного начала в каждом человеке. Эпоха просвещения в истории каждого народа можно назвать «осевым временем». Как писал К.Ясперс, в это время «человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы... Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [1, С. 33.].

Каждый народ в своем историческом развитии не единожды проходит через просвещение. На каждом поворотном этапе своего исторического бытия перед обществом возникает необходимость общенационального

осознания особенностей и коренных задач данного периода. Эпоха европейского просвещения 18 века не была первой и не является последней. История мировой цивилизации показывает, что многие народы мира не однократно прошли через процесс просвещения.

Исторически первой эпохой просвещения можно назвать период становления древнегреческой культуры, которое сопровождается открытием все более широкому кругу людей и в конце концов всему демосу доступа в духовный мир, бывшей ранее привилегией немногих. Этому процессу послужило превращение письменности в средство общей культуры. Ж.-П.Вернан пишет, что «письменность в собственно интеллектуальном плане начинает служить средством общей культуры и позволяет в полной мере распространять знания, которые ранее были уделом немногих или находились под запретом... Письменность стала удовлетворять потребности распространения знаний почти так же, как и разговорная речь... Начиная с VIII в. до н.э. письменность не предполагает больше специального умения, доступного только писцам, но получает широкое и свободное распространение среди народа» [2, с. 71]. В древнегреческом просвещении немало важную роль сыграли софисты, которые демократизировали философское знание, способствовали формированию и развитию культуры спора, дискуссии, доказательства и опровержения, диалога. Благодаря просвещению сформировалось этническое самосознание древних греков, что проявляется в их делении мир на эллинский и варварский.

Однако, как свидетельствует философия истории, после античности в каждую историческую эпоху народы заново осознают, открывают или находят себя. Это происходит в единстве возрождения и просвещения. Так, например, вновь образовавшийся арабо-мусульманский мир с VIII по XI вв. приобретает свое самосознание на основе просвещения и возрождения древнегреческой философии.

Далее, под воздействием просвещающегося мусульманского мира, который требовал поставок товаров для огромного городского населения Дамаска, Туниса, Багдада, Кордовы и других городов с варварского Запада, - леса, мехов, рабов – стали появляться эмбрионы городов, порты. Феномен образования городов, согласно исследованиям Ж. Ле Гоффа, к XII веку основательно изменит экономическую, социальную и политическую структуру Запада. «К этим революциям добавится еще одна – культурная. А к рождениям и возрождениям присоединяется еще одно – возрождение интеллектуальное» [3, С. 8.]. Интеллектуальное возрождение происходит в форме схоластики в положительном смысле этого слова. Схоласты как и софисты, просвещали народ, способствовали формированию духа любознательности, наблюдений, исследований, который расцвел, питаемый соками греко-арабской науки. «Жажда познания получила такое распространение, что знаменитейший из популяризаторов века Гонорий Отенский резюмировал ее удивительной формулой: Невежество – изгнание человека,

его отечество – наука» [3, с. 42]. Одним из величайших достижений и творений средневекового просвещения Западной Европы были университеты, своеобразная корпорация преподавателей и студентов; другим же – формирование европейского самосознания, менталитета и идентичности.

Третья волна просвещения в Европе происходила в Новое время. Новая эпоха – эпоха географических открытий, развертывания товарно-денежных отношений, усилившего с переходом к денежной ренте, образования национальных государств и других веяний – породила необходимость нового – национального самосознания. Эту волну просвещения возглавила дворянская интеллигенция, недовольная абсолютной монархией и ее союзницей – церковью.

По своей направленности, по своему тону, содержанию европейское просвещение XVIII века существенно отличается от древнегреческого и средневекового западного просвещения: Оно является, во-первых, “просвещением сверху” и, во-вторых, его рационализм опирается на достижения современной ему науки. Идеи о необходимости избавления общественного сознания и всего общества от все еще господствующей средневековой косности путем просвещения и его – просвещения – философские идеи рождаются “в аристократических кругах, в парижских салонах”. Мыслители французского Просвещения “считали во всех случаях первым долгом науки неустрашимо выступать со своими результатами и суждениями и принимать участие в работе на преуспевание общего блага. Эти французские мыслители впервые высказали и поняли задачу науки просвещать народ и со своей стороны пытались ее разрешить” [4, С.376]. Новоевропейское просвещение опирается на идеи и достижения эпохи и более смело и, как замечает Гегель, более остроумно борется за формирование нового миропонимания, нового мироустройства. Эту задачу оно старается решать посредством рационально-логической критики и осмысления «здравым смыслом» всех сфер общественного бытия того времени.

Родоначальники европейского просвещения французские философы XVIII века, как отмечает Гегель, “разбили все предрассудки и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями положительно существующего в области религии, находящегося в связи с привычками, нравами, мнениями, правовыми и моральными определениями и гражданским устройством” [5, с.444]. Все должно быть перестроено согласно рациональному мышлению, научному самосознанию «верхов», просвещенных правителей. Вольтер, Гольбах, Робинет, Дидро и другие представители просвещения, критикуя суеверие, косность мышления представителей церкви, пытались рационально вновь осознать сущность религии и бога. Поэтому их можно назвать атеистами с очень большой натяжкой. Гегель, Виндельбанд и другие считают, что воззрение просветителей о боге нельзя назвать атеизмом [5, . 442; 4,. Глава VI]. История просветительского движения не только в Западной Европе, но и в Средней Азии, в Башкирии свидетельствует, что нет неизбежной связи просвещения и атеизма.



В конце XIX в. и в начале XX века начинается новый исторический этап просвещения. Одной из его особенностей является то, что просветителями выступают выходцы из народа (у узбеков – З.Фуркат, Хамза Х. Ниязи, у башкиров – Акмулла и т.д.). Вторая особенность – наряду с формированием нового национального рационального самосознания происходит осознание интернационального единства с другими народами. Это особенно ярко проявляется в просветительском движении малых народов Российской империи. Так, например, Фуркат, Хамза (узбек), Акмулла, Галимджан Ибрагимов (башкир), Шигабутдин Марджани, Фатих Амирхан (татарин), Ибрай Алтынсарин (казах) и другие, просвещение своих народов видели не только в приобретении грамотности и приобщении к достижениям науки, но и в приобщении к культуре русского народа, в понимании своих народов единства своей исторической судьбы с судьбой всей России.

В какой-то мере принцип пролетарского интернационализма является политическим проявлением одной из идей данного исторического этапа просветительского движения. Однако одностороннее понимание и практическое применение этого принципа свело на нет то не большое достижение, что добилось движение просвещения в дореволюционной России. В результате перегибов национальной политики высшего руководства КПСС вместо действительного равенства народов бывшей российской империи на деле проводилась политика превосходства русской нации. Последствием такой политики было формирования в психологии представителей малых народов комплекса неполноценностей: престижным считалось обучение детей в русских школах, вести и деловые, и дружеские беседы на русском языке. Многие молодые люди из малых народов плохо знали свой родной язык или вовсе не умели говорить на нем. Одновременно и подспудно в сознании рядовых людей рождается протестная психология, усиливаются естественно наличные националистические элементы самосознания народа, превращаясь порою в сепаратистские настроения.

С вступлением современной России в период стабильного социально-политического и экономического развития в нашей стране и в странах – бывших республиках СССР начинается новый этап просвещения. Нынешнее Просвещение выполняет задачу формирования национального самосознания, идентичности нового времени, возрождения национального самоуважения и принципа диалектического равенства всех наций и народов России. Здесь немаловажную роль играет возрождение исторической памяти, превращение прошлого в фундамент настоящего и движения в будущее. Недаром О.Шпенглер отмечал: «У животного есть только будущее, человек знает и прошлое» [6, С. 328]. Сущностью национального самосознания каждого народа является его прошлое, забыв которое народ становится «манкуртом». Теряя свое прошлое народ все меньше остается народом, теряет свою идентичность, превращается в население, в массу. Народ – это такая часть населения определенной страны (субъекта федерации или конфедерации), которая

имеет свои исторически сложившиеся социально-экономические связи, социальную иерархию, исторически сложившиеся традиции, нравственные ценности и принципы, историческую память о своих выдающихся представителях, нормы поведения и устойчивый менталитет.

Другой актуальной задачей современного этапа Просвещения является демократизация общества. Но, если новоевропейское Просвещение занималась демократизацией государственное устройство и науку, то современное Просвещение демократизирует образ жизни народа. Его острие направлено на систематизацию имеющихся в традициях обычаях демократические элементы, соединение их с политической демократией и создание демократического образа жизни народа.

Когда родственный и дружественный башкирский народ проводит ежегодные акмуллинские чтения, то он осуществляет национальное просвещение и формирует настоящее национальное самосознание и развивает его; здесь происходит воспроизводство и укрепление башкирского духа, башкирского народа как непереоценимого бриллианта в богатом колье народов современной России.

#### **Литература:**

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории.- М.: 1994. С. 33.
2. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.:1988. с. 71.
3. Гофф, Жак Ле. Интеллектуалы в Средние века. – СПб.: 2003. С. 8.
4. Виндельбанд В. История новой философии: В 2 т. Т.1. – М.: 2000. С.376.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.третья. – СПб.: 2006.с.444.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. – М.: 1993. С. 328.

*Олейник В.С.,  
Ядыкин В.С.  
г. Уфа*

#### **Диалог между народом, интеллигенцией и властью как залог устойчивости социальной системы России в эпоху глобализации**

В начале XXI столетий глобализация и связанные с ней процессы трансформации некогда неприступной позиции государственного суверенитета на мировой арене бросили вызов выстроенному диалогу между народом, интеллигенцией и властью в России. Теперь государство оказалось перед острой необходимостью противостоять новым глобальным вызовам самосознанию народов, в связи с чем большую актуальность среди современных исследователей приобретает вопрос о роли государства в выстраивании диалога между народом, интеллигенцией и властью в России и о дальнейшей судьбе его развития, как залога устойчивости социальной системы нашего государства в эпоху глобализации.

Среди отечественных исследователей встречается множество мнений о том, что глобализация существенно уменьшила роль государства и государственных институтов в выстраивании данного диалога. Такой позиции придерживается П. В. Малиновский, «национальные государства, их многочисленные ведомства, занимающиеся вопросами развития, исчерпали кредит доверия. Субъектами национального развития, фактически, становятся наднациональные органы». [1, 21]

С точки зрения Н. Покровского, «прозрачность и взаимообусловленность, естественно, привели к совершенно новой трактовке статуса национальных государств. Они стали терять свою значимость, так сказать, зависать в пространстве и времени, теряя свою прежде полную власть над экономикой и культурой своих народов». [2, 57]

На сегодняшний день, с нашей точки зрения нет причин говорить о том, что глобализация уменьшила актуальность функции государства по выстраиванию конструктивного диалога между народом, интеллигенцией и властью. Несмотря на опасения многих современных ученых об утрате суверенитета, Россия по-прежнему остается ключевым актором во внутренних делах. Популярное в наши дни мнение о том, что появление глобального гражданского общества, ТНК и многократно увеличившиеся объемы мировой торговли, финансовых и миграционных потоков превращают государство в нефункциональный и устаревший институт, на наш взгляд, неверно. Более того, мы убеждены в том, что глобализация без эффективного и устойчивого принципа многосторонних отношений между народом, интеллигенцией и властью непременно приведет к кризису, так как глобальные рынки и ТНК не являются в своей основе ни стабильными, ни равноправными. Хаос в данной сфере ведет к дестабилизации социальной системы в России, расшатывает местами слабое равновесие толерантного и многоконфессионального народа.

«Мир без границ», в котором государству в выстраивании диалога между народом, интеллигенцией и властью отводится лишь небольшая роль или даже вообще не отводится, представляется нам во многом преувеличенным.

Вместе с тем, следует отметить, что функции и роль государства в условиях глобализации существенно преобразились. Изменилась общая структура его компетенции, что привело к серьезным модификациям на политической арене и выдвинуло новые требования к более высокому уровню осуществления власти в сфере охраны духовных и культурных ценностей народов России. В целом, курс перемен указывает на смещение центра тяжести от активного участия в управлении и прямого производства товаров и услуг к стратегическому планированию в целях поощрения, поддержки и расширения возможностей для частной инициативы формирования российского самосознания, бережного отношения к духовным и культурным ценностям.

В то же время диапазон задач и круг политических решений, которые традиционно находились в ведении государственного аппарата России, сегодня все больше выходят на межправительственный и наднациональный уровень в пользу международных организаций и институтов. Как отмечает Г. В. Мальцев, «наступила эра организаций и организационной власти с ее изохронным рациональным инструментарием управления в условиях массового индустриального и постиндустриального общества». [3, 303] Это позволяет говорить о начале «универсального конституционного порядка», в котором государства - больше не единственный уровень юрисдикции, которому люди передали публичную власть по поддержанию устойчивости социальной системы.

В этих условиях государству все больше приходится исполнять роль «связующего звена» в процессах планирования, консультации, переговоров и принятия решений в выстраивании диалога между народом, интеллигенцией и властью.

Как отмечает И. И. Лукашук, сегодня «необходим более высокий уровень управления социальными процессами как на национальном, так и на глобальном уровне». [4, 115] В свою очередь, стратегическое участие как в международных, так и в гражданских организациях позволяет России быть посредником новых возможностей поддержания социальной системы российского государства в устойчивости, которые предоставляет глобализация, и даже процветать в глобальном мире, что позволяет с оптимизмом смотреть в будущее.

Россия, активно вовлеченная в процессы глобализации, в планировании своей политической стратегии оказываются перед лицом неизвестности, неопределенности и динамических преобразований. В России создаются и преобразуются институты, которые призваны проводить мониторинг динамических изменений международной обстановки для выработки и продвижения диалога между народом, интеллигенцией и властью внутри страны, разработки политики в целях использования новых возможностей в интересах, а также в целях создания долгосрочных перспективных стратегий устойчивого развития государства. Создаются институты, способные воплотить в жизнь национальные интересы и приоритеты народов России, вдохновить граждан участвовать в новых возможностях, которые предоставляет глобализация, а также, привлекая глобальные силы, участвовать в национальном развитии.

Для того чтобы в условиях глобализации продолжать играть ключевую роль на мировой арене, государство, на наш взгляд, должно занимать главное место в развитии духовных и культурных ценностей народов России, индивидуального творческого потенциала интеллигенции и социальной активности народа. Кроме того, государство должно вносить значимый вклад в создание и обслуживание системы социальной защиты; продвигать и облегчать социальный диалог на национальном, региональном и

международном уровнях; способствовать созиданию и развитию механизмов посредничества в разрешении межконфессиональных споров, минимизации последствий межэтнических конфликтов и примирению враждующих культур и интересов во все более разрастающемся разнообразии современных сообществ народов России.

В завершении статьи необходимо резюмировать, что в условиях глобализации функции и роль власти существенно преобразились, однако, это не привело к снижению его компетенции и фундаментальной роли в охране бережного отношения к духовным и культурным ценностям народов России, которые являются основой формирования российского самосознания, фактором взаимного уважения и диалога между народом, интеллигенцией и властью. В этом контексте необходимо отметить, что именно диалог между народом, интеллигенцией и властью является залогом устойчивости социальной системы России в эпоху глобализации. Именно власть должна быть флагманом отстраивания конструктивного диалога между народом, интеллигенцией и властью, путем бережного отношения к духовным и культурным ценностям народов России, как основе формирования российского самосознания.

#### **Литература:**

1. Малиновский П.В. Глобализация 90-х годов: Время выбора // Глобализация: Контуры XXI века. - М.: ИНИОН РАН, 2002. - Ч. I.
2. Покровский Н. В зеркале глобализации // Сумерки глобализации. Настольная книга антиглобалиста. -М., 2004.
3. Мальцев Г. В. Понимание права. Подходы и проблемы. - М.: Прометей, 1999.
4. Лукашук И. И. Взаимодействие международного и внутригосударственного права в условиях глобализации // Журнал российского права. - 2002. - № 3.

*Олимов К.О.  
Душанбе*

#### **Хорасанский суфизм о гармоничном человеке и нравственности**

В средневековом суфизме особое место занимает его хорасанская школа. Её выдающимися представителями были Абул Хасан Харакани, Абусаид Абулхайр, Мустамли Бухарский, Абдуллах Ансари, Ардашир Аббади и другие. Они развивали как теорию, так и практику суфизма, однако больше уделяя теоретическому обоснованию последнего. Они не только определяли мировоззренческие функции своей школы, но и разработали ряд правил поведения людей (в первую очередь суфиев), претендуя наряду с другими религиозными и религиозно-философскими школами средневековья на превращение суфизма в социально-организующее учение.

Они свою основную задачу видели в указании пути для совершенствования человека, поэтому их моральная теория ориентирована на индивидуальное совершенствование и самосовершенствование человека как путем руководства им, так и личного стремления к достижению цели. Они предписывали следовать тем правилам, которые определялись шейхами, которые придавали большое значение интериоризации, переходу извне во внутренний мир человека, поскольку этика для суфизма изначально была доминирующей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что некоторые суфии отождествляли тасаввуф с нравственностью. Например, знаменитый суфий Абул Хасан Нури утверждал: «Тасаввуф не является привычкой или знанием. Он является нравственностью» [1, С.36]. Хорасанские теоретики суфизма не только определяли мировоззренческие функции своей школы, но и разрабатывали ряд правил поведения людей (в первую очередь суфиев), претендуя наряду с другими религиозными и религиозно-философскими школами средневековья на превращение суфизма в социально-организующее учение.

Один из ранних представителей хорасанского суфизма, Абу Хафс Хаддад Нишапури также относил суфизм к нравственности, исходя из того, что «каждый его макам и состояние имеют свое правило поведения»[1].

Особая этизация суфизма в хорасанской и школе объясняется еще сильными доисламскими традициями джавонмарди (*«джавонмарди» дословно означает: «молодой мужчина», в переносном значении – «доблестный человек»*). Основным принципом джавонмарди является добро, которое, с точки зрения хорасанских рыцарей, должно быть неотъемлемым атрибутом человеческой субстанции, ибо без добра человек по существу перестает быть человеком. Абулхасан Харакани, много сделавший для введения принципов джавонмарди в суфизм, в основу своего учения кладет добродетель, считая, вопреки официальной религии, что совершение добра значительно важнее, чем чтение молитв, изучение религиозных наук и аскетизм[2, С.67].

Можно с уверенностью сказать, что через все наследие хорасанских суфиев красной нитью проходят джавонмардийские нравственные идеи, корни которых уходят в глубь веков,- к древнеиранским традициям. Мустамли данную традицию ведет еще от архангела Гавриила, который, спускаясь к «людям пещеры», называл их джавонмардами (по-арабски - фати). «Людьми пещеры», по преданию, назывались те, кто «оскорбленный своими сородичами, скрывался в горной пещере». Всецело предавался богослужению и, тем самым; сохранял чистоту религии [3, С.56]. Эти люди отличались особой преданностью, терпением, воздержанностью, набожностью. По всей вероятности, здесь суфии синтезировали древнехорасанские обычаи с исламской этикой, преследуя цель создать целостную нравственную концепцию.

Этическая концепция хорасанских суфиев, подобно другим религиозно-философским течением средневековья, связана с обсуждением вопроса о свободе воли человека. Дискуссия вокруг данного вопроса была

острой и, как показывают сочинения хорасанских мыслителей X-XII вв. она продолжалась в течение нескольких столетий, то угасая, то вновь разгораясь.

Калободи и Мустамали строго придерживались позиции суннизма. Они определяют шесть основных групп, отошедших от «принципиального пути традиционализма» и борющихся между собой. Эти соперничающие между собой и занимающие крайние позиции в отношении друг друга группы были мушабиха и муатилла, джабрийа и кадарийа, рафафиз и насабийа, каждая из которых имеет по двенадцать ветвей, составляя семьдесят две секты в исламе.

Калободи и Мустамали все шесть вышеупомянутых групп называют антиисламскими, а свою группу, т.е. суфизм суннитского, русла, единственно правильной, достойной подражания.

Калободи, вопреки джабаритам, признает относительную свободу воли человека, избирательно действующего при выборе добра, и зла. Он не согласен с тем, что джабариты полностью апеллируют к абсолютному фатализму, ибо такая крайность доводит до абсурда, освобождая человека от всякой моральной ответственности за совершаемые им поступки. Поэтому Калободи в этом мнении видит угрозу основам шариата. Калободи и его ученики прекрасно знали, что если согласиться с мнением джабаритов, то необходимо искать источник зла в самом Боге, фатально - предопределившим все поступки людей - от малого до великого. Сознание такой опасности для ислама заставляет Калободи принципиально не соглашаться с главным мнением джабаритов.

Не менее суровый приговор Калободи выносит кадаритам - противникам джабаритов. Кадариты пытались доказать абсолютную свободу воли человека, независимого в своих действиях от Бога, и отсутствие божественной предопределенности. «Кадарит, пишет Мустамли, - утверждает следующим образом: поступаю, так, как я желаю, предопределенность, и судьба меня не касается». Калободи, подчеркивая свою приверженность суннизму, пишет: «Поскольку мы являемся суннитами, постольку, находясь в середине, - сражались против обоих (т.е. кадаритов и джабаритов, - К.О.)»[4, С.220].

Резко отрицательное отношение суфиев к кадаритам и джабаритам было обусловлено также прямолинейностью и односторонностью мировоззренческой позиции каждого из названных течений, проявляющихся в огульном отрицании идей друг друга. Насколько вопрос о свободе воли имел принципиальное значение для суфиев и насколько они были непримиримы с кадаритами, может проиллюстрировать один пример из «Рисола» Кушайри.

Знаменитый ранний суфий Абу Абдулло Харис ал-Мухасиб (ум. в 243 г.х.) категорически отказался получать семьдесят тысяч дирхемов оставшиеся ему в наследство от отца, поскольку последний был кадаритом. Мухасиб из-за этого объявил отца неверующим и, ссылаясь на

хадис пророка о том, что «мусульманин не должен получать наследство от неверующего», отказался получить отцовские деньги [5, С.39].

Суфизм придает исключительно важное значение таваккулу (упованию на Бога), что в сущности, противоположно идеи о свободе воли человека, в то же время он вынужден предоставить последнему свободу выбора в его деятельности, поскольку в ином случае наличие зла в мире и человеческой природе стало бы труднообъяснимым. Хотя и такое решение не давало исчерпывающего ответа на вопрос о степени моральной ответственности человека за социальное зло в мире.

Как мы уже отмечали, цель этики суфизма содержится в его онтологии. Высшим состоянием бытия является единство с Богом. В этом единстве человек утрачивает свою единичность, обособленность, ограниченность. Преодоление человеком своей единичности, ограниченности, конечности составляет смысл моральных установок хорасанских суфиев, для Харакани, например, дифференциация божественного первоначала и эмпирической действительности человеческой жизни является противоречием, которое должно быть «щедростью Истины» и «самосовершенствованием суфия». Стало быть, учитывая нравственные законы, суфий должен добиться победы добра над злом. В этой идее победы добра над злом отражена многовековая мечта человека о завоевании им свободы, об окончательном торжестве добра и возвращении человека к своему «блаженному истоку». Для осуществления этой мечты по словам Иоанна Скота, необходимо «сначала познать и возлюбить самое человеческую природу... [6, С.789].

Хорасанские суфии разрабатывали ряд принципов, предназначенных для очищения человеческой природы. Аббоди указывает на пять принципов суфийской морали, с его точки зрения, самых существенных нравственных качеств, «без которых невозможны совершенствование и духовный катарсис.

Первым нравственным долгом для суфия является борьба против страсти гнева (шахват ва газаб). Речь в данном контексте идет не о полном уничтожении этих качеств, а о сохранении их в умеренном состоянии. Страсть и гнев не являются случайными атрибутами человеческого тела. Они изначально предусмотрены в человеке с целью определенного упорядочивания его деятельности.

Об этом ясно говорит Аббоди: «Господь мира в природе сыновей Адама создал два стража: Один - это страсть, которую можно сравнить с добрым представителем (вакили мушфик), несущим человеку благоприятную цель и умеренную, подвластную ему природу посредством возбуждения орудий, предназначенных для человека Господом, мира. Второй - это гнев, подобный защитнику, отталкивает различные (несоветствующие) излишества и прочие вещи, которых избегает натура и поэтому удаляет их от человека. Гнев всегда находится на страже, страсть занимается представительством.



Если управление провинцией сразу предоставят наместнику (наиб) или стражу, тогда то, что является основой справедливости превратится в закон деспотизма, провинцию постигнут разруха и упадок.

Следовательно, наместник и страж должны действовать под руководством царя - разума и закона, чтобы извлекалась польза и устранялся вред. Когда увеличивается сила страсти и она овладевает (человеком), тогда последний уклоняется от соблюдения требования закона, становится инертным, погружается в море спокойствия.

Когда гнев оладевает человеком, тогда последний приобретает звериные качества собак, свиней и, (становясь) устрашающим и воинствующим, будет причиной больших бед. Такой человек будет причиной разложения в мире и общине, а также причиной зависти, высокомерия, лжи «предательства, воровства, убийства и других великих грехов»[7, С.220].

В свою очередь человек не будет жить полноценной жизнью, если в нем отсутствуют страсть и гнев. Аббоди в этом вопросе исходит из установившегося в средневековой философии принципа середины, занимающей важное место в этике Аристотеля, а также в зороастризме. Аббоди, рассматривая страсть и гнев как важнейшие черты человеческого характера, подчеркивает, что нарушение их умеренного состояния приводит к порочающим человека действиям. Мыслитель верно замечает, что «чрезмерное овладение человека как страстью, так и гневом или их недостаток разлагает добронравие. Поэтому умный, дальновидный, постигающий (суть явлений) человек должен увидеть границы этих двух сил и держать их в умеренном состоянии»[7].

Согласно Аббоди, отсутствие страсти и гнева в человеке может породить бесстыдство и разобщенность в обществе. Поэтому большинство хорасанских суфиев, один из них Аббоди, соблюдение меры в любых действиях особенно в вопросах морали, считает гарантом здоровой нравственной жизни общества. «Во всех делах крайность и недостаток являются порицающими, соблюдение необходимой (умеренности) – похвально» [7].

Это является общим моральным принципом. Однако исходя из этого принципиального требования для каждой категории суфиев даются специфические установки.

Для реализации морально-психологической установки большая роль отводится самоконтролю. Начинаящий суфий должен напрягать все свои усилия на укрощение страсти. Если он допускает даже малейшую уступку страсти, то может совершить большой грех. Единственно верным средством избавления от обладания страстью Аббоди считает богослужение, а именно - увлечение постом (савм). Самообладание также необходимо при гневе. Только тогда разрешается суфию гневаться и оправдывается предпринимаемое действие, когда кто-либо оскорбляет его

духовного наставника. Здесь Аббоди ссылается на хадис пророка: «Бог любит смелого мужчину». Суфий должен сознавать изначально заложенную в человеке цель - приобретение установленной божественной морали. Только в таком стремлении от него не могут исходить портящие нрав действия и слова. Отступление от этой «программы» и божественного закона порождает беды и разврат» [7, С.221].

С точки зрения суфиев наиболее страшными нравственными болезнями являются алчность, страсть, гнев. Именно эти пороки приводят общество к трудностям и даже к гибели.

Главным, необходимым условием оздоровления морально-этического климата в обществе многие хорасанские суфии считали честный труд. Жизнь, проводимая за счет других, равносильна совершению преступления. Для убедительности своих мыслей хорасанские суфии, как и их предшественники из Багдада, прибегали к примерам из жизни святых людей. Эти примеры, как правило, приводятся без указания источника, что усиливает нашу уверенность в том, что многие из них являются плодом фантазий самих авторов.

Аббоди, например, восхваляя царя Соломона за его честность, проявляющуюся в его отношении к труду, отмечает: «Как приводится в рассказах, Соломон, будь мир над ним, несмотря на то, что имел в своем подчинении многие страны, постоянно плёл корзины из ветвей хурмы и честным трудом зарабатывал себе на питание» [7, С.34].

Основанная на религиозной морали этика хорасанских суфиев нацелена на воспитание в человеке честные отношения к труду и признания к присвоению богатства путем обмана и насилия. Поэтому не совсем правильно однозначное утверждение некоторых учёных о том, что «религиозная мораль воспитывает в людях презрение к труду» [8, С.42].

Стремление человека, прежде всего суфия, к совершению добра основывается на оправдании божественного совершенства и добра. Однако это не исключает того, что Бог совершенно не причастен к злу. Поэтому мнение о том, что все что творит Бог, есть добро, а зло существует лишь по видимости и это некая форма, за которой скрывается универсальное благо, не отражает точки зрения всех суфийских мыслителей. Например, Сухраварди считал, что добро и зло созданы Богом, хотя мы, люди, приписываем все зло себе [9, С.494].

Выше мы уже упомянули о связи суфийской этики с джавонмардийской морально. Джавонмарди считали великодушие главным качеством и обязательным условием для членов своей общины. Суфизм также требовал, чтобы великодушие как вид добродетели стало приобретенным атрибутом суфия. Аббоди в разделе «О великодушии, помощи футуввате» пишет; «Знай, что великодушие – это дерево в рае, ветка которого находится в этом мире. Каждого раба (божьего), приближающегося к ветке (этого дерева), она притягивает к раю. Скупость

(напротив) -это дерево находящееся в аду, ветки которого находятся в этом мире, кто приближается к ней, идет в ад... Великодушие и скупость не связаны с избытком или недостатком вещей» [7, С.222].

Аббоди свои мысли подкрепляет многими стихами из Корана и изречениями пророка. Однако его мысли о щедрости и великодушии больше всего основываются на учении джавонмарди и футуввате, что еще раз убеждает нас в том, что идеи джавонмардизма передаются в исламском облики. Если в исламском законе сущность человека видится в служении Богу, то Аббоди утверждает, что «великодушие - это сущность человечности» [7, С.224].

Чтобы получить наиболее полное представление о связи хорасанского суфизма с доисламскими традициями джавонмарди, особенно в нравственных вопросах, приведем еще одну выдержку то упомянутого труда Аббоди: «Следовательно, качество последователей тариката и содержание (сират) деятелей тасаввуфа проявляются в том, чтобы они были щедрыми в малом и в большом. Совершенство великодушия заключается в щедрости. То, что делается, не должно делаться ради корысти или взамен восхваления и благословения, или благодарения и вознаграждения, ибо в каждом подарке, если последний сделан с какой-то из вышеназванных целей, это действие будет (определено) как сделка, а не как щедрость... Суфий постоянно должен идти по пути джавонмарди, относиться к своим братьям, исходя с позиций согласия, содействия и добромыслия...» [7].

Эти требования морали джавонмарди являются антонимами зависти и эгоизма, которые в этике суфизма рассматриваются как самые необходимые нравственные принципы течения. Этому посвящен третий раздел четвертой главы труда Аббоди. Источником зависти является повелевающая душа (нафси аммора), которая родственная с огнем ада. Повелевающая душа по своей природе враждебна сердцу. Она в представлении суфиев властвует над чувственными потребностями человека и часто может сбить его с пути, поскольку расположена близко к сердцу [7, С.103]. Задача человека состоит в том, чтобы в соответствии с предписаниями Корана избегать сладострастия.

«Следовательно, - пишет Аббоди, условием для путника является то, что он обязан знать, что его тело подобно городу, подобно миру, его грудь подобна дворцу, его сердце подобно царю, его чувства подобны слугам. Сердце имеет врага, который находится в положении господства и близок к нему. Этот враг называется повелевающей душой, пророки избегали ее. Бог также сообщал: «Воистину, повелевающая душа - есть зло. Сердце в теле подобно Адаму, который является наместником Истины», которому вверены и суша и море. Повелевающая душа подобна проклятому Сатане, который был врагом Адама» [7, С.103].

Данная этическая концепция основана на онтологической идее суфиев о макро- и микромире, считающая человека малым божественным миром,

который должен быть чистым, прозрачным, светлым. И поскольку телесная сторона человека связана с поюсторонним миром ему необходимо сохранить в себе умеренное соотношение телесного и духовного начала. А это возможно тогда, когда путник обуздает повелевающую душу, чтобы все органы (человека) действовали по велению сердца» [7, С.103].

Как в онтологическом учении, так и в нравственном, в последнем особенно обнаруживается двойственность сознания суфиев, с одной стороны, суфий рассматривается как часть природы, со всеми своими телесными атрибутами, необходимыми для жизнедеятельности, с другой, как обладающий духовной сущностью, потенциально являющийся носителем высших нравственных качеств, которые актуализируются в процессе воспитания и самосовершенствования. Первая сторона т.е. телесноприродная черта суфия, обуславливает усиление действия души, как источника низменных нравственных качеств, таких, как страсть, вожделение, стремление к накоплению богатства и др. Что касается второй стороны, то она является основной и определяющей, касается сущности поведения суфия.

Мухаммад Газали в «Кимийаи саадат» («Элексир счастья»), касаясь вышеизложенных качеств суфия, пишет; «Знай, что такое суть доброго нрава. Что такое добрый нрав? Какие его составные? (Ученые) много сказали об этом. Каждый рассказывал обо всем, что ему захотелось, однако сказано не все. Например, один говорит: «(Нравственность) -это приветливость лица», другой говорит: «(Нравственное поведение)» это совершение добра без вознаграждения», другой говорит: «(Нравственное поведение) - это испытание трудностей во имя блага людей» и т.д. Все эти (определения) относятся к одной из сторон нравственности,- они не отражают ее сущности. Мы выявим сущность нравственности и дадим полное ее определение. Знай, что человека создали из двух вещей: одна - это тело, другая - это дух. Каждая из них имеет добрые и злые (качества). Одно качество называют доброе создание, другое - добрая нравственность. Доброе создание есть внешняя форма, а добрая нравственность - внутренняя форма. Внутренняя форма не будет добродетельной, если она не будет иметь четыре силы - силу знания, силу гнева, силу страсти и силу справедливости. Что касается силы знания, то от нее желаем проницательности, ее благо заключается в том, что при ее помощи легко отличают правду от лжи в высказываниях, различают добро от зла в поступках, различают истину от заблуждения в убеждениях, Благо силы гнева состоит в его подчинении религиозному закону. Благо силы страсти состоит в том, что она не должна быть упрямой и должна находиться в подчинении закону и разуму. Благо справедливости состоит в том, что она держит гнев и страсть под контролем религии и разума» [10, С.139].

Добродетель справедливости состоит в том, что она подчиняет себе гнев и страсть велением религии и разума. Шамсуддин Омули пишет; «Суфий должен украсить себя божественной моралью, обладать десятью

нравственными качествами: 1) правдой; 2) великодушием; 3) аскетизмом; 4) скромностью; 5) кротостью; 6) прощением; 7) щедростью; 8) приветливостью лица; 9) остроумием; 10) лаской и дружбой» [11, С.109]. Все эти нравственные качества достигаются путем неустанного стремления суфия. Умеренные хорасанские суфии, например Аббоди, считают, что «Большинство состояний (ахвол) и нравственных качеств (ахлок) являются приобретёнными», поэтому человек свободен в выборе своего действия. Но ему необходимо подражать великим людям, дабы открыть себе путь к добронравию и самопознанию и в конечном счете моральному самоизлечению [7, С.234-235].

Хорасанские суфии, разрабатывая сложную структуру нравственного самосовершенствования человека под руководством шейха, рассчитывали на то, что эгоизм и человеческое высокомерие, свойственные его душе, будут устранены с помощью тщательно проработанной методикой духовного излечения от сладострастия и агрессивности. С их точки зрения, душа, поскольку она связана с телом, а последнее далеко от мира света и связана с тьмой, склонна к вожделению и телесным страстям. А это важнейшее препятствие к самопознанию, устранению агрессивности человеческого рода (бани одам).

Хотя нравоучительная концепция суфиев основана в целом на мистике и иррациональном объяснении человеческой природы, однако вопросы, поставленные ими на обсуждение, очень злободневны. Ведь не зря этим вопросам уделяется очень большое внимание в современной философской науке.

Суфийская нравственная философия, особенно хорасанская школа, базирующаяся на принципе ненасилия и ненасильственного сопротивления злу, путем собственного воспитания и выработки качества воздержания от действий, ведущих ко злу. Эта мысль созвучна современному требованию человеческого общества к возрождению гуманизма и использованию в этих целях религиозных идеалов любви и самосовершенства в качестве, импульса ненасильственного устранения зла, предотвращения насильственного пути решения проблем. Предложенные суфийскими мыслителями методы самопознания как средства достижения в конечном счете божественного мира создавали немало проблем им самим. Религиозная и идеологическая нетерпимость привела к физической расправе над Халладжем, Сухраварди, Айнулкузатом Хамадани и другими мыслителями. Они были убеждены в том, что человечество - это единое целое (сравните Симург из «Мантукут-тайр» Аттора), оно является носителем божественности. Другой вины у них не было. Совершенно правильно пишет К. Лоренц: «Исследователи - воистину - совершенно не виноваты в том, что люди отказываются от самопознания. Когда Джордано Бруно сказал им, что они вместе с их планетой - это всего лишь пылинки среди бесчисленного множества других пылевых облаков, они сожгли его.

Когда Чарлз Дарвин открыл, что они одного корня с животными, они бы с удовольствием прикончили и его; попыток заткнуть ему рот было предостаточно. Когда Зигмунд Фрейд попытался проанализировать методы социального поведения человека и объяснить причинность, - хотя и с субъективистской психологической точки зрения, но вполне научно в смысле методики и постановки проблем, - его обвинили в нигилизме, в слепом материализме и даже в порнографических наклонностях. Человечество препятствует самооценке всеми средствами, и поистине уместно призвать его к смирению - и всерьез попытаться взорвать эти завалы чванства на пути самопознания» [12, С.9-10].

Для суфийских мыслителей Хорасана духовное совершенство, которое есть цель нравственного воспитания, может быть механистическим актом, случайным даром или просто желанием освободиться от высокомерия. Мерилом нравственных поступков суфия являются законы шариата, которые основаны пророком Мухаммадом - прототипом совершенного человека. Аббоди, который стремится раскрыть внутренние механизмы формирования совершенного человека, видит основу этих механизмов в нравственности. «Сущность (аел) этой нравственности, - пишет он, - состоит в убеждении, проницательности и познании. Ибо у кого на сердце присутствует хоть какое-то сомнение, он будет пленником своего высокомерия и в результате этого не достигнет нравственного очищения» [7, С.235].

Между нравственностью и познанием, очевидно, есть связь. Аббоди нравственное совершенство ставит в зависимость от глубины познания человеческого мира, духовного обогащения. Поэтому, как утверждают суфии, знаменитые шейхи (например, Халладж, Боязид, Джунайид, Харакани, Нури и др.) являются обладателями высоких моральных качеств не только потому, что их сердце стало местом отражения божественного света, но и потому, что они обладали большой проницательностью разума, широкими духовными познаниями.

В практической философии хорасанских суфиев, особенно в учении Ансори, Газали, Ахмада Джамии, Аббоди и других заметное место отводится правилам ведения практической индивидуальной жизни. В этой части их нравоведения мистика отодвигается на задний план, обсуждаются вопросы житейского характера, которые определяют поведение суфия в обществе. Попытаемся рассмотреть этот вопрос на примере концепции, изложенной Аббоди.

Во второй части четвертого рукна «Суфинаме» - «Поведение и обычаи этой группы», составляющей из пяти разделов, он излагает вопросы культуры быта суфия, одежды, приема пищи и др.

С точки зрения Аббоди, человек проживает среди людей, он не может жить в одиночестве. Богом установлен такой порядок, что люди не могут удовлетворить свою нужду без взаимной помощи. Они, оказывая друг другу помощь, фактически удовлетворяют свои потребности.

Данная идея, высказанная древними философами и подтвержденная рядом средневековых мусульманских мыслителей, стала у Аббоди предметом специального рассмотрения. Он уверен в том, что «поскольку люди зависят друг от друга, постольку они без помощи и содействия друг другу не могут жить и обеспечивать свою жизнедеятельность» [7, С.238]. Степень взаимодействия, - пишет Аббоди, - зависит от рода жизнедеятельности. Жизнедеятельность основана на иерархии или на законе. Например, человек в своих взаимоотношениях с семьей руководствуется законом (шариата), в отношении к подчиненным и слугам - милосердием (мурувват), в отношении к собственной (душе) - уединением и отречением, либо пользуется (мудростью) великих, либо беседует с собратями и себе подобными [7, С.235].

Что касается непосредственной практической жизни, то хорасанские суфии, в основном рассматривают ее в рамках требований исламского закона. Аббоди образ жизни суфиев считает универсальным, он подходит к правителям, и философам, и ученым, и богословам, т.е. всем категориям людей. Это объясняется тем, что с точки зрения умеренных суфиев Хорасана, в суфизме сконцентрировано все положительное, имеющее, а учениях, поведении и высказываниях всех групп людей. Поэтому, утверждает Аббоди, суфии «не являются чужими среди групп людей ... они украшают себя знанием, мудростью (хикмат), милосердием и смогут жить совместно со всеми слоями людей, ибо они не ведут себя высокомерно в отношении других и проводят свою жизнь сообразно советам и наставлениям (шейхов), учитывая которые они улучшают свое поведение и действия» [7, С.239].

Аббоди рекомендует вести жизнь согласно божественному предписанию, изложенному в Коране: «Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались, тому, что к вам пришло. Аллах не любит всякого гордеца хвастливого...» (Коран, -57/23 пер. Ю. Крачковского). Это кораническое требование, положенное в основу концепции нравственного самосовершенствования суфия наряду с другими подобными предписаниями было направлено на внутреннее, психологическое успокоение и против эгоизма, в котором суфии видели зло, противоречащее нравственному предназначению человека.

Аббоди, в отличие от некоторых суфиев, всецело объясняющих нравственные действия суфия, исходя из идеи божественного предопределения и упования на Бога, строго придерживается мысли о том, что человек ответственен за свои поступки. Он должен обуздывать свою душу, стремиться к ее очищению от дурных нравов. «Тот, кто по природе является благочестивым, не будет чуждым среди людей, куда бы не поехал, все желают дружбы с ним, подобно тому, как глава мусульман Али ибн Абиталиб сказал: «Если за один край волоска беру я, а за другой его край берут люди всего мира и потянут к себе, этот волосок не порвется,

ибо я не тяну его к себе (т.е. не буду идти против воли других людей, К.О.)» [7]. Как видим, суфии в практической жизни не очень соблюдают принципы отшельничества и отречения от мира. В практической философии Аббоди, очевидно, базирующейся на общей нравственной концепции хорасанских суфиев, жизнь в общественной среде рассматривается, как необходимая сторона индивидуального бытия суфия, который должен максимально способствовать искоренению зла и совершению добрых деяний и помыслов. Это становится возможным, прежде всего в результате акта самопознания. Как правило, они обосновывают это изречением «Тот, кто познал себя, тот познал Бога» («Ман арафа нафсуху факад арафа раббуху»), обычно приписываемом пророку Мухаммаду, а в некоторых трудах его двоюродному брату халифу Али ибн Абиталибу. Эта идея имеет давнюю историю и, видимо, в своей афористической формулировке идет от Сократа: «Познай самого себя».

Самопознание, как утверждает Аббоди, включает в себя отказ от зла как в поступках действиях, так и в слове. А это предполагает в первую очередь избежание клеветы, лжи, оскорблений в поисках пороков людей. Более того, перед суфием ставится задача: «во всех случаях интересы людей он должен считать выше своих» [7].

Это требование суфийской морали не относится сугубо к мистической практике. Оно имеет общечеловеческое содержание, продиктованное практической потребностью людей в здоровой нравственной атмосфере. Эта моральная установка не потеряла своего значения и в наши дни. Те моральные нормы современной жизни, которые еще вчера казались нам слишком абстрактными, весьма схожи с вышеуказанными моральными принципами хорасанских суфиев, имеют глубокие корни в движении джавонмарди. Они были настолько очевидными, злободневными, что с развитием в человеке психологии индивидуализма, как результата изменения экономических условий, а именно перехода к рыночным отношениям имеют особую притягательную силу в обществе, в котором усиленно процветает лицемерие и ханжество. Эгоизм и индивидуализм, карьеризм и грабеж настолько потрясают общество, что в любой исторический период они сопровождаются кровопролитием и обнищанием людей. Мыслители, выражающие интересы бедных, незащищенных людей, возводят их чаяния и требования в ранг нравственного принципа. Это становится более понятным, когда мы ознакомимся с дальнейшим развитием мысли Аббоди. Будучи свидетелем многих кровавых событий своего века, он видел, что алчность властей и воинов часто становились причиной грабежа трудовых масс. Поэтому, ссылаясь на слова пророка «Алчность гасит великодушие», Аббоди категорически отмечает; нельзя смотреть с завистью и алчностью на вещи мусульман» [7]. Аббоди от имени суфиев выступает не только против алчности и грабительства, но и осуждает всякое проявление унижения достоинства человека.



Аббоди, ссылаясь на изречения пророка Мухаммада, считает обязательным для суфия выполнение пяти правил культуры жизни.

Первое правило: «Будь воздержанным, чтобы быть самым (лучшим) богослжителем среди людей. Если человек научится искусству воздержания, то он станет любимым в сердцах (людей), и все будут желать подражать ему».

Второе: «Будь доволен (малым), чтобы стать самым богатым среди людей, ибо если довольствование малым становится твоим качеством в жизни, то будешь спокойным. Противоречия между людьми в большинстве случаев - результат господства жадности над ними».

Третье: «Пожелай другим мусульманам того, чего ты делаешь самому себе. Ибо если мусульманин не желает страдания и несчастья другому, то другой человек также не желает ему страдания и несчастья, кроме тех, которые имеют злую натуру и подчиняются велению шайтана».

Четвертое: «Будь в хороших отношениях с соседом; в трудностях и радости будь с ним рядом, чтобы быть настоящим верующим, ибо сосед, согласно закону (шариата) во многом обязан соседу. Как сообщил пророк, мир ему, Джабраил столько передал мне назиданий, что я подумал, как будто он передает (пророчество) в наследство соседу».

Пятое правило: «Много не смейся, ибо от продолжительного смеха замирает сердце, поскольку смех будет усиливаться от возобладания шутовства и это означает господство повелительной души (над человеком). И когда повелительная душа одержит верх, тогда сердце потерпит поражение. От продолжительного смеха снижается авторитет людей» [7, С.239].

Как видим из этих пяти нравственных правил, хорасанские мыслители, в том числе и Аббоди, подкрепляя свои моральные требования изречениями пророка мусульман, представляют их как систему взаимных обязательств в обществе. Более того, эти мыслители, выдвигая свои требования к суфиям (и не только к ним), считают, что индивид ответственен за соблюдение основных норм поведения, которые обеспечивают нормальные взаимоотношения людей.

Аббоди не представляет нормальной жизнедеятельности вне общества, в уединении. Быть с Истиной (Богом) для него не означает полного отчуждения от людей, от общества.

Особые правила согласно Аббоди имеет семейная жизнь. Человек в семье должен быть любезным, не должен жалеть богатства для детей. Без основания не следует упрекать членов семьи, главе семьи необходимо сочетать некоторую гордость с добротой и любезностью. Ему следует помнить, что «члены семьи являются как бы частями тела, и каждая часть должна находиться на своем месте, каждому из детей следует поручать то, что он в состоянии выполнить, не надо одному поручать, дело, которое предназначено другому. Гнев перед членами семьи не укрепляет авторитета ее главы.

Как видим Аббоди, описывая нормы поведения, прежде всего, главы семьи, исходит из общепринятых нравственных принципов средневекового мусульманского общества, в котором глава - мужчина, является основой, господствующей фигурой. Но здесь следует отметить, что Аббоди, основываясь на требованиях религиозного закона, заявляет о строгой ответственности главы семьи за материальное обеспечение, духовное воспитание членов семьи, соблюдение принципа уважения и милосердия.

Что касается отношения хозяина к слугам, то в этой части Аббоди полностью исходит из установившегося принципа господствующей феодально-аристократической морали, защищающей власть феодала над его слугами. Аббоди рекомендует хозяину во взаимоотношениях со слугами и рабами находиться на расстоянии, не доверять им свои тайны. Однако Аббоди, как мыслитель выступает против притеснения, чрезмерного загружения слуг работой, требует обеспечить их одеждой и пищей на уровне самого хозяина. Последнее требование мыслителя вызвано тем, что, согласно ему, хотя слуги находятся в состоянии зависимости, однако они прежде всего являются людьми, и принадлежат с хозяином к одному роду. Вместе с тем, Аббоди напоминает, что хозяину не следует во взаимоотношениях со слугами выходить за рамки шариата, чтобы последние не отважились выступить против него [7, С.241]. Аббоди рекомендует быть в отношении слуг справедливыми и поступать так, как поступали пророк и его сподвижник Омар. Для наглядности мыслитель приводит такой рассказ. Когда Омар был правителем, он во время своих поездок следовал такому правилу: один день он сам ездил на верблюде, а его раб водил животное, другой день раб ездил верхом, а Омар водил верблюда за повод.

Хотя такое понимание справедливости во взаимоотношениях феодала и зависимых от него слуг является поверхностным и формальным, однако призыв к ненасилию и непопранию их прав, определенных в шариате (законе), свидетельствует о том, что хорзсанские суфии переживали за судьбу эксплуатируемых людей, не были безразличными к их участи.

Следующий вопрос, которому Аббоди придает немаловажное значение, это правила поведения суфия во взаимоотношениях со своими товарищами и собеседниками во время путешествия или встречи с ними. Особое внимание к данной проблеме не случайно. Суфии часто путешествовали, проводили время в различных кельях (хонака), прилагали немало усилий для распространения своего тариката. Это диктовало соблюдение определенных условий, необходимых для суфия. Основными правилами поведения суфия в среде товарищей и собеседников были следующие: постоянно стремиться к созданию блаженства для них; не устрашать их ради мирских целей; находясь в келье, суфий должен уважать старших, повиноваться старейшинам, быть готовым оказать им услугу, не утруждать их своим грузом, защищать друга во всех случаях, действуя, согласно указанию пророка: Во время путешествия суфий не

должен выискивать недостатки в (духовных) братьях, постоянно оказывать им содействие, не должен противиться им, в своих действиях должен руководствоваться шариатом, тарикат должен стать свидетельством его (духовного) состояния, он должен воздерживаться от причинения трудностей, не должен гордиться и хвастаться среди людей своими знаниями и ученостью, наоборот суфий должен считать себя самым незнающим среди них, чтобы стать любимым и уважаемым. К каждому нужно относиться как к царю, каждого совершенного суфия почитать как Каабу, каждого мурида считать своим братом [7, С.242]. Согласно этой этической концепции, суфий должен считать себя ниже всех своих собратьев, не должен стремиться к мести а наоборот, прощать обидевшему его. Эти идеи и поведение исходит из маломатийского учения, которое подробно излагается в произведении Суллами «Маломатиён» [12, С.53-59].

В дальнейшем эти практические нравственные требования стали важнейшей частью суфийской морали различных школ и братств. В частности, как правильно отмечает исследователь накшбандизма А. Мухаммедходжаев, одна из особенностей учения накшбандия «заключается в проповеди терпимости и непротivления злу... приверженцы этого братства следовали принципу «не обижайся и не обижай других». Об их снисходительности говорит тот факт, что обиду на кого-либо они считали хуже неверия. Известны слова Ходжа Ахрора: «Мы должны быть верными, страдать, но сохранять в себе радость, так как в нашем тарике обида означает неверие» [13, С.136].

Аббоди важным качеством характера суфия называет смирение. Он пишет: «Если старший (по рангу или возрасту - К.О.) справедливо или несправедливо упрекает его за какое-то дело, то суфии не должен возражать ему, тем более ссориться. Наоборот, суфию следует признать себя виновным, сразу, признавать свою вину, вежливостью и поклоном просит прощения» [7, С.243]. Как видим, суфии здесь проповедуют не только этику ненасилия, но и социально пассивную мораль, направленную на укрепление позиции господствующих слоев.

При оценке этики суфизма в целом, конечно, следует отметить ее пассивность, как преобладающую черту ее практической философии. Но при этом не следует отождествлять этическое учение хорасанского суфизма в целом с правилами этикета обыкновёнными нормами морали. Вопросы этикета не всегда могут совпадать с сущностными атрибутами морали, ибо они в большей степени характеризуют внешние, формальные ее стороны. Отмечая это, абсолютизировать момент несовпадения также некорректно, ибо между нормами и правилами этикета есть взаимосвязь, что касается противоречия между ними, то это противоречие между внутренними потребностями суфийской организации и формами их реализации и координации поведения как с членами самого суфийского общества, так и с обществом вообще.

Исходя из этого, суфии разработали правила этикета, которые охватывают вопросы ношения одежды, приема пищи, поездки и т.д.

Вопросы суфийского этикета занимали особое место в наследии его теоретиков. В нашей исследовательской литературе им не уделено достаточного внимания. Мы остановимся на трех вопросах: ношении одежды, приеме пищи и путешествиях, на примере которых можно получить определенное представление об этой, части практической философии хорасанских суфиев.

Цель ношения одежды состоит в прикрывании не подлежащих показу частей тела и защиты организма человека от плохого воздействия погоды, как жары, так и холода. Это назначение одежды, общее для всех людей. Для суфия, который следует законам ислама, лучшей одеждой является та, которая дозволена (халол) и пригодна для чтения молитвы (намаза). Шелковый халат запрещается мужчинам, ибо красивая, модная, дорогая одежда порождает чувство высокомерия и гордости, что не соответствует суфийской морали. [7]. Чем грубее одежда, тем больше она притупляет чувства, страсть и высокомерие. Повелевающая душа склонна к возбуждению чувственных страстей, к наслаждению. Поэтому пророки, с точки зрения суфиев, избегали мягкой, красивой одежды, всегда носили грубый шерстяной халат. Ношение грубого шерстяного халата Аббоди объясняет тем, что будто пророк Моисей во время общения с Богом на горе Тур был в шерстяном халате, шапке и брюках. Об этом сообщалось так: - Он был одет в шерстяное. Пророк Мухаммад также постоянно носил шерстяную одежду, его собеседники одевали зеленые шерстяные халаты.

Насколько шерстяная одежда была предпочтительна для суфиев свидетельствует рассказ, в котором она «обожествляется». В одном хадисе пророка сообщается, что однажды ночью после молитвы «спустился» к Мухаммаду архангел Джабраил. Пророк передает: «Я дотронулся рукой до кожи Джабраила и рука обнаружила волосы. Я сказал: «О, Джабраил, что это за волосы?» Он ответил: «Я одет в шерстяной халат». Я спросил: «Как же с такой архангельской нежностью терпишь шерсть?». Он сказал: «О, посланник Аллаха, клянусь Богом, что носители Арша (престола) все одеты в шерстяную одежду» [7, С.244].

Ношение грубой шерстяной одежды «есть один из видов богослужения, тело в ней не будет чувствовать себя в комфорте, сон не одержит победу, высокомерие, гордость, чванство не появятся в душе человека», - пишет Аббоди. Вместе с тем, одежда должна быть чистой и приятной, она приятной должна свидетельствовать о божественном благе. Красивая и хорошая одежда должна одеваться во время богослужения и молитвы. Халат не должен быть длинным, подол не должен закрывать пятки, рукава не должны быть длинными. Пророк одевал халат, который не был слишком длинным, а рукава были до пальцев и не широкими. Предпочтительный цвет халата для суфия был белый, поскольку суфии ссылались на высказывание пророка о том, что хороший халат – белый.

Аббоди рекомендует использовать старый халат, носить дольше, чем больше будет пришито к нему заплаток, особенно из кусков старых халатов шейхов, тем он будет лучше и дороже.

Что касается цвета верхней одежды, то Аббоди объясняет, что люди по разным причинам носят халаты разного цвета. Наместники пророка одевали халаты черного цвета; красный или зеленый цвета подходят к радостному настроению; для тех кто носит халат белого цвета, это означает здоровье и религиозность. Но наиболее распространенным цветом среди суфиев был синий. Синий цвет - свидетельство печали и горести. Суфии считают себя в этом мире узниками, потому что находятся в состоянии неполноценности и лишения, и поэтому они избегают радости. Синий цвет, говорит Аббоди, также символизирует небо, от которого люди ожидают милосердия. Он предупреждает, что тот, кто имеет в душе страсти и прихоти, склонность к мирскому богатству, должен отказаться от ношения суфийского халата, не должен бросить себя в море греха.

Что касается ношения суфийского халата, сшитого из многочисленных заплаток, то Аббоди считает, что это свойственно в основном приближенным пророка. Например. Халиф Омар Хаттаб, когда приступил к правлению, носил рубашку, которая была сшита из листьев хурмы, кусочков кожи, и он постоянно пришивал к ней куски разной материи, что в конце его жизни она весила семнадцать ман (единица измерения веса), в этой рубахе он ушел из мира. Аббоди не рекомендует подражать такой форме ношения одежды и симпатизирует Джунайду Багдади, который, согласно преданию, постоянно носил красивый белый халат из шерсти.

Аббоди описывает культуру приема пищи суфиями. Он предворает правила приема пищи общими положениями о роли пищи в жизни человека. Здесь вообще мало мистики. Согласно Аббоди, Всевышний создал человека таким, что его организм нуждается в постоянной ассимиляции и диссимиляции. Организму требуется восстановление силы путем приема пищи, которая, преобразуясь, обеспечивает нормальную жизнедеятельность. Далее Аббоди обосновывает свои мысли о добывании пищи на основе требования исламского шариата о дозволенном и недозволенном (халол ва харом). Дозволенная пища, заработанная честным трудом, «порождает богослужение, питание недозволенной пищей приводит к верховенству силы страсти и разрушения, что толкает человека на совершение греха» [7, С.246].

Первое условие пищи - это ее дозволенность, отказ от употребления запретного. Что касается дозволенной пищи, то хорасанские суфии рекомендовали принимать ее в меру.

Второе условие - это прием дозволенной пищи с другими людьми. Аббоди, исходя из суфийского принципа каноат (довольствование малым), рекомендует отказаться от потребности в многообразной пище, соблюдать скромность и всегда сопровождать прием еды благодарственным словом в адрес Бога.

Хорасаиские суфии всегда подчеркивают необходимость коллективного приема пищи, угощения бедных, что считается богоугодным делом. Одно из интересных высказываний Аббоди на эту тему можно считать кредо суфиев: «Употребление еды - это животная потребность, раздача еды - это божественная нравственность. То, что дается другим, должно быть без упрека, а за то, что человек кушает, он должен выразить свое уважение и признательность (хозяину)» [7, С.248].

Правила путешествия также относятся к числу важной части суфийской этики. Здесь можно увидеть пути реализации теоретических положений суфизма. В суфизме вообще, и в хорасанской школе в частности, человек рассматривается как странствующее существо. Это иносказание, прежде всего, заключает в себе тот смысл, что человек появился в результате божественной эманации, которая предполагает возвращение его в первоначальное место пребывания. Так как человек, с одной стороны, появился в результате прохождения различных этапов эманации, был в состоянии постоянного странствия, то он не должен забывать, что его жизнь также является своеобразным странствием. С другой стороны, как в общей системе неоплатонической философии, душа, находящаяся в теле, является «пленницей», и для своего освобождения она поэтапно должна пройти все стадии «путешествия» в этом мире. Так в суфизме «возвращение» относится к человеческой душе. «Знай, что человек в этом мире является путешественником. С начала своего появления он оказался в путешествии. Он прошел все стадии и состояния из мира небытия до дома бытия... Тот, кто путешествует мудростью и сущностью, тот внешне также должен находиться в путешествии в различных континентах мира, чтобы узнать об удивительных явлениях божественного творения» [7, С.248]. Дальнейшее продолжение мысли Аббоди подтверждает, что все эти странствия относятся к душе: «Поскольку его душа путешествовала из таинственного мира (олами гайб), проходила этапы (манозил) повеления и воли (божественной) и затем путешествовала в семиричные этапы или стадии, таких как сгусток крови, мышцы, вены и др., и в качестве человека появился из земли, идет по этапам юности, детства и старости и по этому правилу он путешествует по этапам жизни до конечного пути. (После смерти) он также проходит путь, такой как могила, воскрешение, мост (сирот), и т.д.... Пока человек находится в материальном мире, его душа является странником, она не остановится на одной стоянке, ибо текучая вода не одинакова с лужей, таким образом, два типа странствия - покоящийся и движущийся - не являются равнозначными» [7].

Хорасанские суфии требуют путешествия как телесного, так и духовного. Аббоди пишет, что необходимо путешествовать по святым местам, гробницам пророков, мечетям, построенных пророками. Душой необходимо совершать путешествие в мир духовных сущностей и истин, изучать дозволенные и запрещенные богом действия, чтобы удалить из своей природы нечисть.

Путешествие телесное осуществляется пешим ходом, путешествие душевное делается размышлением. Для умеренных суфиев, кроме борьбы с потребностями души, которая пророком считается великой священной войной, борьба с неверующими также считается благородным делом. Аббоди, как мыслитель, стремящийся примирить шариат и тарикат, рассматривает первую как основу для второй.

«Путешествие» для Аббоди, Ансори и других хорасанских теоретиков суфизма - это не только знакомство с видными суфиями, ознакомление со святыми местами - могилами святых, знаменитых городов, оазисов и др., но это и школа жизни, и познания мира Истины. Цель ознакомления с миром - это в конечном счете изучение природы, а через нее - постижение божественной субстанции. Кроме того, Аббоди рекомендует «путешествовать» в свой собственный мир «внутренним видением» (басират) или интуицией, совершенствовать свою природу, возвышаться до достижения божественного нрава. Это есть конечная цель теоретической и практической философии суфизма. Именно здесь пересекаются онтологический, психологический, гносеологический и этический моменты учения суфиев.

#### Литература:

1. Худжвири Абулхасан Али ибн Усман ал-Джуллаби. Кашфу-л махджуб ли арбаби-л кулуб. Тегеран, 1337 г.х.
2. Ахвал ва аквале Шайх Абул Хасан Харакани. Тегеран, 1367 г.х. 3. Абу Ибрахим Исмаил ибн Мухаммад Мустамли. Шархе таарруф. Лакхнав. 1328 г.х. 4. Абу Ибрахим Исмаил ибн Мухаммад Мустамли. Шархе таарруф. С. 220
5. Кушайри. Рисала. Подготовка и редактирование Б. Фурузанфара. Тегеран. 1987
6. Анталогия мировой философии. М., 1970 т. 2.
7. Аббади Ардашир. Ат-тасфия фи ахвали-л мутасаввифа.. Подготовка текста Гуля Хусайн Юсуфи. Тегеран, 1347. С. 220 (Далее Аббади..)
8. Уткин С. Очерки по марксистско-ленинской этике. М., 1962.
9. Мухаммад Шариф. Ториhi фалсафа дар ислам. Тегеран, 1367 г.х. Т. 1.
10. Цит. из книги :Шаймухамбетова Г.Б К вопросу о становлении сущности арабоязычного перипатетизма // Вопросы философии. 1979. №3.
11. Гавхарин С.С. Шархе истелахате тасаввуф.. Тегеран. 1367 Т. 1.
12. См. об этом: Олимов К. К характеристике маломатизма // Известия ООН АН Тадж. ССР .Серия: философия ,экономика, правоведение. 1989г. №1.
13. Мухаммадходжаев А. Идеология накшбандизма. Душанбе, «Дониш», 1991.

*Рамазанов М.Б.,  
Садигов М.И.  
Махачкала*

## **Совершенствование взаимодействия и сотрудничества государства и духовенства в сочетании религиозного и светского образования в Республике Дагестан**

Анализ содержания различной информации в СМИ, выступлений государственных и общественных деятелей показывает, что представителям государственных и общественных организаций, а также духовенства далеко небезразлично, каково собственное мировоззрение обучающихся в религиозных учебных заведениях, и каковы будут проповеди и те позиции, которые они будут озвучивать в мечети, в школах перед сотнями тысяч верующих. Перед обществом стоит задача не только грамотно вести религиозную пропаганду, но и уметь противостоять экстремистской идеологии.

Представители государственных организаций обеспокоены всё возрастающим числом исламских учебных заведений в Республике Дагестан, а духовенство обеспокоено ничтожно малым охватом молодёжи духовно-нравственным воспитанием по всему Дагестану и недостаточным количеством исламских учебных заведений. Обе структуры государственных учреждений и духовных организаций обеспокоены качеством образования в них; качественным составом преподавателей; соотношением светских и образовательных дисциплин.

Известно, что система религиозного образования в Дагестане является уникальной и исторически самой древней из тех, что действовали на территории сегодняшней России. По мнению исламских ученых эта система сохранила преемственность и чистоту знаний, является одной из самых эффективных систем исламской педагогики, исламской методологии обучения. В прошлом Дагестан снабжал весь восточный Кавказ знатоками арабского языка, чтецами Корана, муллами и кадиями. Сегодня алимы Дагестана продолжают традиции исламского обучения и воспитания, развивая и адаптируя их к потребностям современного общества, уровню сознания и культуры современного человека и общества.

В настоящее время в Дагестане, по нашим подсчётам, действуют более 2500 мечетей, это 60% мечетей на территории современной России. Сегодня на территории Дагестана функционируют 13 исламских вузов и 9 медресе, имеющих государственные лицензии на образовательную деятельность. Еще 11 медресе находятся на стадии лицензирования. Это 75% от всех исламских учебных заведений, действующих на территории Российской Федерации. В структуре выпускников исламских учебных заведений России более 80% - это выпускники дагестанских религиозных учебных заведений. Сегодня они работают не только в самой республике, но и в других регионах нашей необъятной России. Активную работу в сфере



исламского образования и просвещения ведут: Дагестанский исламский университет им. Мухамад Арифа, Институт им. Ашъари (г. Хасавюрт), Чиркейский исламский институт, Дербентский исламский институт, Ассабский Институт, Фонд имени С. Мухаммада Абубакарова и другие.

В 2004 году в Дагестане было учреждено инновационное светское учебное заведение - институт теологии и международных отношений (ИТИ-МО), который первым в России приступил к подготовке исламских теологов и специалистов гуманитарного направления с углубленным изучением истории и культуры ислама. Особенностью института является то, что независимо от выбранного направления и специальности, все студенты изучают исламскую теологию, иностранные языки (арабский, английский), технологии межкультурных коммуникаций и межконфессионального диалога. Вуз прошел государственную аккредитацию и выдает государственные дипломы.

В 2007 году создан Северокавказский университетский центр исламского образования и науки (СКУЦ ИОН). Его основными задачами являются: координация работы религиозных учебных заведений региона, внедрение современных научно-образовательных и информационных технологий в систему религиозного образования; повышение квалификации и переподготовка служителей исламского культа, имамов, преподавателей исламских учебных заведений и их адаптация к условиям и потребностям современного общества. В рамках СКУЦ ИОН ведется как учебная, так и активная научно-исследовательская работа. Уже разработаны необходимые для организации учебного процесса на современном уровне УМК, учебные пособия, электронные курсы по многим исламским дисциплинам. Издано более 16 учебников и учебных пособий по исламу. Учеными центра разработаны современные адаптированные стандарты подготовки исламских священнослужителей разных уровней. Все программы строго соответствуют дагестанской традиционной религиозной культуре. Эти стандарты стали основой и для других регионов России.

По инициативе Исламского центра учрежден Совет исламского образования России. Ведется работа по разработке образовательных стандартов подготовки исламских священнослужителей, общих для всех исламских учебных заведений России. Центр участвует в Целевых программах Минобрнауки РФ, в работе Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, в программах международного обмена студентами и преподавателями. В частности, налажены контакты с исламскими центрами Индонезии, Турции, Сирии. Наши выпускники (бакалавры теологии) с прошлого года обучаются в магистратурах известных университетов этих стран. В следующем году запланированы стажировки и учеба наших выпускников и преподавателей в магистратуре «Аль-Асхара» в Египте, а также учебных заведений Иордании, Малайзии и некоторых европейских странах, в том числе на теологическом факультете Кембриджского университета.

В Дагестане сегодня созданы достаточно благоприятные условия для подготовки квалифицированных специалистов в области ислама: есть медресе, вузы, научные центры. У выпускников и преподавателей религиозных учебных заведений есть возможность продолжения учебы в авторитетных международных центрах и стажировки за рубежом. Поэтому, когда говорят, что в Дагестане, на Кавказе сегодня нет настоящих специалистов по исламу, нет экспертов по исламу, нет алимов, способных вырабатывать фетвы, то это, конечно же, неправда. Они были, есть и будут.

Ярким примером гармонизации светских и духовно-богословских традиций является Институт теологии и международных отношений, созданный в 2005 году. ИТиМО открыл возможности для возрождения богатого духовного и культурного наследия священной веры нашего народа – исламской религии, глубокого изучения религиозных, культурных, просветительских произведений великих ученых.

ИТиМО является образовательным учреждением, который осуществляет подготовку специалистов высшей квалификации для работы в учреждениях образования, науки, государственного управления и религии. Уникальность Института заключается в соединении в нем светского и религиозного образования, а также в высоком уровне организации учебно-воспитательного процесса.

В рамках цикла светских дисциплин студенты получают знания по истории, политологии, экономике, философии, государственному праву и управлению, психологии, педагогике, новым компьютерным и информационным технологиям, делопроизводству, другим предметам гуманитарного и естественно-математического направления.

Одновременно студенты получают профессиональную подготовку по исламским наукам: акида (вероубеждение), фикх (религиозное право), сулук (этика), корановедение и тафсир (комментарий), мантик (логика), арабский язык, риторика и др. В плане подготовки теологов также предусмотрено изучение истории архаических религий, теории иудаизма и христианства, религиозной философии.

Институт ставит своей задачей подготовку специалистов с широким гуманитарным кругозором, высоким уровнем теологических, филологических, исторических и управленческих знаний. В процессе учебы особое внимание уделяется развитию у студентов положительных духовных и нравственных характеристик, дисциплине и культуре поведения, умению адаптироваться к потребностям и условиям современной жизни.

Студенты института, на первом же курсе должны овладеть одним из иностранных языков, навыками работы с современными информационными и компьютерными технологиями. Со второго курса предусмотрено преподавание части дисциплин на иностранном языке. Студенты, отличившиеся поведением и успеваемостью, получают стипендию и направляются на стажировку в научно - образовательные центры зарубежных стран.

Основной задачей института является: подготовка высококвалифицированных специалистов и бакалавров, глубоко освоивших основы и направления теологии, историю и философию исламской религии, а также изучивших современные светские науки и способных решать актуальные теоретические и практические задачи, стоящие перед обществом.

Необходимо отметить, что деятельность института основана на трех основных направлениях. Это учебно-методический процесс, научно-теоретические исследования, духовно-просветительские мероприятия.

В институте действуют 4 факультета: факультет теологии и религиоведения, иностранных языков и журналистики, экономики и информатики, международных отношений.

Исследование по изучению современного состояния исламского образования в Республике Дагестан показал, что:

- прием абитуриентов в духовные учебные заведения осуществляется только из числа людей, имеющих обязательное среднее образование. Во всех религиозных учебных заведениях наряду с религиозными дисциплинами преподаются и светские. Соотношение религиозных дисциплин и светских составляет 60:40;

- во всех средних специальных исламских учебных заведениях по блоку «общие дисциплины» преподаются родной язык и литература, иностранные языки, история России, философия, основы духовности, основы государства и права, обществоведение, педагогика, психология, география, физика, химия, астрономия, биология, математика, информатика;

- в блоке «специальные дисциплины» студенты изучают историю религий, арабский язык, историю ислама, теологию, мусульманское право, хадисоведение, тажвид, тафсир;

- студентов духовных учебных заведений обучают также народным ремеслам и полезным профессиям, таким как резьба по дереву, художественный орнамент, ювелирное дело, ковроткачество, каллиграфия, кройка и шитье и др.;

- исламские учебные заведения имеют собственные библиотеки, в которых в общей сложности хранятся .... тысячи религиозной, научной, политической, духовно–просветительской литературы, учебники и учебные пособия;

- уделяется большое внимание использованию технических средств обучения, укрепляется материально-техническая база учебных заведений. В каждом учебном заведении созданы компьютерные классы, в которых студенты овладевают современной компьютерной техникой;

- в целях дальнейшего совершенствования методики образования, усиления отдачи от учебного процесса налажена переподготовка педагогических кадров. Переподготовка педагогических кадров осуществляется на курсах повышения квалификации, организованных ИТиМО;

- во всех медресе преподают специалисты, имеющие религиозное высшее образование, и понимающие необходимость воспитания в молодых

людях религиозной толерантности. Светские науки преподаются лучшими специалистами государственных учебных заведений. Выпускники медресе работают в религиозных организациях, а также в государственных учреждениях, где имеется потребность в кадрах с религиозным образованием.

Рассматривая исламское образование в Республике Дагестан, можно сказать, что в исламских средних специальных учебных заведениях преподается истинная, миролюбивая, толерантная суть ислама, а Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД) находится на пути восстановления былой славы Дагестана как теологического центра, традиционно пропагандировавшего толерантный, миролюбивый ислам.

По мнению председателя ОП РД профессора Абулмуслима Муртаза-лиева «достаточно демократичная модель религиозного образования нуждается в совершенствовании конкретизации тонкостей с учетом регионов ...и по налаживанию более качественного религиозного образования».

В январе 2011 года комиссия по культуре, национальным и межконфессиональным отношениям Общественной палаты Республики Дагестан провела общественные слушания на тему «Религиозное образование в РД: опыт и проблемы». В заседании приняли участие члены Общественной палаты РД, представители органов государственной власти, некоммерческих организаций и образовательных учреждений.

Вопрос на слушания ОП РД по культуре, национальным и межконфессиональным отношениям готовился под руководством профессора Авшалумовой Людмилы Хизгиловны, зав. каф. религиоведения ДГУ достаточно длительное время. Комиссия проанализировала работу религиозных и светских учебных заведений, письма с соответствующими предложениями. Члены Комиссии ознакомились с учебными планами, расписаниями, тем, какие предметы преподаются, беседовали с учащимися.

Она сообщила, что на сегодняшний день в Дагестане функционируют 13 исламских вузов, 2 института теологии, 96 медресе и около 170 при мечетских – школ. Из указанных вузов лицензированы только 7. Финансирование вузов ведется исключительно на средства самих религиозных организаций, а также спонсоров. То есть государственное финансирование не привлекается. В вузах даются специальности имамов мечетей, преподавателей исламских дисциплин, переводчиков и чтецов Корана, и, учитывая четвертую степень в Институте теологии, - подготовка научных кадров.

Наш анализ выделил наиболее актуальные проблемы, решение которых приведет к более качественному уровню подготовки кадров священнослужителей и теологов ислама. Первая проблема - слабая материально-техническая и финансовая база религиозных учебных заведений. В большинстве религиозных учебных заведений нет должного библиотечно-информационного фонда, компьютерных классов и доступа к сети Интернет, спортивных залов и сооружений, условий для проведения научно-исследовательской работы. Нет также централизованной библиотеки рели-

гиозной литературы, где можно было бы по-современному поработать над литературой, источниками по разным областям исламской науки.

Вторая проблема - отсутствие возможностей преподавания в большинстве религиозных учебных заведениях светских дисциплин из-за того же финансового вопроса. Для подготовки отечественных священнослужителей недостаточно освоение только специальных религиозных дисциплин. Без глубоких знаний в области русского языка, истории, педагогики, информатики, геополитики, иностранных языков и других дисциплин общегуманитарного и естественно-математического цикла, невозможна качественная работа священнослужителя в современном обществе. Особенно важны дисциплины по технологиям МКК и межконфессионального диалога. Специалисты по этим предметам не особо желают работать в медресе, если нет гарантированной заработной платы и других условий, которые они имеют, работая в рамках государственной светской системы образования (преподаватели религиозных дисциплин месяцами могут не получать заработную плату, составляющую 5-7 тыс. рублей, но они любят свое дело и работают).

Отрадно отметить, что в религиозных учебных заведениях осуществляется подготовка учащихся и студентов по рабочим профессиям, чтобы будущие имамы параллельно владели профессиями слесаря, плотника, сантехника, электромонтера и др.

Третьей проблема связана с учебой нашей молодежи за рубежом. Более тысячи дагестанцев учатся в зарубежных учебных заведениях. Многие из них выезжают за рубеж самостоятельно, и характер получаемого им образования зачастую неизвестен. Тем не менее, с ними нужно работать и налаживать диалог, адаптировать их к местным традициям и системе российского образования, трудоустраивать их на родине. К примеру, в ИТиМО уже работают выпускники Аби-Нура (Сирия), Аль-Асхара (Египет), университетов Иордании, Туниса, Малайзии. Мы довольны их работой. Нельзя прерывать связи с теми, кто обучается за рубежом. Они, в определенной мере, оказались там из-за бесконтрольности со стороны и общества и государства.

Четвертая проблема - отсутствие должного, адекватного диалога светских и исламских учебных заведений, государственных и религиозных учреждений в целом: преподавание в школах истории и культуры религии, арабского языка; работа контрольных органов власти (прокуратура, СЭС, ГПС): взаимодействие и участие в мероприятиях Минобразования; практики студентов (взаимообмен); летние лагеря, молодежные программы.

Есть и другие проблемы, но суть в том, что создание эффективной системы исламского образования республики невозможно без целенаправленной и комплексной поддержки со стороны государства. Сегодня религиозная грамотность граждан - это не только потребность верующего человека, но и условия обеспечения мировоззренческой безопасности гражданина, можно сказать, и условия мирного сосуществования современного общества. Отсутствие у большинства граждан базовых знаний в области

религии делает их уязвимыми к внешним агрессиям, экстремистским и иным опасным идеологиям».

Необходимо разработать совместно с министерством культуры, министерством образования и науки, Общественной палатой РД, Духовным Управлением мусульман Дагестана концепцию образования и воспитания подрастающего поколения с учётом исторических, культурных, национальных, религиозных особенностей нашей республики, как неотъемлемых факторов в обучении и воспитании нашей молодёжи. «Это, несомненно, будет способствовать осмыслению и закреплению молодёжью чувства собственной ответственности, как перед Всевышним, так и перед обществом, чувства патриотизма и достоинства».

Эффективным, на наш взгляд, будет если органы исполнительной власти, научные учреждения и государственные учебные заведения совместно с духовным управлением мусульман и исламскими учебными заведениями сумеют организовать целенаправленную информационно-просветительскую работу среди населения по культуре и ценностям ислама, путях преодоления радикальных течений. Министерству образования РД совместно с СКУЦ ИОН в процессе педагогической деятельности в светских и исламских учебных заведениях желательно внедрить и добиваться оптимального сочетания научных знаний с идеалами и ценностями, выработанными мировыми религиями, в том числе исламом, на протяжении многих столетий. Очень важно преподавание в исламских образовательных учреждениях светских дисциплин, а также вести дополнительную подготовку будущих имамов по рабочим профессиям. Здесь нужна поддержка государства.

Учитывая достигнутый уровень развития системы религиозного образования в Дагестане, нецелесообразно отправлять на учебу за рубеж молодых ребят после школьного образования. По его мнению, было бы полезным использовать заграничные учебные центры в основном для повышения квалификации выпускников и преподавателей учебных заведений республики. В частности для учебы в магистратурах, докторантурах, курсах имамов, языковой практики.

Отрадно, что руководство страны понимает проблемы религиозного образования и просвещения и помогает в их преодолении. Важно то, что президент РФ всегда уделяет внимание поддержке и развитию авторитета официального духовенства, муфтиев, имамов, алимов, преподавателей исламских учебных заведений. Достаточно эффективным решением Администрации президента России стало создание Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования. Фонд оказывает существенную помощь в вопросах становления отечественной системы религиозного образования. Мы благодарны руководству нашей республики за понимание наших забот и организационно-финансовую помощь исламским учебным заведениям в прошлом 2010 году. Мы поддерживаем курс против экстремизма и коррупции, и, думаем, что новое руководство справится с этой очень непростой проблемой.

Заместитель министра образования и науки РД Нателла Мусалаева неоднократно в своих докладах и выступлениях напоминает, что лет 15 назад в учебные планы школ республики при желании родителей и учащихся и при наличии квалифицированных педагогов было рекомендовано ввести курс истории мировых религий. «Мы и по сей день от этой идеи не отказываемся. Считаем, что это правильное направление, наши дети должны быть грамотными, знать не только об исламе, но и обо всех остальных религиях, поскольку республика не только многонациональная, но и многоконфессиональная. Думаем, рано или поздно этот курс как обязательный предмет будет введен в учебные планы школ».

Она также сообщает широкой общественности, что с прошлого года министерством образования и науки РФ отработывается новый курс – Основы религиозной этики. Он состоит из шести курсов: основы мусульманской этики, основы православной этики, основы этики иудаизма, основы буддистской этики, основы этики мировых религий и основы светской этики. По мнению Н. Мусалаевой, нужно было ввести один курс - по основам этики мировых религий, чтобы дети были всесторонне образованными. И самое главное – пока нет хорошо подготовленных педагогов. Также много лет назад приказом министерства было введено в учебные планы школ изучение арабского языка. В том числе вместо одного из европейских иностранных языков. Были четко оговорены условия: наличие вакансии педагога – выпускника светского образовательного учреждения, аккредитованного; наличие учебника; наличие вакантных часов. И по сей день такая возможность есть, отметила замминистра.

Что касается возможностей министерства образования и науки РД относительно развития религиозного образования в республике, начиная с 2008 года, министерство получило право лицензирования средних профессиональных образовательных учреждений, в том числе и медресе. «Когда мы начали работу в этом направлении, мы не только не мешали, наоборот, с большим удовольствием помогали тем учреждениям, которые вышли на лицензирование, потому что к тому моменту многого у них не было, например, стандартов. Совместными усилиями с ИТиМО были разработаны стандарты обучения в медресе и примерный учебный план. Учебные заведения, которые вышли на лицензирование, с удовольствием принимали наши рекомендации. Вносились поправки по государственным требованиям образовательного уровня преподавателей. Лицензированные учебные заведения имеют возможность для нормальной работы, у нас с ними полное взаимопонимание, они имеют прекрасную базу. Но силком лицензировать мы не можем, нет у нас такого права. Предварительно они должны зарегистрироваться в управлении Минюста по Республике Дагестан. Лицензированное образовательное учреждение мы получаем право контролировать, и по итогам этих проверок выясняется, что требования не всегда соблюдаются».

В целом религиозное образование в Республике Дагестан, по мнению общественной палаты РД, имеет своей целью утверждение культуры этно-

конфессионального общения, разработку и реализацию программ развития этноконфессионального сотрудничества; воспитание молодого поколения в духе национальной и религиозной терпимости. Органы государственной власти, совместно с институтами гражданского общества, заинтересованы в подготовке кадров мусульманского духовенства способных, с одной стороны, продолжать духовные традиции, вести целенаправленную работу по воспитанию межконфессиональной толерантности у населения, а с другой - противостоять проявлениям экстремизма и распространению экстремистских идей. В этом смысле органам государственной власти, светским учебным заведениям и общественным объединениям республики необходимо усилить сотрудничество с религиозными образовательными учреждениями, оказывать им всяческое содействие в подготовке религиозных и гражданских специалистов в одном лице. Это позволит молодежи иметь одновременно соответствующие религиозные знания, основанные на веротерпимости и отрицании экстремизма и ксенофобии, и гражданскую специальность, которая позволит им адаптироваться в социальную структуру общества, получить возможность успешного трудоустройства в будущем.

Не подлежит сомнению, что воспитание и образование молодого поколения дагестанских граждан должно постоянно находиться в поле зрения государства и общества. Практика совместных проверок правоохранительных органов РД, министерства образования и науки РД, Управления по государственно-конфессиональным отношениям министерства по делам национальностей РД должна быть продолжена. Главная цель подобных проверок - оказание реальной помощи религиозным образовательным учреждениям со стороны государства и общества в построении общественно-полезной и сбалансированной системы религиозного образования в Республике Дагестан.

*Рахматуллина З.Я.  
Уфа*

### **Ислам и духовный мир башкир: историко-культурологический экскурс**

В башкирскую культуру ислам начинает проникать в 10 веке, а в конце 14 века уже становится господствующим религиозным сознанием. Принятие ислама было цивилизационным выбором, изменившим не только область веры, но и всю духовную жизнь башкир, их культурный мир. Ислам принес образование и письменность на основе арабской графики, стал «сунной» организации религиозно-нравственного, семейно-брачного и межличностного быта башкир. Шариат наложил табу на все, что могло угрожать физическому здоровью людей, их умственному и нравственному становлению: на алкоголь, наркотики, табак, азартные игры. Ислам категорически осудил самоубийство, прелюбодеяние, самоотречение и крайний аскетизм в «мире дольнем», приветствуя дух умеренности и правильное (в меру, без излишеств и крайностей)



пользование всеми радостями жизни в проживании посюсторонней судьбы. Исламская идея Бога (Бога истины, справедливости и милосердия, творца сущего и покровителя человека) не содержит идеи богоподобия человека. Человеку отводится довольно скромное положение в мире, но четко очерчивается пространство позитивного, нравственно ответственного (богоугодного) отношения к окружающей действительности и людям. «Ислам повелевает быть милосердным и доброжелательным к каждому мусульманину, к каждому человеческому существу и даже ко всякому животному, – писал башкирский писатель-просветитель, ученый-востоковед, религиозный деятель Р.Ф.Фахретдинов в своем знаменитом труде «Ислам». – Доброжелательность ко всякому человеку, самопожертвование в целях общего блага, ревностное отношение к добрым делам ставится Исламом выше всего» (1). Положение человека всецело определяется волей Аллаха, который запрещает удовлетворение желаний одного за счет других. Мусульманам запрещен любой способ зарабатывать деньги, основанный на бесчестии, обмане, мошенничестве, взыскании, разбое, создании искусственного дефицита или же на всевозможных махинациях с алкоголем, игорным бизнесом, сексуальной распущенностью и безнравственностью. Коран осуждает попрошайничество, воровство, «черный рынок», обязывает каждого, кто «владеет золотом и серебром», раздавать часть своих доходов и имущества нищим и бедствующим единоверцам в виде милостыни (закят). Мухаммад расширил понятие милостыни, включив в него практику добрых дел и поступков, продиктованных любовью к ближнему. Милостыня – не только материальные ценности и деньги, но и добрый совет, поступок, ласковое слово, сочувствие в горе, акт сострадания, любая помощь и посильные услуги (2). Каждое доброе дело есть дело милосердия. Человечность, доброта, отзывчивость, щедрость души – подлинные добродетели мусульманина. «Тот не мусульманин, – учит исламская традиция, – кто не подкрепляет веру постоянной практикой добрых дел».

Исламская этика выдвинула ряд норм: быть скромным, избегать осуждения в людях их недостатков, быть правдивым, почитая за свои идеалы справедливость, благородство, целомудрие, обуздание страстей и т.д. Делом, недостойным человека, считается проявление жестокости и негуманного отношения к животным, обитающим рядом, истребление их ради удовлетворения тщеславия или развлечения, травля, облава на животных, забой недозволенным способом (харам) и т.д. Табу на причинение бесмысленного вреда относится не только к животному, но и растительному миру, ко всем видам ресурсов (минеральным, водным и т.д.).

Ислам тотален и всепроникающ. Все сферы культуры, начиная от семьи и кончая наукой и производством (предпринимательством и финансами), становятся сакральными, угодными Аллаху. Ислам становится сутью человеческого бытия в арабо-тюркско-исламском мире. Сила любого народа, принявшего эту религию, заключается в том, что он приобретает сакральную ценность духовной и культурной традиции, освященной име-

нем Аллаха и обеспечивающей людям гарантированное и безопасное существование. Долг мусульманина – хранить и беречь традицию, быть верным своей традиции, своему духу.

Ислам для башкир – не совокупность догматических формул и канонов, а прежде всего строй духовной жизни, состояние души. Новизна экзистенциальной ситуации «мусульманского человека», которая открылась башкиру в новой религии, оказалась во многом близка той онтологической реальности и духовным исканиям, в пределах которых организовывалось в то время бытие народа. Башкирский народ воспринимал нормы ислама как послушание в качестве своего нравственного долга – подчинения указаниям надмирного этического Бога (Аллаха). Исламские указания, относящиеся к ритуальным, правовым и этическим нормам, вошли в ядро национальной башкирской культуры. Многие элементы, в частности, «небуржуазного духа» ислама оказали существенное влияние на оформление существенных черт башкирской национальной духовности: провозглашение социально-религиозных гарантий справедливости для всех членов уммы (мусульманской общины), например, запрещение ростовщичества (рибы); закят обычно предназначается для бедных и т.д.; коллективизм, солидарность людей друг с другом, готовность помочь тому, кто оказался в беде. Умма в исламе то же, что Соборная Церковь в православном христианстве. Ее власть (авторитет) распространяется тотально, на все формы и случаи жизни мусульманина в государстве; строгий моральный (небуржуазный) стандарт в повседневной жизни и т.д.

Эти требования были реальными и выполнимыми. В Коране подчеркивается, что Бог не требует от человека ничего сверхъестественного: «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее». Ислам потребовал от башкир обычной, нормальной, но этически упорядоченной и религиозно (исламски) облагороженной жизни. Необходимо принять во внимание еще одну особенность этнографического башкирского ислама. Ислам, например, в отличие от христианства, не обожествляет, не сакрализует (не делает «богочеловеческой стороной») никакие сферы общественной и личной жизни человека, для башкира ислам был всего лишь частным делом его веры и совести.

Влияние ислама на духовный мир и культуру башкир было противоречивым. С одной стороны, этика ислама, элементы социальных гарантий для правоверных, идеи солидарности и взаимопомощи, строгие нравственные требования и т.д. оказались по душе башкиру-язычнику, созвучны его смысловым ориентациям. С другой стороны, столкновение с достаточно развитой к 9-10 векам башкирской политеистической системой верований существенно преобразовало ислам. Образовался некий синкретизм языческо-исламских верований и культа, который в религиозной и светской литературе обычно называют «двоеверием» (Феодосий Печорский). У ислама было заимствовано то, в чем была потребность. Этнографический башкирский ислам

сложился в результате взаимодействия трех сил: мусульманской веры, принесенной миссионерами, башкирского язычества, которое встретило эту веру, и башкирской народной культуры, которая по-своему приняла ислам и переработала его в своем духе. Ислам влиял на единый для башкир нормативно-ценностный порядок, символической формой которого стал религиозный язык. Новая религия захватила все слои общества, но не всего человека. Этим, на наш взгляд, объясняется весьма поверхностная (формально-ритуальная) исламизация башкир, их неосведомленность в элементарных идеях исламской онтологии и гносеологии, ограниченная (социально-утилитарная) интерпретация основ вероучения, приводившая впоследствии в удивление исследователей края. Мы согласны с предположениями, высказанными в литературе: «В сущности башкиры были плохими последователями ислама. Такие явления, как газават, массовый хадж неизвестны башкирам. Они в основном усвоили лишь внешнюю, формальную сторону ислама, т.е. обрядовую. Меньше всего их интересовала содержательная сторона. Малочисленны и мусульмане из башкир, которые совершали бы пятикратный ежедневный намаз и выполняли бы усердно все требования ислама. Еще Фейербах подчеркивал, что на практике все люди – атеисты: своими делами, своим поведением они опровергают свою веру» (3). В 100 хадисе Сунны имама ан-Навави Мухаммад различал «сильного верующего» и «слабого верующего», правда, полагая, что и последний может творить благо и добро в жизни (4). Как и всякая религия, исторический башкирский ислам был инструментом легитимизации эксплуататорских общественных отношений. Башкирская элита обрела в новой вере сакральную поддержку своих экзистенциальных корыстных интересов. Ее опора на ислам прежде всего как на социально-нормативный механизм регулирования социальной жизни обусловила формирование особого типа башкира-мусульманина, «двоеверца», «слабого верующего» с большими пережитками языческих, магическо-мифологических представлений, усвоившего в основном феноменологическую сторону новой религии. Башкирский ислам отличается гибкостью и веротерпимостью, обусловленной идеей, что не упор на правильную веру, формальное соблюдение норм Корана, а прежде всего конкретная практика добрых дел, нравственная жизнь есть подлинный критерий богоугодного поведения и образа жизни истинного верующего. Оценивая в целом значение ислама в духовной жизни башкир, можно согласиться с мнением исследователей, что, с одной стороны, монотеизм, единая религиозно-этическая и письменно-литературная культура способствовали духовному единению народа, преемственности знаний и хозяйственно-культурного опыта и, с другой стороны, наличие такой религиозно-этической системы, как ислам, явилось мощным противовесом против политики христианизации, проводимой царизмом, и обусловило, в отличие от многих языческих народов Урало-Поволжья, сохранение этничности и самобытности духовного мира башкир (Н.Бикбулатов).

## Литература:

1. Фахретдинов Р.Ф. Ислам. – Казань: Издательство «Иман», 1997. С. 28.
2. См.: Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммеда. – М.: Политиздат, 1990. С. 148-149.
3. Кузбеков Ф.Т. История культуры башкир. – Уфа: Китап, 1997. С. 28.
4. См.: Сады праведных // Наука и религия. 1997. № 11. С. 48.

*Садыков Р.Г.  
Мелеуз*

## Антропоморфные представления о космосе в истории философии

Стремление рассматривать мир антропоморфно присуще первоначальной форме мировоззрения и существует с древнейших времен. Это представлено на ранних ступенях развития общества, в индийской мифологии, китайской, скандинавской многих других народов. Мифологические сюжеты индийской «Махабхараты» (XIII в. до н. э.), ирано-таджикской «Авесты», древнегреческие мифы и мифы других народов показывают, что эти произведения не только и не просто литературные памятники, описание их духовной и материальной жизни, но включают в себе и космогонические представления, символизирующие возникновение мира. Над происхождением мироздания человек глубоко задумывался уже на заре своей интеллектуальной деятельности, когда пытался преодолеть свое неведение. Человек противостоит вселенной и пытается раскрыть самую сокровенную и интригующую тайну мира.

По мировоззренческому философскому значению не только в античности, в средние века, но и в наши дни эти попытки не имеют себе равных. Здесь речь идет о попытке научного постижения грандиозного материального объекта, причем такого, который - как целое эмпирически недоступно и не будет доступно никогда, а возможность его теоретического воспроизведения будет проблемой всегда. В решении этой проблемы разум человека подвергается серьезному испытанию. Только в последние годы космология стала зрелой опытной наукой, способной не только теоретизировать, как это было раньше, но и эмпирически обосновывать свои математические выводы и обобщения. В теоретическом синтезе ни физика, ни астрономия не могут обойтись без философии.

Несмотря на то, что древние культуры развивались локально, в относительной независимости друг от друга, между мифологиями обнаруживается определенное сходство. Космос, согласно этим представлениям, предстает в виде «вселенского прачеловека», из плоти которого возникла земля, из костей – камни, из крови – реки, из волос – деревья, из дыхания – ветер и т.д. [1, ст. «Антропоорфизм», «Космология», «Пань-Гу»]. Близкие к подобным воззрениям мифы существуют у древних греков, которые затем

демифологизируются, выступая в философии как аналогия макрокосма и микрокосма. Эти представления развивают Анаксимен, Гераклит, Диоген Аполлонийский, Демокрит, пифагорейцы, Платон, стоики и другие. Идея о мире как живом организме, как о «большом человеке» занимает исторически длительный период и, принимая различные формы и толкования, существует едва ли ни до начала XX века [В работах Лейбница, Гердера, Гете; в теософии Геккеля /1834–1919/ проводится эволюционный параллелизм между миром и человеком ], хотя научная несостоятельность концепции макрокосмоса и микрокосмоса была доказана еще в XVI–XVII вв. Кеплером /1571–1630/ и Гассенди /1592–1655/, когда ими была создана новая картина мира на основе астрономических открытий.

По мировоззренческому философскому значению не только в античности, в средние века, но и в наши дни эти попытки не имеют себе равных. Здесь речь идет о попытке научного постижения грандиозного материального объекта, причем такого, который - как целое эмпирически недоступно и не будет доступно никогда, а возможность его теоретического воспроизведения будет проблемой всегда. В решении этой проблемы разум человека подвергается серьезному испытанию. Только в последние годы космология стала зрелой опытной наукой, способной не только теоретизировать, как это было раньше, но и эмпирически обосновывать свои математические выводы и обобщения. В теоретическом синтезе ни физика, ни астрономия не могут обойтись без философии.

В процессе теоретического моделирования вселенной, при построении теории мира как целого большую роль играет анализ общепhilosophического характера. Их роль тем более велика, что «все имеющиеся в нашем распоряжении сведения получены в результате изучения конечной, следовательно, незначительно малой части бесконечной вселенной и, при переходе к вселенной в целом, ряд чрезвычайно далеко идущих обобщений совершенно неизбежен» [2, с. 456].

С древнейших времен у многих народов мир с возникновения первобытного сознания рассматривался по аналогии с человеком как огромный живой организм, «прачеловек». Из мифологии эти представления переходят в философские учения. Если в мифологических представлениях сходство между миром и человеком носит натуралистический характер (ветер – это дыхание, растительность – это волосы, реки – это кровеносные сосуды и т.д.), то в философских учениях антропоморфный взгляд на мир носит более абстрагированный характер, сходство проводится только на уровне разума, души и тела.

Концепция человека неотделима от концепции мира. И когда мыслители проводят между человеком и миром аналогию или, иначе можно сказать, экстраполируют строение, модель человека на космос, чтобы объяснить его и понять, то здесь, в основе, лежит глубокая идея о гармонии, которая существует между миром и человеком как между двумя живыми организмами.

Говоря о конструктивной роли философии в развитии космологии, необходимо учесть факт изначальной идейной поляризации философии, связанный с материалистическим или идеалистическим решением основного вопроса философии. На всем протяжении своей долгой истории космология была ареной ожесточенных мировоззренческих битв.

Для древних греков космология была формой систематизации знания. Сравним два классических философских произведения - «Тимей» Платона и «О небе» Аристотеля. Платон начинает изложение описания образования и устройства космоса как целого, затем последовательно повествует о его атрибутах и структурных единицах, далее - о человеческом организме, его органах и болезнях, и, наконец, - о происхождении животных. Более того, как разъясняет А.Ф.Лосев, по Платону «всё, что существует в мире, включая мельчайшие подробности человеческой анатомии и физиологии, - всё это имеет значение как отражение *небес...*» [3, с. 657]. Суть методологического подхода Платона, таким образом, состоит в следующем. Он сначала постулирует общие принципы организации Вселенной, которые носят у Платона в основном эстетический характер, затем из них дедуцирует свойства всех её составляющих.

В отличие от Платона Аристотель, напротив, первоначально возводит здание своей физики, затем уже обращается к проблемам космологии. Иными словами, Платон, выводит физику из космологии в качестве частного случая; Аристотель строит космологию как естественное продолжение физики. С этой точки зрения произведения Аристотеля «Физика» и «О небе» находятся в определенной логической и содержательной субординации; «Небо» есть применение или обобщение принципов «Физики». Эти методологические принципы описания вселенной в известной мере сохраняются и в наши дни.

Если продолжать сопоставлять взгляды Платона и Аристотеля, то можно отметить, что Аристотель между космосом и человеком проводит не полную параллель. Он рассматривает у мироздания только ум и тело и не выделяет отдельно душу. Эти взгляды разделяются с теми или иными вариациями многими восточными мыслителями. Причем имеются взгляды на подобие мира и человека как мифологического характера, например воззрения «Братьев чистоты», так и более абстрактного, философского характера у предшественников Ибн Сины Кинди и Фараби.

Понятие «микрокосмос» впервые встречается у Демокрита – «человек – это малый мир» /В 34 – фр. 10. Лу/. Предполагают, что у него была написана книга с названием «Великий диакосмос и малый диакосмос» [4, с. 116], ставшая главным произведением абдеритской философской школы. А.О. Маковельский пишет: «вероятно, что под «малым диакосмосом» разумелся человек и человечество, а под «великим» – вселенная, включая наш мир. Демокрит находит сходство между мирообразованием, когда «выделяется вихрь разнообразных атомов», и зарождением человека, когда «выделяется истечение из всего родительского организма». ... В процессе развития и здесь и там,

прежде всего, образуется внешняя оболочка и наружные части формируются раньше внутренних» [4, с. 106.]. Идея о тождестве мира и человека, воспринятая от пифагорейцев, проводится и в произведениях Платона, особенно в работе «Тимей». Платон имеет в виду, что космос обладает мировым умом, мировой душой и мировым телом, в то время как человек имеет ум, душу и тело, состоящее из четырех космических стихий – земли, воды, воздуха и огня. В душе человека столько же кругов, что и на небе, то есть семь [3, с. 382]. Чтобы достичь «правильности рассуждений», по Платону, человек должен «подражать безупречным круговращениям» неба, используя для этого все свои органы восприятия – зрение, слух и т.д., которые именно с этой целью и дарованы человеку богами [5, с. 488].

Известно выражение, что обезьяна ключ к пониманию человека. По аналогии с этим можно сказать, что ключ к пониманию средневековой философии лежит в античности. Арабоязычные восточные мыслители достойные ученики древних греков. И если мы обнаруживаем представления о масштабном влиянии космоса на физическую, духовную и социальную жизнь человека, то истоки этого надо искать в античности. Подтверждением этому может быть философия и Платона, Аристотеля.

Космология, детальнейшим образом разработанная Платоном в «Тимее», согласно его намерениям, является идеальным образцом для теории идеального человека идеального общества. Идеальный человек построен в «Тимее» (69c-92b), а идеальное государство, будто бы некогда реально существовавшее, будет построено в «Критии». Из этого можно сделать следующие выводы.

А). Если индивидуальный человек и все общество есть только подражание вечным и правильным движениям звездного неба, то это значит, что Платону еще не известна специфика законов общества и общественного развития, которое не сводится к астрономии. Это следствие того, что мыслитель древности воспитывался на созерцании зримого космоса. Как ни велики и как ни глубоки античные мыслители, социально-исторические законы давались им с большим трудом, и говорилось о них в античности лишь в самой общей форме.

В). Человеческую мораль Платон понимает в «Тимее», безусловно, в космическом плане. Платон знал глубину и размах человеческих страстей и прекрасно чувствовал весь психологический и драматический хаос человеческой жизни. Об этом он пишет во фрагменте (69b-72d). Привести весь этот человеческий хаос в порядок? Сделать человека совершенным могут по Платону лишь вечные и правильные движения небесного свода, которым должны подчиняться не только ум и душа человека, но вся его анатомия и физиология.

С). Античным мыслителям плохо удавалось проводить методы историзма, они заменялись астрономией, но еще сложнее обстояло дело с идеей прогресса. Поскольку в качестве идеала трактовалось круговое движение, лучше всего представленное в движениях небесного свода, поскольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыс-

лились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте. Круговращенье вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс. Для Платона важны не сами звезды и звездное небо, а вечность, которая в них идеально воплощается. Вечность, по Платону, является в отличие от времени процессом, но процессом всегда пребывающим в себе самом. Поэтому, можно сказать, что античным мыслителям было свойственно свое собственное понимание историзма.

Несмотря на то, что Аристотеля мир не является порождением высшей сущности – «формы форм», «перводвигателя» или «разума, а лишь приводится в движение этим перводвигателем, но и здесь четко проводится параллель между вселенной и человеком в отношении ума и тела. У Аристотеля нет высказываний о мировой душе, речь идет только о душе человека.

Учение об аналогии большого и малого миров было широко распространено на Востоке и воспринято многими мыслителями. Ибн Гебиrolь, например, говорил: «Если ты хочешь получить представление о вселенной, то разбери аналогичное ей устройство человека» [6, с. 139]. Практическим следствием подобного понимания вопроса было то, что и в античности и в средневековье философ и врач представляли в одном лице.

На Ближнем Востоке особенно детально учение о тождестве вселенной и человека было разработано в трактатах Братьев чистоты. В их понимании, человек – это малая вселенная, а вселенная большой человек. Вот как трактовали они это тождество: небесные сферы образуют девять ступеней, при этом одна сфера находится внутри другой. Подобно этому человек состоит из девяти субстанций, из которых одна субстанция находится в другой, другая в третьей и т.д. Выглядит это так: кость имеет внутри себя костный мозг, над костью располагаются сухожилия (3), кровеносные сосуды (4), кровь (5), мясо (6), кожа (7), волосы (8), ногти (9). Таким образом, по мнению Братьев чистоты, происходит совпадение строения тела человека и сфер в числе, виде, и способе соединения, расположения.

Следующее тождество между человеком и вселенной заключается в том, что в душе человека имеется семь духовных сил, к ним относятся пять чувств – зрение, слух, вкус, обоняние, ощущение, сюда относится также мышление и, наконец, сила разума. Пять органов восприятия человека соответствуют пяти блуждающим звездам (планетам): Марсу, Меркурию, Венере, Юпитеру, Сатурну. Сила мышления соответствует Луне, сила разума – Солнцу [7, с. 47-48.]. Подобных параллелей, аналогий Братья проводят во множестве. В этих «научных» представлениях обнаруживается сильное влияние мифологии. Воззрения Братьев чистоты распространялись всего лишь за полвека до разработки Ибн Синой своей антропологии.



Наряду с представлениями Братьев чистоты о соотношении человека и вселенной на Среднем и Ближнем Востоке широко известны были так называемые «Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус» (о соотношениях между человеком и вселенной): «Афак-нама», «Мират ал-мухаккин», «Зубдат ал-хакайик», «Умм ал-хитаб», «Усули араб» [8]. Данные тексты должны были систематически представить учение исмаилитов, прежде всего, их философскую основу. Содержание собранных в данном сборнике пяти трактатов позволяет внести большую ясность в ряд общих философских вопросов исмаилизма. Эти трактаты признаны наиболее важными для характеристики самых общих философских и мифологических представлений исмаилизма. «Афак-нама» - это запись самых основных терминов и понятий религиозно-философской и мифологической мысли, касающихся мира и человека, с краткими пояснениями - своего рода памятка для начинающих изучать предмет. Как установил Е.Э. Бертельс, некоторые схемы основных понятий и группы метафор «Афак-нама» и других трактатов имеют черты сходства с 28-й главой среднеперсидской книги «Бундахишин», представляющей собой как полагают, изложение «Дам-дат-наска» Авесты - не дошедшей до нас части священной книги зороастризма. Публикуемое содержание «Афак-нама» - это маленькие энциклопедии - сжатые изложения общих взглядов Ихван ас-Сафа (Чистых братьев), Ибн Сины, Газали, Ибн Араби, последователем которого был Азиз Насафи. Насир Хисрав в своей книге «Джами ал-хикматайн» («Примирение двух мудростей») старается примирить науку с исмаилитским богословием. Появление этой книги говорит о тех сложных отношениях, которые складывались между верой и наукой. На ход мысли многих философов того времени проливает свет такое рассуждение Газали. В книге «Ал-Мункиз мин ад-далал» в поисках «среднего пути», он вначале объявляет Фараби, Ибн Сину и Бируни вероотступниками за их слишком научное мышление, а затем нападает на религиозных обскурантов, которые «путем уничтожения науки наносят вред самой вере» [9]. Аналогичные рассуждения можно встретить и у Насира Хисрава, и у Омара Хайяма. Газали был вынужден признать и Платона «неверным». Религиозной мысли ислама были ближе рассуждения Анаксагора о причинности, чем острый скептицизм Сократа и Платона. Мусульманский Восток VIII-XIII веков и Европа во время Ренессанса и позднее брали из античного наследия его разные части. Эти трактаты использовались как учебный материал бадахшанскими исмаилитами до сравнительно недавнего времени.

«Афак ва анфус» - выражение это довольно часто встречается в суфийской, исмаилитской и астрологической литературе. Идет оно из Корана (41/53) «Мы покажем им чудеса (или: знамения) наши на разных направлениях небес и в них самих (или: в их душах)». Слово «афак» множественное число от арабского «уфук» - «горизонт», значит в прямом смысле «горизонты», то есть различные стороны, направления, сектора неба, где

можно наблюдать сочетания планет и звезд. «Анфус», множественное число от арабского слова «нафс» - «душа». За первым словом «афак», очевидно еще в толкованиях Корана утвердилось второе значение - «мир», «вселенная», так сказать поднебесный мир, где двигается человек, ориентируясь по звездам. Слово «нафс» переводится не только словом «душа», но и «личность человека», «тело», «сущность», «дух». Наиболее близким переводом выражения «афак ва анфус», как следует из содержания публикуемых трактатов - «макрокосм и микрокосм».

Эдвард Браун, объясняя общее деление «Расоил Ихван ас-Сафа», стоящих близко по внутренней структуре к текстам «Афак-нама», приводит такую формулу содержания этой энциклопедии. Часть первая «Расоил» - «Макрокосм» - движение вселенной от единства её творца к множественности, от бога, через сотворенные им степени: первичный интеллект, первичную душу, первичную субстанцию, первичную натуру, четыре элемента, вплоть до минералов, растений и животных. Часть вторая - «Микрокосм» - человек, поднявшийся от состояния животного к совершенству, как «малый мир», в котором происходит возврат от множественности к единству через познание единого бога. («Мабдаъ ва маод»).

Краткое содержание «Афак-нама» выглядит следующим образом. Текст начинается с высказывания пророка: «Тот, кто познал самого себя, познал господу своего».

1. Четыре элемента (стихии), вложенные в «существо человека»: огонь, ветер, вода, прах.

2. Шесть сторон, вложенных в «существо человека»: верх, низ, юг, север, восток, запад.

3. Десять чувств человека: пять внешних - зрение, слух, вкус, обоняние и осязание, и пять внутренних - воображение, мысль, понимание (?), память и стыд(?).

4. Затем идет перечисление дарованных человеку: духа, интеллекта, любви и души.

5. Перечисление соответствий того, что во вселенной тому, что в человеке, согласно аяту Корана 41/53 - 12 созвездий пояса зодиака: Овен - голова, Телец - шея, Близнецы - руки, Рак - грудь, Лев - живот, Дева - спина, Весы - пупок, Скорпион - penis, Стрелец - бедра, Козерог - колени, Водолей - голени, Рыбы - подошвы ног, Луна - легкие, Меркурий - мозг, Венера - почки, Солнце - сердце, Марс - желчный пузырь, Юпитер - печень, Сатурн - селезенка.

6. Установление соответствий: 360 дней года - 360 градусов пути солнца соответствуют 360 кровеносным сосудам, жилам и мышцам(?) в теле человека.

7. Кровеносные сосуды подобны ручьям, кости - горам, волосы - деревьям, паразиты на теле - хищникам, лицо - /отстроенным/ домам, спина - развалинам.

8. Весна - красивые дети, лето - юноши, осень - зрелые люди, зима - сгорбленные старцы.

9. Голос твой - гром, вздрагивание - молния.

10. Интеллект - в мозгу, стыд - в глазах, понимание - в ушах, знание в груди, мысль - в сердце.

11. Сотворение небес семи планет (небеса Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны.)

12. Сотворение сфер огня, ветра, воды, праха.

13. Суть праха - растения, суть растений - животные, суть - животных - люди, суть людей - *совершенный человек*.

14. Перечисление Четырех духов человека: растительного, животного, человеческого и ангельского. Растительный дух жив водой (по аяту Корана 21/31), животный - велением Аллаха (по аяту 17/87), человеческий дыханием (по аятам 66/12, 21/91), ангельский - святым духом. Растительный дух - форма, животный дух - душа, человеческий дух - дух, ангельский дух - интеллект.

15. Уподобление тела человека лампаде: растительный дух - в печени, он подобен хрустальной чаше, животный дух - в сердце, он подобен фитилю, человеческий дух - в мозгу. Он подобен маслу, святой дух же подобен свету.

16. Цитаты из аята «Нур» (Коран 24/35) и пояснения к ним.

По предположениям автора критического текста в комментарии «Пяти трактатов» принимал участие сам Ибн Сина. Ибн Сина этим натуралистическим представлениям пытается придать философский, абстрактный характер, который сводится к эманационным понятиям «мабдаъ ва маод» («нисхождение и восхождение»). Естественно, что средневековые представления не могут формироваться вне священного писания ислама. На Коран ссылаются, ищут в нем аргументы и доказательство своим взглядам и теологи, и философы. Поэтому приведем содержание тех аятов, которые упоминаются в «Пяти трактатах» и которые влияют на формирование мировоззрения и обывателя, и ученого.

53 аят 41 суры Корана «Разъяснены» очень краток, многозначен и допускает самые различные толкования: «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это – истина». Под странами здесь имеются в виду горизонты или небеса, которые в тексте обозначаются словом «офок» или «афак», отсюда и название «Пяти трактатов».

В 31 аяте 21 суры Корана «Пророки» сказано: «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую. Неужели они не уверуют?»

И Мы устроили на земле прочно стоящие, чтобы она не колебалась с ними. И устроили там расщелины дорогами, может быть, они пойдут правым путем!

И Мы устроили небо крышей охраняемой, а они от знамений его отворачиваются.

Он – тот, который создал ночь и день, и солнце и месяц. Все по своду плавают.

Мы не устраивали до тебя никакому человеку бессмертия. Неужели, если ты умрешь, они будут бессмертны? Всякая душа вкушает смерть; Мы испытываем вас злом и добром для искушения, и к Нам вы будете возвращены.» В последнем предложении выражен мотив исхода и возврата книги Ибн Сины «Мабдаъ ва маод».

В 87 аяте 17 суры Корана «Перенес ночью» сказано: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: «Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знания только немного».

В 12 аяте 66 суры Корана «Запрещение» говорится: «И Марйам, дочь Имрана, которая сберегла свои члены, и Мы вдунули в неё от нашего духа. И она сочла истиной слова её Господа и Его писания и была из числа благочестивых».

В 91 аяте 21 суры Корана «Пророки» говорится: «И ту, которая сохранила свою скромность... И мы вдунули в нее от нашего духа и сделали ее и ее сына знамением для миров».

В 35 аяте 24 суры Корана «Свет» пишется: «Аллах – свет небес и земли. Его свет – точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на /т.е. внутри/ свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!»

Таким образом, мы можем сопоставить все три формы мировоззренний мифологическую, религиозную и философскую.

В философии Ибн Сины учение о тождестве человека и вселенной получает своеобразную интерпретацию. Своеобразие ее не сразу можно обнаружить, если придерживаться только формы изложения. И можно даже прийти к прямо противоположному выводу, чем тот, который в нем по существу заключен, но не выражен.

Ибн Сина в своем учении излагает эманационную картину происхождения мира. У него речь идет о целой иерархии разумов и душ в мироздании. Помимо необходимо сущего, которое есть не что иное, как высший, абсолютный разум. Имеются разум и души также и у каждой небесной сферы, число которых соответствует числу известных в то время планет из птолемеевской картины мира.

Учение о мире у Ибн Сины противоречиво. С одной стороны, он говорит о происхождении мира путем эманации, и значит можно говорить только о том, что мир сотворен во времени, хотя бы по той причине, что для того чтобы развернуть эти сферы, необходимо время – это невозможно сделать мгновенно. Но Ибн Сина при этом говорит также и о вечности мира [6, с. 730 – 733.], а раз так, значит нельзя говорить о творении. Мир всегда был таким,

каков он сейчас, и о происхождении, генезисе его во времени нельзя. Если только не говорить об его эволюции, развитии. Однако, понятие эволюции в том смысле, в каком его понимаем мы, тогда еще не существовало.

Многим мыслителям средневековья была ясна истинная подоплека учения Ибн Сины. Газали (1058 - 1111) считал, что если довести суждение Ибн Сины до логического завершения, то получится, что мир существует «сам собой», «сам через себя» [6, с. 747], и Бог здесь совершенно ни при чем. Еще более конкретно по этому поводу выразился Маймонид (1135 - 1204): «Только если мир сотворен, есть Бог, но если мир вечен, то Бога нет» [10, с.229].

Если рассматривать мир в учении Ибн Сины как причину самого себя, без всякого божественного вмешательства, то традиционное соотношение между миром и человеком следует проводить лишь в телесном их строении. В основе же телесного бытия мира и человека лежат четыре первоэлемента – земля, вода, воздух и огонь. Человек оказывается не результатом божественного творения, а следствием естественного происхождения через совершенствование материи от «первоматерии» через минералы, растения, животных – к человеку.

Аналогия макрокосмоса и микрокосмоса, мира и человека в философии Ибн Сины выразилось в том, что мир и человек имеют между собой сущностное, функциональное и структурное тождество. Поэтому космос у него представляет собой живой организм, обладающий так же, как и человек, разумом, душой и телом [11, с 168]. В этой амбивалентной концепции при следовании от человека к миру, последний рассматривается антропоморфно; при следовании от мира к человеку вытекает заключение, что человек состоит из космических элементов – огня, воздуха, воды и земли. Эта теория была причиной того, что и в античности, и в средневековье философ и врач часто представляли в одном лице. Характерно, что, излагая теоретическую часть науки врачевания, Ибн-Сина подходит к этому «не с точки зрения врача, а с точки зрения философа, рассуждающего о естественной науке» [12, с. 10].

Первоэлементы – огонь, воздух, вода и земля, из которых состоят мироздание и человек, понимаются Ибн-Синою как некие простые тела. Они не способны делиться на части, и различны по форме. Два тяжелых элемента (земля и вода) составляют основу органов человека и способствуют пребыванию в покое, а два легких (воздух и огонь) более присущи пневме и позволяют ей находиться в постоянном движении, а также приводить в движение органы.

Концепция четырех подлунных элементов, введенная в философию Эмпедоклом, имеет универсальное, всеобъемлющее значение. Согласно аристотелевскому учению, которое признает Ибн Сина, в каждой среде, представленной одним из этих элементов, существует свой тип живых организмов. Например, земле соответствуют растения, воде – рыбы, воздуху – все сухопутные животные. Огню тоже соответствует свой вид животных, но они обитают на Луне, так как сфера огня, самая дальняя от Земли нахо-

дится ближе к Луне. Эфиру, надлунному элементу, соответствуют небесные тела: блуждающие и неподвижные звезды, которые также являются живыми существами [13, с. 155].

Эти же элементы в определенных условиях являются причиной естественного происхождения животных и человека. Грязь, вода, тепло создают предпосылки для возникновения процесса гниения. Гниение рассматривается не как разрушающее начало, а как творящее, созидающее [14, с. 122]. Процесс гниения сравнивают со скульптурным творчеством, когда отсекается лишнее и создается некая фигура, форма. В результате гниения возникают в земле естественным образом, без участия бога-творца, дождевые черви либо яйцо, которые служат зачатком, предпосылкой возникновения первого человека. В дальнейшем продолжение человеческого рода происходит путем слияния мужского и женского семени.

По форме учение о мире Ибн Сины представляет собой неоплатоническую эманационную теорию происхождения мира. Мир является результатом акта творения необходимо сущего, то есть бога. Существование необходимо сущего Ибн Сина выводит из причинно следственных связей, которые, как он утверждает, не могут продолжаться бесконечно. Началом всех причин и следствий является необходимо сущее [15, с. 132]. Из необходимо сущего начинается ряд эманационных ступеней, соответствующих сферам разума и душам небесных тел. Эти ступени эманации завершаются подлунным миром, подверженным изменениям. При этом Ибн Сина выдвигает положение, что порожденный мир так же вечен, как и необходимо сущее, вечность и абсолютность которого принимается как постулат.

Доказательство вечности мира и необходимо сущего проводится Ибн Синой следующим образом. Всемогущество необходимо сущего творящего начала – абсолютно, если бы оно не было абсолютным, то не было бы необходимо сущим. Это равносильно тому, что оно не творящее начало, а само производно от чего-либо другого. Поскольку же необходимо сущее в своей созидательной силе абсолютно, то не может быть такого момента во времени, в котором оно было бы не в состоянии творить. Если же предположить такое время, когда оно не творит, нам необходимо найти ту причину, которая вывела необходимо сущее из этого состояния. Но попытка найти такую причину ставит под сомнение абсолютность творческой способности необходимо сущего, а, следовательно, и его независимость. Таким образом, Ибн Сина приходит к заключению, что необходимо сущее творит всегда. Так как необходимо сущее существует вечно, то, следовательно, и мир, сотворенный им, вечен. Таков путь логического рассуждения Ибн Сины.

Ибн Сина не признает атомистическое учение Демокрита и в доказательство ошибочности этого воззрения приводит в общей сложности семь аргументов. Прямо не ссылаясь на Зенона Элейского, он заимствует одни приемы рассуждений из его апорий о невозможности множества, другие напоминают своей формой суждения апории «Дихотомия», «Стрела», «Стадий» [15,

с. 109-113]. Основным доводом Ибн Сины против Демокрита является утверждение – если предположить, что материя состоит из частиц, то частиц «было бы безграничное и безмерное число». Вторая половина суждения – «если соберутся тысячи тысяч (частиц), то они будут равняться одной» [15, с. 110]. Для сравнения приведем апорию Зенона целиком: «Если сущее множественно, то оно должно быть и малым и большим; настолько малым, чтобы /вовсе/ не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным» [16, с. 69].

Точка зрения, которую защищает Ибн Сина: «Тело состоит из частей, которые по своей природе не могут быть делимы ни в воображении, ни в действительности». Развивая эту мысль, Ибн Сина приходит к мнению, что телесный мир – это та область, в которой Бог бессилен что-либо изменить. Ибн Сина открыто заявляет: «И даже не во власти Бога /сделать так/, чтобы частица разделилась» [15, с. 110]. Ибн Сина понимает телесную субстанцию как протяженность. Тело есть материя плюс телесная форма, они неразделимы и существуют только в единстве. Это Ибн Сина подчеркивает неоднократно в своих произведениях, тем самым закрывая путь к отрыву формы от материи, который имелся у Аристотеля. В книге «Указания и наставления» Ибн Сина пишет, что «материя неотделима от телесной формы» [15, с. 298]. Речь идет не просто о том, что материя неотделима от своей формы, но и о том, что форме не отдается предпочтения перед материей. Нет такого разделения на активное и пассивное начала, какое имеется у Аристотеля. «Форме абсолютно не дано быть причиной и средством бытия материи», - пишет Ибн Сина, и далее добавляет: «Существование формы ранее материи – абсурдно» [15, с. 299].

Однако, понять характер подхода Ибн Сины к проблеме формы нельзя, не учитывая ее многозначность и сложность решения. Аристотель понимает под формой не только и не столько телесное очертание вещи, но ее сущность и суть. Сущность же он трактует в четырех значениях:

1. данная вещь как субстрат существования,
2. ее основная причина (для живого – это душа),
3. те существенные части, без которых невозможна вещь как целое,
4. и суть бытия, выражаемая понятием в определении.

Затем все эти значения Аристотель сводит к двум: первой сущности и второй. Первая сущность – это вещь, представляющая единство материи и формы (с этой позиции он критикует теорию идей у платоников). Вторая сущность – форма, рассматриваемая вне материи то, как всеобщее, то, как сущность. Они возможны вне единичного телесного, и благодаря этому возможно познание бытия в его единстве. Следовательно, форма у Аристотеля выступает то в онтологическом аспекте, то в гносеологическом.

Рассматривая тела природы, особенно в своих естественнонаучных произведениях, Аристотель рассматривает форму тел в единстве с материей. Но при этом он отдает предпочтение форме. Что характеризует в первую очередь каждую вещь – материя или форма? По Аристотелю, форма, ибо она

есть сущность вещи, она индивидуализирует вещь и определяет ее. Поэтому он подчеркивает примат формы перед материей (по сущности, по возникновению и познанию), что впоследствии, при выявлении ее гносеологических аспектов ведет к отрыву им формы от материи. Ибн Сина избегает такого разрыва, ибо рассматривает форму в подлинном единстве с телесностью, с материей. Здесь он, вполне очевидно, исходит не из формального, а материального начала, определяющего тело. Несомненно, решающую роль для этого вывода сыграли естественнонаучные занятия Ибн Сины, его врачебная практика и ее теоретическое обобщение в медицинской науке.

В понимании Ибн Сины, первоэлементы – «некие простые тела, которые являются первичными частицами человеческого тела и других вещей, неспособные делиться на части, различные по форме, т.е. такие частицы, на которые делятся сложные тела» [12, с. 9]. Из смешения элементов возникают различные по форме виды существующих вещей. Элементов, на которых Ибн Сина основывает свое онтологическое учение «всего четыре, не более». Следует обратить внимание, что Ибн Сина не упоминает эфир – пятый элемент космологии Аристотеля. По Аристотелю, из эфира состоят блуждающие и неподвижные звезды. Однако происхождение четырех элементов Ибн Сина описывает так же, как и Аристотель, то есть через взаимодействие противоположных первичных качеств – теплоты, холода, влажности и сухости.

Назначение элементов Ибн Сина видит в следующем: земля (сочетание холода и сухости) способствует в вещах «сцеплению и прочности, сохранению очертаний и форм; вода (соединение холода и влаги) имеется в существующем для того, чтобы мягки были формы, частям которых желательно придать известную фигуру, очертания и соразмерность»; воздух (объединение тепла и влаги) «для того, чтобы вещи были разреженней и тоньше и легче могли подниматься вверх»; огонь (слияние тепла и сухости) «для того, чтобы вещи, созревая, были тоньше и смешивались. Огонь течет в вещах, проводя сквозь них воздушную субстанцию, чтобы сломилось свойство чистой холодности обоих тяжелых элементов (т.е. земли и воды) и они бы перешли из состояния элементарности в состояние смешанности» [12, с. 10].

Проводя аналогию в онтологическом бытии природы и человека, Ибн Сина признает тем самым их единство, следовательно, и то, что человек подчинен тем же законам, что и мироздание.

### **Литература:**

1. См.: Мифы народов мира. – В 2-х т. – М., 1980-82, ст. «Антропоморфизм», «Космология», «Пань-Гу».
2. См.: Зельманов А.Л. Космологические теории. - «Астрономический журнал», 1938, т. XV, вып. 5-6, с. 456.
3. См.: Платон. Соч. т. 3, ч. 1 (Комментарии). М., 1971, с. 657.
4. Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. – Баку, 1946, с. 116.



5. Платон, Сочинения, – т. 3, ч. 2, - М., 1972, - с. 488; этот фрагмент упоминает Аристотель в книге «О душе» – Соч., т. 1, с. 382.

6. См.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 2, с. 139.

7. См.: Dieterici Fr. Die Anthropologie der Araber im X-Jarhundert, - Leipzig, 1871, - s. 47-48.

8. См.: Критический текст этих книг был подготовлен и издан Е.Э. Бертельсом в 1970 году на основе материалов собранных в Горном Бадахшане Памира экспедицией 1959-1963 годов.

9. См.: Nasr S.H. An Introduction to Islamic Cosmological doctrines; conceptions of Nature and Methods, used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni and Civilization in Islam. Cambridge, Massachusetts, 1968.

10. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с.229.

11. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с 168.

12. Ибн-Сина. Канон врачебной науки, т. 1. Ташкент, 1954, с. 10.

13. Аристотель. О возникновении животных. М., 1940, с. 155

14. Бахманяр ал-Азербайджани. Познание. Баку, 1983, с. 122.

15. Ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе, 1980, - с. 132.

16. Комарова В.Я. К текстологическому анализу античной философии. – Вып. 2.- Л., 1975,- с. 69.

*Тимербулатов З.  
Уфа*

### **Информационное пространство как важный институт становления и развития информационного общества в современной России**

Процессы становления информационного общества в трансформирующейся России следует, на наш взгляд, рассматривать через формирование информационного пространства страны прежде всего в функции социализации личности. Именно новые тенденции в развитии отечественных СМИ, выразившиеся прежде всего в децентрализации системы СМИ и в переходе от моно- к полиидеологичности, а также стремительное развитие и применение современных средств коммуникации, прежде всего Интернета, стали определяющим фактором дискуссий по проблеме места России в новой фазе развития цивилизации. Существовавшее ранее информационное пространство перетерпевает качественные изменения, выражающиеся в

- возрастающем объеме коммуникативных процессов;
- возникновении интегрированных коммуникативных систем;
- появлении на месте отдельных СМИ информационных комплексов, называемых медиасистемами.

Все это неоспоримо свидетельствует о наличии в России различных форм массовых коммуникаций, которые наряду с оказанием информаци-

онных услуг как нового источника добавочной стоимости еще стали и мощным средством социализации личности. В силу неизбежной конкуренции СМИ на информационном рынке, превращения информации в товар на порядок возрастает по сравнению с советскими временами ориентированное воздействие их на человека в стремлении сделать его постоянным потребителем своей пусть специфической, неовещественной, но продукции.

Таким образом, особенностью полномасштабного становления информационного общества в постсоветской России является то, что оно началось с трансформации информационного пространства, которое выступает прежде всего как средство социализации личности через конкурентную борьбу за читателя, слушателя, зрителя, пользователя современных средств коммуникации. Субъекты информационного пространства ради этих целей, а по сути ради финансовой, в определенных же ситуациях и ради политической прибыли внедряли новейшие технические средства, современные коммуникационные технологии, что позволяет говорить о СМИ как о переходе от экстенсивной к интенсивной форме развития, что многократно увеличивает их коммуникативные возможности.

Рассматривая содержательную сторону информационного пространства через функцию социализации личности, можно говорить о его двоякой роли в трансформирующейся России: с одной стороны, оно актуализирует формирование информационного общества, с другой – формирует новые социальные взаимоотношения в этом самом обществе, которые не всегда совпадают с исторически сложившимися идеалами. Складывающееся новое информационное пространство, где главным социальным ресурсом становится информация, создает такие социальные отношения, которые уничтожают старые границы, унифицируют самого человека.

Проблему построения в России информационного общества многие исследователи связывают с наличием эффективного информационного пространства. «Информационное пространство, – утверждает, к примеру, В. В. Кихтан, – является основой социально-экономического, политического и культурного развития и обеспечения безопасности России». Другой исследователь О. К. Валитов значимость осмысления всех аспектов становления информационного общества в России видит в том, что «единое информационное пространство уже признается обязательным компонентом государственности». По мнению А. А. Чичановского, широкая информационность... «немыслима без единого информационного пространства, свободного, сбалансированного потока информации по горизонтали и вертикали, а следовательно, и доступа к этой информации, участия населения в общей системе связи общества».

Однако следует отметить, что на сегодняшний день не существует общепринятого определения «информационное пространство». Оно употребляется как изначальное данное, привычное, известное, очевидное, что, на наш взгляд, ограничивает возможности исследователей философского осмысления тех процессов, которые происходят в России в период трансформации общества в сфере коммуникации.

Понятие «информационное пространство» еще не отрефлектировано должным образом. Очевидно, что при попытке дать определение «информационное пространство» следует исходить из фундаментального определения важнейшей философской категории, каким является «социальное пространство». Согласно словарю «Социальная философия», социальное пространство «представляет движение человеческого бытия в виде определенной координации людей, их действий и предметных условий, средств и результатов их жизненного процесса, в формах их непосредственно совместных взаимодействий».

Главным компонентом в процессе сочетающихся друг друга деятельности людей выступает информация. При этом «информационное пространство» выступает как фундаментальная и одновременно элементарная структура для осуществления того или иного вида человеческой деятельности. Поэтому есть основания говорить об информационном пространстве как о грани социального пространства, где информация обеспечивает воспроизводимость и внутреннюю связность общества.

Вполне очевидно, что речь в данном случае идет о социальной информации в отличие от статистической, семантической, комбинаторной и др., так как именно социальная информация непосредственно связана с вопросом осмысления и интерпретации доставляемых сведений и сообщений, с пониманием того, что в них заключено. Поэтому социальную информацию правомерно определить вслед за многими исследователями как общественно значимое содержание всех связей и отношений человека с окружающим миром.

При этом средства доставки этой информации до потребителя, способности и возможности ее добывания являются важнейшей характеристикой информационного пространства.

Таким образом, информационное пространство – это грань социального пространства, в котором общество с помощью социальной информации, а также средств добывания и доставки этой информации координирует движение человеческого бытия с целью достижения определенных целей и задач.

Информационное пространство выступает в качестве объекта и одновременно средства целенаправленной деятельности субъекта. Более того, информационное пространство создается объектами (людьми и социальными институтами), отражая не только их природу, их внутреннее содержание, но и интересы, и личностные установки, и цели деятельности.

Отсюда следует выделить основные принципы построения и функционирования информационного пространства, которые можно определить следующим образом:

1. Данное пространство существует для отражения объективной реальности.
2. Циркулируемая в нем социальная информация имеет еще и свойство сохранять это пространство неизменно в таком состоянии неопределенно долгое время в силу инерционности отражения объективной реальности.

3. Информационное пространство обеспечивает специфический тип существования и развития отражающих субъектов и их сообществ.

Важнейшим субъектом и системообразующим фактором информационного пространства являются СМИ. Сформировавшаяся или формируемая система средств массовой информации определяет количественные и качественные черты информационного пространства.

Информационное пространство – это особое пространство, которое играет большую роль в становлении и развитии нового российского общества. Сегодня не вызывает сомнения тот факт, что содержательная сторона информационного пространства определяет вектор, степень и направленность его развития. Более того, ряд ученых утверждает, что успех или неуспех любого общества определяют четыре фактора, одним из которых, наряду с возможностью производства продовольствия, размеров популяции, а также широтной или меридиальной ориентации, является возможность передачи информации.

Мы согласны с этой точкой зрения и утверждаем, что современное информационное пространство России претерпевает качественные изменения. Это выражается прежде всего в широком использовании новейших информационных и телекоммуникационных технологий, что уже является важной составляющей становления в постсоветской России информационного общества. Другими словами, речь идет о модернизации страны через прорыв в эпоху новых технологий, изобретение материалов и техники, меняющих наши представления о реальности.

Однако существуют большие социальные ограничения для модернизации России, которые выражаются в неверии большинства населения страны в эту идею, в невосприимчивости ее. Понятно, что без усилий этого самого населения модернизация страны так и останется большой и неразрешимой проблемой.

Каковы же причины такого незавидного положения? Почему информационное пространство фактически блокирует усилия руководства страны на пути ее модернизации?

На наш взгляд, причина того, что содержание современного информационного пространства далеко отстоит от потребностей модернизации страны заключается в абсолютизации рыночных механизмов в деятельности средств массовой информации, являющихся главным компонентом информационного пространства.

В результате существующие сегодня в России различные формы массовой коммуникации нацелены в основном на оказание информационных услуг как нового источника добавочной стоимости.

Экономическая функция СМИ в отличие от идеологической гипертрофировалась, стала основной, направленной на получение прибыли. Этому соответствует и избираемая средствами массовой информации коммуникативная стратегия, которая в широком смысле определяется как тип

поведения, выбор сюжетов и языковых средств, соотносящиеся с планом достижения глобальной цели, связанной все с той же прибылью. При этом СМИ не могут не иметь в виду, что основными для массовой аудитории являются негативные эмоции. Отсюда и бесконечные «страшилки» про «холод, голод и энергетический кризис», которыми народ пугают на протяжении уже не одного десятка лет.

Нынешнее информационное пространство России практически утратило функцию переговорной площадки общества с властью, перестало быть функциональным по отношению к российской политике, выражаемой сегодня понятием «модернизация». Оно, это информационное пространство, по сути не желает выступать в этой роли.

Наш контент анализ показывает, что СМИ о социально-экономических реформах говорила и, по всей видимости, будет и в дальнейшем говорить немного. Такой вывод проистекает из сравнения объема публикаций на эту тему с общим объемом всей медиаинформации, включая рекламные сообщения. Этот анализ убедительно подтверждает, что основной целью СМИ остается не способствование продвижению идей реформирования, а собственное выживание, привлечение внимания аудитории к себе всеми доступными средствами. Это во-первых.

Во-вторых, воздействие на общественное сознание усиливается все более высокой информационной привлекательностью негативных сообщений. Не секрет, что СМИ занимается контролируемым распространением сознательно искаженных представлений путем смещения смысловых акцентов в сторону негатива. Происходящие же на самом деле события становятся всего лишь поводом для конструирования ярких, выразительных, но весьма далеких от реальности сюжетов. («Стариков – в расход!» – заголовков статьи о пенсионной реформе).

В-третьих, СМИ как продукт деятельности информационного рынка престают быть каналом трансляции тех ценностей и идеалов, которые сегодня нужны российскому обществу.

В связи с этим хотелось бы привести выдержку из статьи профессора БГПУ им. М. Акмуллы Мидхата Садриева «Воспитание патриота», опубликованной в газете «Истоки» в № 4 за 26 января 2011 года. Она, на наш взгляд, полностью раскрывает суть происходящих процессов в информационном пространстве России.

«По мнению известного журналиста Юрия Баранова, «Интернет и телевидение – это не водопад информации, это селевой поток, наполненный камнями, мусором и грязью». Значительная часть молодежи не читает художественной литературы, редко посещает школьные и вузовские библиотеки, повальная компьютеризация не способствует духовному и интеллектуальному развитию – гораздо чаще происходит обратное. Складывается парадоксальная ситуация: «компьютер есть, ума нет». Жесткую оценку «телеувлеченности» молодежи дал выдающийся ученый, физик Сергей Капица, срав-

нивший телевидение с ядерной бомбой: «незаметно и неуклонно происходит телеоблучение нации». В одном из ток-шоу подняли вопрос: кто читал роман Н. Островского «Как закалялась сталь»? 80% аудитории (в основном молодежь) не только не читали – даже не слышали о нем. Впрочем, касается это не только Островского: с другими писателями ситуация ничуть не лучше.

Однако само обсуждение романа началось в передаче неспроста – организаторы ток-шоу (а уж они-то с содержанием произведения знакомы хорошо) с каким-то особым наслаждением «разнесли» несчастного Павла Корчагина – мол, простофиля, как же можно работать бесплатно, «за идею»? Между тем «Как закалялась сталь» – мощное орудие воспитания чувства духовности и патриотизма у подрастающего поколения. Героизм, патриотизм – это огонь в душе и сердце, а зажечь его может качественная, насыщенная философией жизни художественная литература.

Но такие традиционные ценности, как доброта и честность, справедливость, трудолюбие и, конечно, любовь к отчизне, много лет старались вытравить, не без успеха заменяя тягой к материальным благам.»

Таким образом, объявленная верхами политика модернизации России не решила главной задачи: сформулировать нормальным, человеческим языком стратегию спасения России, описать негативные последствия нынешнего инерционного развития. Однако содержание информационного пространства продолжает расчеловечивать значительную часть нашего населения и прежде всего молодежь, которая лишена уже не только исторической памяти, но и самых простых человеческих чувств и эмоций. У нас в обществе продолжает править бал индивидуализм и эгоизм, которые разлагают современную Россию

Обновление России, ее технологическая модернизация может быть только на пути ее духовного выздоровления, восстановления национальной психологии российского человека, основанного на его душе, развитости моральных чувств, решительного отрицания нынешнего контента информационного пространства, порождающего дичайший, разнузданный индивидуализм, анархизм, когда каждый погружен в себя и, как показывают социологические исследования, не хочет даже пальцем пошевелить во благо Отечества.

Нынешнее информационное пространство воспроизводит «человека потребляющего», но никак личность творческого типа. А это в конечном счете не оставляет России, как справедливо замечает А. С. Запесоцкий, возможность реализовывать в экономике, сфере производства даже модель «догоняющего» развития, не говоря уже о развитии инновационном.

До тех пор, пока информационное пространство не будет нацелено на обновление России как стратегической задачи, народ будет пребывать в состоянии инертности, пассивности, в отсутствии желания стать хозяином своей судьбы, а значит и интереса к различным программам «преобразования», возрождения России как особой цивилизации, как субъекта мирового

процесса, обладающего духовным, культурным, политическим и экономическим суверенитетом. Народ должен поверить власти и связывать свое дальнейшее благополучие с ней и таким образом преодолеть это самое главное, самое важное препятствие на пути модернизации.

Таким образом, информационное пространство России первым среди других субъектов нарождающегося информационного общества начало внедрение новейших технических средств, современных коммуникационных технологий, что позволило этому пространству перейти от экстенсивной к интенсивной форме развития. А это в свою очередь многократно увеличило его коммуникативные возможности.

Однако превращение коммерческой стороны деятельности СМИ в их главную функцию имеет резко негативные последствия для государственного и общественного развития. Информационное пространство России функционирует в собственных интересах, ориентируется только на вульгарный потребительский спрос.

### **Литература:**

1. Закон РФ «О средствах массовой информации» от 27.12.1991 № 2124 – 1. – М.: Библиотека журнала «Право», 2005.
2. Даймонд Дж. Ружье. Микробы и сталь: судьбы человеческих обществ. Перевод англ. М. Колопатина. – М., АСТ, CORPUS, 2010.
3. Яницкий О. Н. Социальные ограничения модернизации России. – Социс, 2010 г., № 7.
4. Россия: итоги последнего десятилетия (1998–2008) и перспективы развития. Сб. ст./ Под общ. ред. Г. Корцка, Р. Крумма. М.: РОССПЭН, 2010 г.
5. Запесоцкий А. С. Метаморфозы СМИ: новое качество или новые болезни. – Социс, 2010, № 7.
6. Тимербулатов З. М. Особенности становления и развития информационного пространства России и Башкортостана в условиях трансформации общества. – Ватандаш, 2005, № 3
7. Кихтан В. В. Информационные технологии в журналистике. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.
8. Валитов О. К. Социально-философский анализ проблем свободы средств массовой информации (СМИ) в современных условиях. – Нефтекамск: РИО БашГУ, 2004.
9. Чичановский А. А. Средства массовой информации и терпимость: проблемы реализации конструктивного идейно-политического потенциала общества. – Этнополис, 1995, № 5.
10. Социальная философия. Словарь. – Москва: Академический проект, 2003.
11. Садриев М. М. Молодежная политика. – БГПУ им. А. Акмуллы, 2010.

## **Проблемы мусульманского образования и пути их решения в XXI веке**

В современном мире проблема образования все больше становится актуальной. Нарастание темпов глобализации ведет к постепенному духовному падению самобытности и традиций разных народов. Эта проблема стала острой в последнее время и в мусульманских странах, в которых делается попытка сохранения и развитие собственных культурных и национальных ценностей. Мусульманская цивилизация имеет богатую многовековую историю с самобытными культурными и религиозными традициями. Для ее сохранения нужно успешное развитие мусульманской системы образования.

Успешное развитие мусульманской системы образования тормозится по причине того, что некоторые «восточные режимы» вышли на путь так называемой вестернизации собственной духовной культуры.

Главным отличием мусульманской системы образования от западной является прежде всего то, что упор в ней делается на семью, родственные связи, любовь и уважение к ближним. С того момента как ребенок родился его учат тому, что он прежде всего, дитя мусульманской общины. И в этом смысле семья имеет более широкое значение, чем на Западе. Тому есть много причин: половая распущенность, допустимость сожительства мужчины и женщины без вступления в брак, а также изменение социального статуса женщины, вынужденной отказаться от роли хранительницы семейного очага и посвятить себя карьере- вот чем характеризуется современный Запад. Осознав что семья в Исламе является сосредоточением традиций, они принялись разрушать ее.

Одной из причин падения уровня нравственности, воспитания и образования в последнее время является отход молодежи от догм и норм Ислама. Влияние западной культуры на подрастающее мусульманское поколение все более четко становится заметным. Мусульманская интеллигенция выделяет то, что в современных условиях Запада развитие образования и научно-технического прогресса повинуются культу наживы. Об этом свидетельствует бывший генеральный секретарь Лиги исламского мира Абдалла Омар Насиф, который говорит, что современное образование Запада носит потребительский характер и служит для достижения личных успехов[1,27].

Особое внимание обращается на то, что «западное» просвещение ведет к духовному и моральному оскуднению, падению нравов. Западные методы обучения выделяются недостаточным уважением к остальным культурам. Мусульманские ученые справедливо замечают, что «западная система образования» пагубно влияет на умонастроение, творческие способности современной молодежи, тем самым начинает занимать главенствующую роль в мусульманских странах.

Главным итогом всех проблем является потеря индивидуальности исламской молодежи. Забываются истинные ценности жизни, теряется связь с



предками. Следование букве Корана в последнее время становится редкостью. Молодежь не понимает суть религии, к которой она себя причисляет.

Осознав то, что исламское образование стало затухать, многие педагогически теоретики стали прибегать к возрождению исламских средневековых традиций. «Требование знаний обязательно для каждого мусульманина и мусульманки». И сама Священная книга мусульман Коран в переводе с арабского означает «Читай!»[3,99].

Как уже говорилось «стремление к знаниям – одно из главных исламских предписаний». Подобные утверждения содержатся в Коране. Например: «Возвышает Аллах тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание, на разные степени» (58:11) [2].

«Система образования в большинстве стран зависима, пишет Мухаммад Абд аль-Муним Хафаджи. А те люди, которые заняты в них процессом воспитания молодежи, сторонники Запада. Они воспитывают нашу молодежь в западном духе. Когда мы говорим о «большом джихаде», то имеем в виду коренную перестройку системы образования. Наши учебные заведения должны стать исламскими, чтобы готовить молодежь, способную противостоять Западу и Востоку»[1,35].

В такой ситуации необходимо попытаться исправить данное положение вещей. Выход состоит в том, чтобы дать молодежи те знания, которые будут формировать в ней идеалы Ислама. Такие попытки были сделаны на международном семинаре по исламизации знания, состоявшемся в Пакистане в 1982 году[1,32]. На нем были рассмотрены такие мероприятия как подготовка мусульманскими учеными программ с материалами соответствующими духу ислама и его ценностям. Предлагалось полное изложение идей великих мусульманских ученых, а так же разрабатывалась идея формирования группы преподавателей нового типа отличающихся глубокими знаниями, готовых заниматься восстановлением и дальнейшим развитием мусульманского образования.

По мнению некоторых мусульманских теоретиков, идеальной моделью воспитания может стать - общемусульманская модель образования, где главенствующее место занимает морально-этическая ценность, а подчиняется ей естественнонаучная дисциплина. Однако следует учесть, что такую модернизацию нужно проводить в рамках межцивилизационного диалога. Однако не стоит забывать о свойственном Исламу принципу толерантности. Существует ошибочное мнение, что Коран проповедует нетерпимость, а пророк Мухаммед проповедовал свою веру с оружием и Кораном в руках. Признание единобожия в рамках исламского учения, является проявление толерантности по отношению к немусульманам. В Священной книге сказано: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам. И наш Бог един, и ваш Бог един, и мы ему придаемся»(29:46) [2].

Главной целью мусульманского возрождения является восстановление идеи Ислама как источника цивилизаторской миссии, и ликвидация западных стереотипов образования, с возвращением к мусульманской системе образования. Однако существует две системы реформирования: традиционная и модернистическая. Первая призывает к сохранению традиционной, созданной с времен пророка, системы образования. Модернисты же призывают к созданию новой системы мусульманского образования, т.е. сохранение основ обучения и воспитания в контексте Ислама, а так же способность молодого мусульманского поколения участвовать в научном, культурном и техническом прогрессе [1,229].

В основе системы образования в Исламе лежит воспитание в человеке исламской культуры, для того, чтобы у него была уверенность в Исламе, и чтобы затем он мог преподнести его миру. Ислам обязывает мусульман не просто произносить шахаду, но и развивать понимание и изучение Ислама. Мусульмане в прошлом глубоко изучали и овладевали исламской культурой, с полным пониманием и ясным видением. Эти знания расширяли их кругозор и развивали их познание, что обогащало их интеллект, делая их учителями других людей.

Еще одним аспектом отсталости образования в мусульманских странах, является низкий уровень развития этих государств. Большая часть исламских государств имеет слабую экономическую платформу, либо госбюджет просто не используется для реформирования образования. К таким можно отнести мусульманские государства Африки, Ближнего Востока. В феврале 2008 года Всемирный банк представил результаты исследования, в котором было проанализировано развитие образования в мусульманском мире. В конце доклада Всемирного Банка о реформе образования в Северной Африке и на Ближнем Востоке был сделан вывод, что качество образования в арабском мире отстает от других регионов и нуждается в срочной реформе.

Представитель Всемирного Банка, Марван Муашир, участвовавший в исследовании, сказал, что образовательная реформа должна идти параллельно с экономическим развитием.

Таким образом, мусульмане преуспевали в прошлом за счет того, что делали Ислам главным стимулирующим фактором для своего развития. Это привело к тому, что они стали сверхдержавой того времени и сделали огромный вклад в сферу образования и науку. И сегодня единственный путь для продвижения мусульманского мира вперед - это постараться вынести урок из своего прошлого и понять то, что понимали первые мусульмане - достигнуть успеха в этой жизни можно только посредством Ислама.

### **Литература:**

1. Шарипова Р.М. Исламские концепции образования. М., 2010г.
2. Коран. Перевод Крачковского И.Ю. М., 1963.

3.Философия и педагогика ислама (сборник статей)/ под ред. д.ф.н., профессора В.С. Хазиева.- Уфа: изд-во БГПУ им.М.Акмуллы, 2009г.

### **Религиозное образование и педагогические идеи ислама**

В 2010 году 19 субъектов РФ стали участниками апробации нового комплексного учебного курса «**Основы религиозных культур и светской этики**» в общеобразовательных учреждениях. Несомненно, что эта мера нужная, так как религиозная традиция может предложить для современной системы образования достаточно ценного, а у религиозного образования опыт исчисляется не веками, а тысячелетиями. Весьма полезным будет и изучение мусульманской культуры, особенно в тех регионах, где ислам занимал давние позиции. Тем более, что по многим политическим, социальным и образовательным идеалам ислам выработал более гуманную позицию, чем принято в современном мире. Касается это и социальной защиты обездоленных, сирот и т.д., и статуса учителя и многих других проблем современной России. Конечно же, немаловажен тот факт, что само право на религиозное образование зафиксировано в различных международных документах: во Всеобщей Декларации ООН по правам человека 1948 г. (ст.26, п.3), Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод 1950 г. (ст.2 Протокола № 1 к Конвенции), Международном Пакте о гражданских и политических правах 1966 г. (ст.18, п. 4), Международном Пакте об экономических, социальных и культурных правах (ст.13, п. 3), Декларации ЮНЕСКО о ликвидации дискриминации в образовании 1969 г. (ст.5, п. 1).

Знание религиозной культуры необходимо по многим причинам. Нельзя забывать о том, что религия сакрализует нормы и ценности общества, способствуя его стабильности, устанавливает общие представления, санкции и нормы полезные для данной социальной структуры и создает предпосылки для того, чтобы человек выполнял моральные обязательства. Кроме того, религия, являясь составной частью культуры, выполняет культуротранслирующую функцию. Она способствует развитию определенных ее слоев - письменности, книгопечатания, искусства, обеспечивает охранение и развитие ценностей религиозной культуры, осуществляет передачу накопленного наследия от поколения к поколению. Последнее, а именно, охрана и развитие ценностей религиозной культуры, передача накопленного наследия от поколения к поколению осуществляется через систему образования. Кроме того, эта система образования должна служить сохранению идеологии и мировоззрения, определенного религией. Таким образом, религия и образование весьма тесно взаимосвязаны и взаимозависимы.

Однако у данного курса нашлось немало противников. Одной из причин этого, в частности, является терминологическая путаница с понятием «религиозное образование». Поэтому, считаем необходимым, обозначить некоторые взгляды на понимание этого понятия. Возникновение и развитие религиозного обучения и образования, по мнению большинства исследовате-

лей, связаны с историей формирования религии в древних государствах Востока (Вавилония, Египет и др.), с усложнением богословских систем, знание которых требовало специального обучения священнослужителей и систематического истолкования религиозного обучения населению. Основное в религиозном обучении и образовании этого времени - это изучение священных, канонических книг: в буддизме – Типитака и др., в исламе – Коран, в христианстве – Библия, в иудаизме – библейский Ветхий завет и Талмуд.

Одним из первых государств, где оформлялись зачатки религиозного образования, была Месопотамия, родоначальница всех других восточных культур. Другим древним государством, где религиозное образование получило уже достаточное оформление, был Израиль. Здесь появляется одна из древних монотеистических религий - иудаизм. В основу всего воспитания и обучения, неслучайно, поэтому был положен догмат единственного Бога. Общественное воспитание в Израиле осуществлялось на больших собраниях, проводившихся эпизодически, на праздниках, сопровождавшихся чтением Библии с пояснением левитов (служителей религиозного культа). «На этой основе и возникли синагоги как молитвенные дома. Соперником синагоги стала школа. И это закономерно. Евреи с великим почтением относились к учености. В Талмуде записано: «Пусть погибнет святилище, лишь бы дети посещали школу» [5,22]».

Решающим этапом развития религиозного образования была эпоха средневековья. Это эпоха, когда утверждаются монотеистические религии, эпоха, когда религиозная идеология становится единственно возможной. Естественно это ни могло не повлиять на систему образования: «наибольшее развитие религиозное образование и обучение получило в эпоху феодализма, когда монополия на образование находилась в руках церкви, а само образование приняло преимущественно богословский характер. Теология была основным предметом и светской, в том числе высшей школы, возникшей в средние века [6,626].

Что касается вопроса о содержании понятия «религиозное образование» его исследуют в своих работах ряд зарубежных и отечественных исследователей: Т.М.Аминов, Дональд Джарвис, Пилле Валк, К.В.Козлов, М.Н.Костикова, Т.А.Кудрина, С.Д.Лебедев, Р.А.Подопригора Г.Ю. Хабибуллина и др. Обозначим основные мнения по поводу трактовки понятия «религиозное образование».

Религиозное обучение и образование, по мнению составителей Большой советской энциклопедии, – это система профессиональной подготовки служителей религиозных культов, специалистов-теологов, преподавателей богословия в духовных учебных заведениях и религиозное обучение населения. Религиозное обучение и образование используется церквами и миссионерами для распространения религии среди неверующих и иноверцев, вербовки прозелитов. Религиозное обучение и образование, далее продолжают ученые, в классово антагонистическом обществе, для которого религия со-

ставляет важную часть идеологии, тесно связано со всей структурой народного образования – во многих звеньях его преподавание религии предусмотрено учебными программами. Церковь имеет, кроме того, и мощную сеть собственных учебных заведений, занимающихся религиозным обучением; в числе их: 1) духовные учебные заведения, готовящие профессиональных служителей религиозных культов и богословов; 2) конфессиональные (созданные по вероисповедному признаку) учебные заведения церковноприходского типа (находятся в ведении местного духовенства), дающие не профессиональные, но систематизированные знания в области определенного вероучения, например в буддизме – монастырские школы, в мусульманском культе – мектебе (куттабы) и коранические школы при мечетях, в христианстве – катехизические школы при храмах, костелах; 3) общеобразовательные начальные, средние и высшие школы, принадлежащие определенной религиозной организации, где наряду с другими предметами изучается теология. В целях обучения религии используются молитвенные помещения (мечети, храмы, синагоги и т.п.), а также частные, в основном конфессиональные, воскресные, вечерние, заочные школы и курсы, средства массового общения и информации, кинофильмы с религиозным содержанием, богословская литература. Организация, структура и содержание религиозного обучения и образования определяются историческими, национально-религиозными особенностями, положением соответствующей конфессии в обществе, законами о культурах [6,626]. Если придерживаться данной трактовки, то можно выделить различные цели данного вида обучения: 1) подготовка священнослужителей; 2) воспитание и обучение верующих; 3) ознакомление с основами религии, наряду с получением «светского» образования. Первые два вида образования рассчитаны на целенаправленное обучение активных верующих, то третий вид больше направлен на воспитание учеников данных учебных заведений в рамках конкретной конфессии.

Близкое к вышеупомянутой трактовке мнение Т.М.Аминова, который считает, что религиозное образование – это система профессиональной подготовки служителей религиозных культов, специалистов-теологов, преподавателей богословия в духовных учебных заведениях, а также конфессиональное обучение и просвещение населения. Возникновение и развитие религиозного образования в Башкортостане, считает автор, связано с историей формирования в крае двух мировых религий: ислама и христианства. Их проникновение сопровождалось организацией соответствующих атрибутов: религиозных центров (мечетей, церквей, молитвенных домов), управленческих и других структур. Названные процессы обострили проблему подготовки священнослужителей и других специалистов мусульманского и православного культа, что, в свою очередь, обусловило учреждение необходимых учебных заведений [2,30].

Е.А.Аринин и Е.С.Уемлянина причиной многообразия подходов называют то, «что в широком смысле передача конфессионального и

неконфессионального (религиоведческого) знания о религиях может трактоваться как “религиозное образование”, отделяемое по самому своему предмету (религии) от “философского” или “биологического” образования. Вместе с тем с XIX века стало формироваться “религиоведение”, или “наука о религии” (The Science of Religion” - англ., “La Science de Religion” - франц., “Religionswissenschaft” - нем.), представляющее особую и самостоятельную отрасль современного знания. Граница религиозного и религиоведческого образования, всегда передающего определенные “знания о религии”, в отличие от философского образования, тоже всегда передающего знания о различных философских концепциях, лежит не столько в самом по себе содержании, которое более или менее профессионально может изложить педагог, сколько в “заинтересованности” педагога, в его личном отношении к излагаемому материалу» [3,1]. Религия, продолжают авторы, однако, «отличается от философии тем, что основывается не столько на разуме, сколько на чувствах человека. Изложение материала здесь всегда оказывается передачей эмоционального отношения. В религиоведении это отношение предполагает предельную объективность и толерантность к изложению материала, тогда как конфессиональное образование всегда носит апологетический характер, подчеркивая превосходство одной (своей) традиции над другими. Поэтому замечают исследователи «система образования может стать ареной межконфессионального противостояния или сохранить свой законный статус гуманистического посредника в передаче культурного наследия, созданного носителями как разных конфессиональных, так и неконфессиональных мироориентаций, в том числе и в советский период. Последнее достигается только через понимание религиозного образования как религиоведческого, неапологетического» [3,2].

Дональд Джарвис, профессор Университета Бригама Яна (США) рассматривая проблему преподавания религии и религиоведения в государственных средних школах, выделяет три вида «религиозного образования»: 1) наставление; 2) религиоведение; 3) этическое воспитание.

Под «наставлением» автор выделяет преподавание учения определенной религиозной организации ученикам, которые являются членами этой организации: «Это иногда называют «катехизаторскими курсами». Такое наставление в государственных школах часто – но далеко не всегда ведут церковнослужители конкретной конфессии. Под «религиоведением» понимается преподавание истории религии или преподавание объективного, научного обзора современных религий. Такие курсы по религиоведению в государственных школах обычно ведут сами учителя этих школ. Под «этическим воспитанием» понимается объективный, сравнительный обзор разных взглядов на этику и воспитание характера. На самом деле такие курсы по этике не «религиозны», но являются неотъемлемой частью политики и целей религиозного образования в школах. Такие курсы по

этическому воспитанию часто предлагаются как факультативные курсы в публичных школах, где также преподаются курсы по наставлению в одной или более религиях [8,20]».

Другой исследователь, Пилле Валк, доцент теологического факультета Тартуского университета (Эстония) изучает религиозное образование на примере эстонских школ. Говоря об особенностях религиозного образования в Эстонии, ученый выделяет его основные принципы:

- религиозное образование основано на Декларации прав человека ООН;
- оно носит внеконфессиональный характер;
- цель религиозного образования – предоставлять знания о религии, чтобы помочь ученикам в понимании мира, его культуры и роли религиозного измерения в жизни человека;

- религиозное образование играет важную роль в поддержке и сохранении национальной идентичности;

важный аспект религиозного образования – поддержка нравственного развития учащихся;

религиозное образование помогает выработать ориентиры в плюралистическом и меняющемся мире, в котором необходимы толерантность, способность уживаться с различными людьми, ясные личные нравственные ценности (познание добра и зла) и чувство ответственности;

религиозное образование создает предпосылки и условия для личного религиозного выбора [7,20].

Анализирует, Пилле Валк и модели организации религиозного образования в различных странах. Религиозное образование, по мнению исследователя, может осуществляться:

- 1) церквями
- 2) церковью/церквями в сотрудничестве с государством.

Первая модель особенно отчетливо проявляется в Греции, Австрии, Италии и Бельгии. Во всех этих странах церкви готовят преподавателей религии, разрабатывают учебники и имеют право контролировать учителей и качество преподавания. Только члены церкви имеют право быть учителями религии.

Вторая модель означает, что подготовка учителей, разработка программ и учебников производится совместно с представителями государственной власти и церковью [7,20].

Современные дискуссии о характере религиозного образования, продолжает ученый, выявляют следующие тенденции:

- там, где за него отвечают церкви, конфессиональный подход меняется в пользу смешанно-конфессионального или экуменического религиозного образования;

- если за содержание религиозного образования отвечают школы, или это происходит при сотрудничестве школ и церквей, существующие



внеконфессиональные или нейтральные подходы меняются на мультикультурные и открытые подходы [7,21].

От мнения большинства исследователей, отличается точка зрения преподавателя Белгородского государственного университета К.В.Козлова, который считает, что современная система образования разделяется на 3 вида: «духовное», «религиозное» и «светское» образования. Для автора «духовное» и «религиозное» образование это не одно и то же: «духовное образование, - это иерархично структурированная система профессиональных (среднеспециальных и высших) учебных заведений, образовательная деятельность которых направлена на подготовку священно- и церковнослужителей, и в которых религиозная компонента содержания образования является доминирующей. Религиозное (церковное, церковно-гражданское, конфессиональное) образование - промежуточный между духовным и светским тип образования, содержание которого включает наряду с общеобразовательной (или профессиональной) компонентой и религиозную (теоретическое изучение основ вероучения и построенную на религиозных ценностях систему воспитания), реализующуюся в учебно-воспитательной деятельности церковных образовательных учреждений. Данные учебные заведения не являются ориентированными на профессиональную подготовку священнослужителей, скорее наоборот, их выпускники – воцерковленные миряне» [11,1].

Обращаясь к проблеме религиозного образования в системе православия, Т.А. Кудрина, пишет, «религиозное образование состоит в формировании жизненного стандарта, определенной системы ценностей, которые определяют поведение человека в различных обстоятельствах и делают насущной для него христианскую мотивацию поступков и решений. Через религиозное образование - к православному образу жизни: такой должна быть стратегия современной православной педагогики» [12,3].

Расходится с мнением других исследователей и точка зрения Р.А.Подопригоры, доцента Академии юриспруденции г.Алма-Ата. Затрагивая тематику государства и религиозных организаций в сфере образования за рубежом, автор пишет, что есть большие различия между религиозным образованием и образовательной деятельностью религиозных организаций: «Образование и воспитание представляют сферу, в которой тесно пересекаются интересы государства и религиозных организаций. Она принципиально важна и для государства, и для религиозных организаций. Религиозные организации во многих странах не ограничиваются только религиозным образованием, они владеют общеобразовательными школами, светскими колледжами и университетами, которые, несмотря на аффилированность с религиозными структурами, предоставляют общее светское образование, в связи, с чем следует различать образовательную деятельность религиозных организаций и религиозное образование. Каждое государство решает вопросы, связанные с образовательной деятельностью религиозных организаций в соответствии со своей религиозной и образовательной политикой, религиозной историей, идеологическими установками. Скажем, в странах с сильными религиозными традициями религиозное

образование не может быть оторвано от общей системы образования. Учащиеся обязаны получать образование, часть которого – религиозные знания. Так в соответствии с конкордатом между Итальянским государством и Ватиканом (1984) католическое обучение – часть исторического наследия. По Конституции Норвегии все граждане должны воспитывать своих детей в официальной религии. Израильское законодательство об образовании содержит положение, что и религиозные и нерелигиозные школы должны преподавать ценности иудейской культуры [13,13]. Кроме того, исследователь отмечает модели религиозного образования:

- 1) религиозное образование в государственных и в частных школах;
- 2) религиозное образование в частных школах;
- 3) запрет религиозного образования в государственных и частных школах [13,12].

Большое внимание уделяет понятию «религиозное образование» Г.Ю.Хабибуллина, которая считает, что в современном понимании актуально следующее определение: «религиозное образование – это целенаправленный процесс обучения и воспитания на мировоззренческой основе определенной религии, осуществляемый в интересах личности, семьи, религиозного объединения, общества и государства» [14,14]. Кроме того, автор выделяет три направления в определении понятия:

- религиозное образование - как образование, способствующее формированию религиозного мировоззрения;
- как профессиональное образование, готовящее служителей религии;
- как семейное воспитание на традиционных духовных ценностях.

Далее исследователь продолжает, что эти три направления, с одной стороны, едины: у них единые цели и задачи. С другой стороны, они разные, профессиональное религиозное образование в высших религиозных учебных заведениях, семейное воспитание и использование духовных ценностей в светской школе – не одно и то же [14,13].

Как видим, единого мнения в определении сущности понятия «религиозное образование» нет. Часто исследователи выделяют типы и модели религиозного образования и уже через это формулируют понятие «религиозное образование». Кроме того, имеются мнения, что религиозное образование разделяется на два вида: духовное и конфессиональное, или даже, что религиозное образование и духовное образование это два разных направления образования. Существует точка зрения, что религиозное образование и образовательная деятельность религиозных организаций это разные понятия. А также что в системе религиозного образования встречаются две модели осуществления религиозного образования: церковью и церковью в сотрудничестве с государством. Имеются и точки зрения, что религиозное образование в России, а именно преподавание курса «Основы религиозных культур и светской этики» должно носить религиоведческий характер. Мы, в свою очередь, согласимся с мнением тех авторов, которые

считают, что религиозное образование – это целенаправленный процесс обучения и воспитания как профессиональных служителей культов, богословов и т.п., так и населения в рамках определенной конфессии. На наш взгляд разделение на собственно «духовное» и «религиозное» образования нецелесообразно, а курсы по религиоведению мы считаем, относятся к светским дисциплинам. Иначе, учитывая вышесказанное, содержание религиозного образования теряет саму свою суть.

Учитывая имеющиеся точки зрения, можем отметить основные принципы религиозного образования:

- религиозное образование строится на мировоззрение, которое существует в данном обществе;

- основывается религиозное образование на священных книгах конкретной конфессии;

- религиозное образование, направлено, прежде всего, на профессиональную подготовку духовенства, специалистов-теологов, и по мере возможности, нацелено на обучение и воспитание подрастающего поколения в рамках конкретной религии;

- религиозное образование разных эпох имеет свои определенные особенности;

- традиции религиозного образования сложившееся в предыдущие эпохи оказывают влияние не только на современное религиозное образование, но и на современное светское образование;

Таким образом, содержание понятия «религиозное образование» вызывает много вопросов, но еще больше вопросов к самому курсу «Основы религиозных культур и светской этики» и к тому, что будет преподаваться в рамках факультативов. Имеются вопросы и к модулю «Основы исламской культуры». Тем более, что в исламе еще в эпоху средневековья закладывается единая система образования, целью которой было установление религиозных, т.е. в данном случае, мусульманских ценностей. И было это обусловлено рядом причин. Главной причиной было то, что с момента, когда Коран стал писанным текстом, и появились другие книги, вероисповедание все более прочно связывается со знанием ритуала, исламской картины мира и образа жизни, а источником такого знания становятся книги. Обладание знанием, по крайней мере, в теории, было возведено в принцип, который был обязателен для верующих. Эта система мусульманского образования сложившаяся в Арабском халифате в VII- XIV вв. стала образцом для подражания для всех мусульманских государств не только средневековья, но и последующих эпох, вплоть до современности. Именно в это время в мусульманском мире выработались четкие религиозно-правовые нормы, определявшие цели, формы и методы исламского воспитания. Они легли в основу воспитания в каждой общине, в каждой семье и школе, а также в основу педагогических идей средневекового мусульманского Востока (78,131). Немаловажное значение при складывании мусульманской

системы образования имели педагогические идеи ученых-энциклопедистов: Бируни, аль Газали, Кинди, Ибн Рушд, Ибн Сина, Туси, Фараби, Ибн Халдун и других, которые рассматривали педагогические проблемы не абстрактно, а как часть жизни человечества. Педагогические ценности, провозглашенные ими, остаются востребованными и поныне. Поэтому знать и использовать наработанное учеными-энциклопедистами в современном образовательном пространстве, было бы актуально.

Например, свыше 150 трудов по астрономии, географии, математике, физике, фармакологии, истории, этнографии, литературе, философии, в которых рассматривались и проблемы содержания образования и воспитания, создал Абу Рейхан Мухаммед аль-Бируни (970-1048). «Уже в эту эпоху он говорил о важности наглядности и систематичности в обучении, о развитии у всех учащихся познавательных интересов в процессе обучения. Приобретение знаний, по его мнению, происходит, прежде всего, благодаря опыту и наблюдению. Рассматривая функции воспитания, Бируни утверждал, что главнейшей его задачей является очищение души и мыслей от дурных наклонностей, от устаревших обычаев, фанатизма, покорности страстям, борьбы за власть – всего, что делает людей слепыми перед истиной» [10,137].

Нельзя не сказать еще об одном известном мыслителе Востока, уделявшему очень большое внимание проблемам воспитания. Абу Хамид аль-Газали (1056/59-1111) считал, что только хорошо продуманное воспитание может придать душе ребенка нужную форму. В таких своих сочинениях как «Освобождение от ошибок», «Воскрешение наук о вере», «Весы деяний», «Наставление сыну», «Книга, избавляющая от заблуждений», аль-Газали не просто затрагивает различные аспекты воспитания и самовоспитания, теории и практики совершенствования способностей, а дает глубокий анализ процессу образования. Для доказательности истинности своих взглядов, аль-Газали использовал рационалистические методы, в том числе почерпнутые из греческой философии, не делал упор на обрядности, настаивал на эмоциональной, аффективной стороне воспитания. Как обозначает теолог, главная же цель воспитания и образования, в том, чтобы они приближали верующего к Аллаху, поэтому получение знаний для мусульманина становится необходимым: «знание – основа основ, а обучение – это самое благородное из всех деяний» [1, 88].

Считающийся основателем арабской философии Абу-Юсуф Якуб бен Исхак Кинди (ок. 800 – ок. 879) создал более 200 произведений по разным отраслям знания, в том числе и по педагогическим проблемам. В своем учении «Фи-ль-Акль» («Об интеллекте») он ставил науку выше религии, в качестве главного инструмента познания выдвигал разум. Важным вкладом аль-Кинди в психологию воспитания стали разработки по развитию теоретического и практического ума [9, 109].

Основной подход к воспитанию у Абу Али Хусейна ибн Абдаллаха Сины (980-1037) состоял в требовании комплексного воздействия на развитие ребенка, в широком использовании арсенала различных развиваю-

щих средств: музыки, поэзии, философии. Такое воспитание должно было осуществляться не индивидуально, а совместно, чтобы дети учились друг у друга, могли соперничать между собой, лучше овладевая знаниями. При этом, полагал он, необходимо выделять различные уровни обучения в зависимости от возможностей воспитуемых. «Определяя содержание образования, Ибн Сина рекомендовал начинать с обучения детей устной и письменной речи, что является основой собственно научного образования. Овладев необходимой суммой знаний, ученик может приступить к подготовке себя к будущей профессиональной деятельности» [10,138].

Вторым учителем после Аристотеля современники называли блистательного ученого и философа Абу Насра аль-Фараби (870-950). Им детально разрабатывались проблемы умственного, нравственного, эстетического и физического воспитания молодежи, проблемы педагогического труда. Проблема воспитания выступала у Фараби как одна из самых важных и сложных частей его философской системы. Главная цель воспитания, согласно его концепции, - подвести человека к счастью через овладение добродетелью, состоящей в совершении добрых дел.

Крупнейший арабский мыслитель XIV века Абдаррахман ибн Халдун (1332-1406 гг.) в заключительной части монументального труда («Введение»), дает обзор человеческого знания, уделяя при этом большое внимание вопросам преподавания и обучения. «Обучение, по мнению ученого, необходимо начинать с изучения одного предмета и делать это методически. Полученный навык систематической учебной работы учащийся затем легко сможет перенести на изучение других предметов и без труда овладеть ими. Когда этот навык не выработан, передвижение от предмета к предмету может вызвать только замешательство и потерю интереса к учебе. Выработке устойчивого навыка препятствуют также длительные перерывы в учебе. В начальном обучении наряду с литературой большое внимание должно уделяться счету, а впоследствии арифметике, алгебре и геометрии»[ 4, 142].

Даже эти немногие примеры свидетельствуют о том, что в исламской культуре имеется немало того, что необходимо современной образовательной системе и современному религиозному образованию. Педагогические идеи мусульманской системы образования требуют, думается, более внимательного изучения.

### **Литература:**

1. Аль-Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения./ [Текст] Аль-Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения. – М., 2004.
2. Аминов, Т.М. Дореволюционная Уфа как центр профессионального образования. /[Текст] Т.М.Аминов. Дореволюционная Уфа как центр профессионального образования. 2-е изд., перераб. – Уфа, 2006.
3. Аринин Е.А., Уемлянина Е.С.Религиозное образование // [Электронный ресурс] Аринин Е.А., Уемлянина Е.С. Режим доступа: <http://www.pomorsu.ru/body.php?page=sin50284>. 15.11.2010

4. Бликштейн Л.С., Корнетов Г.Б. Основные тенденции развития образования и педагогической мысли на Ближнем Востоке в средние века. / [Текст] Бликштейн Л.С., Корнетов Г.Б. Основные тенденции развития образования и педагогической мысли на Ближнем Востоке в средние века // Очерки истории школы и педагогической мысли древнего и средневекового Востока. – М., 1988.

5. Бреев, С.И. История педагогики. Часть I. Воспитание у народов древнего мира и в эпоху средневековья. / [Текст] Бреев С.И. История педагогики. Часть I. Воспитание у народов древнего мира и в эпоху средневековья; учебное пособие по спецкурсу. – Саранск, 1991.

6. Большая советская энциклопедия. (В 30 томах). / [Текст] Большая советская энциклопедия. (В 30 томах). Гл. ред. А.М. Прохоров. М., 1975. Т.21.

7. Пилле Валк. Развитие религиозного образования в эстонской школе. [Текст] / Пилле Валк. Развитие религиозного образования в эстонской школе. // Религия и право – 2004 - №4.

8. Д.Джарвис. Религия и религиоведение в государственных средних школах: современные подходы. [Текст] / Дональд Джарвис. Религия и религиоведение в государственных средних школах: современные подходы. // Религия и право- 2003 - №1.

9. Добродеев Д.Б. К вопросу о взаимодействии арабской и западноевропейской педагогической традиции в эпоху средневековья. / [Текст] Добродеев Д.Б. К вопросу о взаимодействии арабской и западноевропейской педагогической традиции в эпоху средневековья Очерки истории школы и педагогической мысли древнего и средневекового Востока. – М., 1988.

10. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в. / [Текст] : История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в. Учебное пособие для педагогических учебных заведений . Под ред. Академика РАО А.И. Пискунова. – 2-е изд., испр. и дополн. – М, 2004.

11. Козлов, К.В. Православное религиозное образование в России во второй половине XIX – начале XX вв. [Электронный ресурс] / К.В.Козлов – Режим Доступа: <http://www.rlinfo.ru/projects/seminar-10-let/kozlov.html>.

12. Кудрина, Т.А. О некоторых уроках пройденного пути. [Электронный текст] / Т.А.Кудрина – Режим Доступа: <http://www.rlinfo.ru/projects/seminar-10-let/kudrina.html>.

13. Подопригора, Р.А. Государство и религиозные организации в сфере образования: зарубежный опыт. [Текст] / Р.А.Подопригора. // Религия и право- 2003 - №2.

14. Хабибуллина Г.Ю. Исламское образование. Инновационные процессы в конфессиональном образовании. / [Текст] Хабибуллина Г.Ю. Исламское образование. Инновационные процессы в конфессиональном образовании. Часть 1.- м., 2007

## **Мудрый голос из прошлого или педагогические наследники абу-Ханифы**

Нугман ибн Сабит аль-Имам аль-Агзам Абу Ханифа (699-767 гг.; по хиджре 80-150 гг.)<sup>1</sup>, обучая иджтихаду (деятельности имеющего право самостоятельно решать вопросы религиозно-правового характера, на которые нет прямых указаний в Коране и сунне) исходил из своего представления о человеке как о существе, сотворенном Аллахом в единстве его тела, чувств и разума. Если просмотреть метод обучения и воспитания Абу Ханифы в свете современных проблем педагогики, то можно отчетливо увидеть позицию, гласящую, что в образовании должны присутствовать и линейное накопление знаний, и обучение молчанию, и очищению сердца слезами, и сосредоточенности в самом себе, и ощущению и осознанию значимости определенной позы, и повторение молитв, и многое другое, что не поддается чисто рациональной систематике. Абу Ханифа выдвигал требование целостного рассмотрения человека, когда речь идет о его бытие, т.е. требование не абсолютизировать какую-то одну сторону его жизни, какой бы важной, архиважной, значительной и главной она ни была: ни рационально понимаемой, ни духовно-чувственно-интуитивно воспринимаемой.

Современная российская, да и, в целом, мировая, педагогика оказалась узурпированной наукой, тем течением, которое получило название сциентизма (вариант технократизма). Суть этого направления исчерпывается предельно простыми лозунгами: наука – высшая форма познания, наука всесильна, научное познание исчерпывающе охватывает все бытие, нет ничего, что могло бы быть принципиально недоступно научному познанию! Чего наука не может познать, того нет, не существует и никогда не может быть! Но в бытие много такого, что системно и упорядоченно, что осуществляется по определенным законам и что можно выразить в ло-

---

<sup>1</sup> Имам Абу Ханифа – крупнейший ученый-богослов, основатель ханафитской канонической школы (мазхаба), имеющего самую обширную географию среди всех четырех суннитских мазхабов. Родился в городе Куфа в семье богатого торговца шёлком иранского происхождения и был единственным сыном у своих родителей. Его дед принял ислам во времена халифа Умара ибн аль-Хаттаба. В Куфе Абу Ханифа получил общее и богословское образование. Среди его учителей были и сподвижники пророка Мухаммада. Когда Абу Ханифа было 22 года, он стал учеником иракского богослова Хаммада бен Аби Сулаймана, в кружке которого провёл 18 лет вплоть до смерти учителя, а затем сам возглавлял этот кружок в течение десяти лет, считаясь самым авторитетным факихом Куфы и Басры<sup>[1]</sup>. В 747—748 годах отправился в Мекку. После утверждения у власти Аббасидов вернулся в Ирак, где продолжал жизнь богатого торговца и учёного. Халиф аль-Мансур предложил Абу Ханифа занять высокую должность в новой столице — Багдаде, но Абу Ханифа отказался.



гике научных понятий. Это так, и мало кто с этим спорит. Но в бытие не меньше и хаотичного, бессистемного, абсурдного, чувственного, подсознательного, – того, что науке совершенно недоступно. Здесь она бессильна.

Представители сциентизма про эту область знают. Они пытаются обойти ее, унизив как что-то, не заслуживающее познания, как бессмыслицу, бесполезную мелочь, не имеющую значимой ценности и не достойную серьезного внимания. Наука обижается напрасно. Здесь ее вины нет. Наука лишь амбициозно ошибается в определении предела своего предмета. Она всесильна и незаменима везде, где есть порядок, системность, логика – какие угодно по степени сложности. Но в мироздании много такого, что невозможно выразить в форме истинных знаний (законов) науки, их можно познать лишь в форме истинных знаний философии, искусства, религии.

Долгое противостояние науки и религии, уходящее корнями в глубь веков, не только не принесло полной победы ни одной стороне, но и славы никому не стяжало. У каждой были свои победы и свои потери. Человек всегда больше, чем его ум, его сознание, его знания. В нем еще много такого, что нельзя положить под пресс эксперимента и практического критерия проверки на истинность. Например, милосердие и чувство красоты.

Человеку для счастья нужны многие категории бытия и познания, которые наука выносит за скобки, – доброта, любовь, сострадание, красота, милость, дружба, доверие, честь, совесть, достоинство, долг. Это – правда! Но человек не может жить и без тех истин, или истинных знаний, что дает ему наука.

Для полноценной реформы системы образования необходимо произвести ревизию всей истории педагогической культуры человечества, включая и систему религиозного обучения и воспитания.

В основе проекта современной системы реформирования образования должна лежать антропологическая идея, четко обозначенная, как мы отметили выше, у Абу Ханифы: перед человеком не стоит роковой альтернативы "знать или верить". Для полноты (целостности) бытия и познания человека педагогике нужно учитывать обе стороны: истинные знания об окружающем мире и вера в бессмертие личной индивидуальной души. Даже если какая-то сторона будет иллюзорной. Мало ли в нашей жизни важных, утешительных, нужных иллюзий! В конце концов, 90% наших надежд – полнейшая иллюзия! Но как жить без этих надежд, даже тогда, когда умом понимаешь, что эти надежды есть самообман. Но так нужна эта вера в чудо («а вдруг»), чтобы копить и иметь силы решать не иллюзорные, реальные проблемы и задачи повседневной жизни!

Если говорить о специальных моментах педагогики Абу Ханифы, необходимо в первую очередь отметить требования к системности образования и воспитания. Это видно из той иерархии детерминантов при разработке большинства вопросов шариата, которую предлагает Абу Ханифа: Коран, сунна, единодушное мнение улемов, суждения по аналогии и собственное

решение с учетом конкретных обстоятельств – конфессиональных, моральных, экономических, возрастных, гендерных, семейных, профессиональных, ситуационных и других. Ответ на вопрос должен быть обоснованным максимально полно и системно. И высокий профессионализм (владение в совершенстве арабским языком, знание наизусть Корана и его толкований, хорошее знание сунны и комментариев к ней и др.) – обязательное требование к учителю и иджтихаду. Сохранилось предание о том, что Абу Ханифа, узнав, что в одной из мечетей собираются люди, чтобы изучать фикх (исламский комплекс социальных норм; мусульманское право в широком смысле слова), но у них нет учителя, сказал: "Они никогда ничему не научатся, ибо они могут допустить ошибку, но не узнают о ней, и будут идти против истины, считая, что поступают хорошо". В любой системе, в том числе и в педагогической, есть центральный (основной, ключевой) элемент, связывающий в единую сеть все остальные. По мнению Абу Ханифы, в обучении таким элементом является учитель. Он считал, что никто, кроме учителей, не может привить ученикам любовь к знаниям.

Как и все величайшие учителя человечества, Абу Ханифа сам был олицетворением единства учения и собственной повседневной жизни. О его щедрости, кротости, терпении и искреннем уважении к людям уже при жизни ходили легенды. Даже внешний его облик соответствовал тем идеалам, которым он обучал и по которым воспитывал своих учеников. Одно из таких описаний гласит, что имам Абу Ханифа был смугловатым человеком выше среднего роста. Он отличался приятной и внушающей уважение внешностью, имел длинную бороду и носил красивую одежду, чалму и сандалии. Он имел красивый голос, был красноречив и часто пользовался благовониями, по запаху которых можно было узнать о его появлении. Он отличался крайней худобой, ибо, из-за страха перед Аллахом Всевышним и долгого поклонения, на костях его почти не осталось мяса, не говоря уже о жире. Что же касается смерти, то имам всегда учил людей, что смерть в истине лучше пустой жизни. Его жизнь и поступки соответствовали тому, чему он учил. Это видно из множества примеров, описанных его учениками и современниками. Вот еще один пассаж о жизни Абу Ханифы. Рассказ Хафса бин 'Абд ар Рахмана, являвшегося компаньоном Абу Ханифы, который снабжал его товаром. Хафс рассказывал, что однажды Абу Ханифа, прислав ему товар, предупредил, что в какой-то из одежд имеется недостаток, который он назвал, и велел ему указать на это покупателю. Хафс продал товар, но забыл указать на этот недостаток тому, кто купил у него это платье. Когда же об этом узнал Абу Ханифа, он раздал в качестве садаки (милостыня по спонтанному побуждению) все полученные деньги от всей партии товара, а было там тридцать тысяч дирхемов. Если вспомнить, что Абу Ханифа в день тратил на еду два дирхема, то розданных денег ему хватило бы на более чем четыре года пропитания.

Личность учителя как системообразующего элемента, по представлениям Абу Ханифы, должна быть безупречной. Один из учеников вспоминал,

как Абу Ханифа вышел навстречу своим ученикам и сказал: “Вы принесли радость моему сердцу и развеяли его печаль. Я оседлал для вас фикх и взнуздал его, а вы можете сесть на него верхом, если пожелаете. И я сделал так, что люди ходят за вами следом, ожидая, когда вы что-нибудь скажете, и подчинил вам их. Нет среди вас никого, кто не годился бы на должность судьи, а десять человек из вас могут стать учителями судей. Я прошу вас ради Аллаха и того великого знания, которое Он вам даровал, не допускайте унижения этого знания! Если кто-нибудь из вас подвергнется испытанию и ему предложат должность судьи, но он будет знать, что есть у него недостаток, который Аллах скрыл от прочих своих рабов, пусть помнит, что нельзя ему быть судьёй, и не станет благим удел его; если же внутренне он является таким же, как и внешне, то он может быть судьёй и удел его будет благим. И если необходимость заставит его стать судьёй, пусть ни в коем случае не отделяет себя от людей, и посещает общие молитвы, и перед каждой молитвой спрашивает, не нужно ли чего кому-нибудь, а после вечерней молитвы спрашивает об этом по три раза и только потом уходит домой. Если же он заболит и не сможет исполнять свои обязанности, он не должен будет получать своё содержание за время болезни”. Голос из прошлого обращен к современным учителям всех рангов и видов.гггг

Система обучения, как видим, у Абу Ханифы неразрывно связана с воспитанием. Абу Йусуф, один из лучших учеников Абу Ханифы, сохранил слова своего учителя, который говорил: “Прежде всего, займись поисками знания, затем – приобретением дозволенного богатства, а затем – поисками жены, ибо, поистине, если сначала ты вместо поисков знания займёшься приобретением богатства, то не сможешь искать знание. Богатство будет побуждать тебя покупать рабынь и невольников, и ты погрязнешь в делах мира дольного”. Затем имам сказал ему: “А когда ты приобретёшь богатство, займись делами брака и обращай со своей женой так, как я тебе говорил. Кроме того, тебе следует страшиться Аллаха Всевышнего, возвращать доверенное, проявлять искренность по отношению ко всем людям и не относиться к ним с пренебрежением. Уважай их, поменьше общайся с ними, если только сами они не будут стремиться к общению с тобой, а при встречах с ними разбирай вопросы фикха, и тогда интересующиеся этим займутся постижением знания, а те, которые этим не интересуются, станут чуждаться тебя и при этом они не будут ни сердиться на тебя, ни окружать тебя”.

Из частных моментов педагогических установок Абу Ханифы можно отметить настойчивое педалирование им мысли, что учить нужно только тех, кто сам желает учиться. Он советовал не говорить "о фикхе с тем, кто не желает постичь его, ибо в противном случае ты только доставишь мучения и этому человеку, и другим своим собеседникам. Не возвращайся к разговору с тем, кто станет перебивать тебя, ибо такой человек лишён любви к знанию и маловоспитан”. И имам часто говорил: “Коран есть слово Аллаха, выше которого тебе не подняться”. Мотивация к получению

знаний, по мнению Абу Ханифы, – одна из самых ярких дарованных Аллахом человеку способностей, каким бы делом он ни занимался.

Одни из шейхов аль Бухари – Макки бин Ибрахим – вспоминал: "Я занимался торговлей, и имам сказал мне: "Торговля без знания портит взаимоотношения между людьми", а потом он наставлял меня, пока я не обрёл знание. И с тех пор каждый раз, когда я вспоминаю имама и его слова во время своих молитв, я обращаюсь к Аллаху с мольбами даровать ему благо, ибо благодаря Ему предо мной открылись врата знания".

О том, что знания сами по себе благодать и что надо это почувствовать и ценить, Абу Ханифа повторял постоянно: "Приобретавший знание ради мира этого будет лишён благодати знания, которое не утвердится в его сердце и никому не принесёт пользы. Для того же, кто приобретал знание ради религии, оно станет благословенным и утвердится в его сердце, а те, кто будет учиться у него, получат пользу благодаря его знанию".

Среди педагогических аспектов учения Абу Ханифы необходимо отметить также два взаимосвязанных момента: стремление и умение к постоянному самообразованию и непременное сопровождение приобретаемых знаний собственными размышлениями. Он говорил: "Человек, стремящийся к изучению хадисов, но не способный к размышлению, подобен аптекарю, собирающему лекарства, но остающемуся в неведении о том, для чего они нужны, до тех пор, пока не приходит врач". Мысли Абу Ханифы, сказанные сыну: "Если человек хочет изучать хадисы, но не стремится к изучению их толкования и познанию их смысла, усилия его пропадут даром и это принесёт ему вред", – перекликаются с мыслями другого восточного мудреца – Конфуция, который говорил, что знания без размышлений – бесполезны, а размышления без знаний – опасны.

Сам Абу Ханифа ночи напролет просиживал за чтением Корана. Долгие его размышления над прочитанным переходили в процесс обучения, построенный, как сказали бы современные педагоги, на основе личностно ориентированной системы обучения и воспитания. Если продолжить экстраполяции, то Абу Ханифа строил обучение на основе интерактивной технологии. Режим диалога позволял ему одновременно решать обе главные педагогические задачи – как обучения, так и воспитания. Он предлагал ученикам конкретный пример, конкретный вопрос для рассмотрения. Каждый ученик мог свободно высказать свою точку зрения, приведя аргументы в её поддержку. В этом пункте явно просматривается дедуктивный подход. То есть каждый ученик искал последовательно возможный вариант ответа на вопрос в Коране (требовалось не просто знание текста, но и понимание смыслов и толкования), потом переходил к сунне и её толкованиям. И так последовательно выстраивал свой аргумент по указанной нами выше системе. Далее Абу Ханифа анализировал ответы своих учеников, отмечая достоинства и ошибки, в свою очередь, подкрепляя их ссылками на Коран и сунну или доводы разума. Неизменно Абу Ханифа одобрял суждения тех, кто находил правильное ре-

шение, и поддерживал и направлял усилия всех остальных, выслушивая их с должным уважением. Обсуждение иного вопроса длилось порой несколько дней. На занятиях ученики приобретали не только и не столько сумму знаний (которые, кстати, они в основном должны были приобретать, выражаясь языком современной системы обучения, "путем самостоятельной подготовки"), сколько пищу для размышлений.

Разработку положений своего мазхаба Абу Ханифа корректировал по методу обратной связи, то есть постоянно советовался со своими учениками и последователями. Иджтихад Абу Ханифы был основан на исключительной искренности по отношению к Аллаху, его посланнику и всем верующим в целом. Последовательно рассматривая вопрос за вопросом, он всесторонне обсуждал каждый момент, каждый шаг, каждый аргумент, выслушивал мнения всех участвующих в обсуждении, проводил дискуссии, которые продолжались иногда месяцами и более, пока не находилось окончательное определение. Только после этого ответ записывался чаще всего кадием Абу Йусуфом, о котором мы уже упоминали выше. Интересен момент, что метод обучения, используемый Абу Ханифой в зрелые годы, как бы повторял путь его собственного становления, когда он многократно ездил в Басру изучать основы религии и участвовал в дискуссиях с безбожниками и впавшими в заблуждение, защищая шариат от сомнительных толкований и заблуждений. Многое, по искреннему признанию и благодарности самого Абу Ханифы, он получил от своего учителя Хаддама ибн аль Сулеймана, образ которого вдохновлял его на требование высочайшего уважения к учителю.

Технический, индустриальный, научный передний край развития человечества ускоряющимися темпами уходит вперед. Духовное развитие, где находится депо вынесенных наукой за скобки как экспериментально непроверяемых таких качеств человека, как любовь, уважение, смирение, верность, раскаяние, покорность, долг, милосердие, сострадание, честь, терпение, чувство красоты или омерзения к подлости и множество других, – явно отстает от этого прогресса. Это отставание грозит привести человечество к трагическим планетарным последствиям. Сила и мощь природы в руках духовно неразвитых людей может обернуться глобальной катастрофой. Проблема ясна. Весь вопрос в том, как ее решить. Один из возможных вариантов сейчас пытается реализовать Россия. И на этом пути достижения величайших мыслителей мусульманского мира, к которым, безусловно, принадлежит и Абу Ханифа, могут послужить маяком для выбора правильного направления в будущее.

**В заключение**, опираясь на сказанное выше о педагогике Абу Ханифы и используя многое из услышанного мною на конференциях, проводимых коллегами в Москве, в Санкт-Петербурге, в Казани, в Нижнем Новгороде, в Пятигорске и в других городах), попробую сформулировать основные (главные, на мой взгляд) принципы современной российской системы мусульманского образования (РСМО).

1. Российская система мусульманского образования (РСМО) должна сохранять и приумножать гуманистические идеалы и ценности ислама (дискуссии о "модернизации" ислама; догмат и догмы – то, что не меняется, в этом позитив религии, отличающий ее от науки; модернизируется не религия, а система образования).

2. РСМО должна быть российской, а не "египетской", "турецкой", "иранской", "индонезийской" или еще какой-то другой, т.е. должна быть адаптирована к душе, духовной жизни, речи, быту, моде, национальной кухне – одним словом, к материальной и духовной культуре наших народов (дискуссии о праве российских женщин глядеть прямо в глаза мужьям, вместе с которыми прошли через земной ад: сталинский геноцид, коллективизацию, индустриализацию, голод, войну, спасая детей и мужей. Мы будем любить своих женщин – матерей, жен, дочерей – иначе, чем турки, египтяне, иранцы, что бы они про них ни говорили и чему бы нас ни учили в отношениях между мужчинами и женщинами. Российские женщины, пройдя весь этот ад XX века, заслужили на века право открыто глядеть в лицо и в глаза мужчинам).

3. РСМО должна сочетать научное и духовное образование, т.е. должна быть адаптированной к современной жизни: должна быть системой подготовки "мусульманской интеллигенции", а не только – мусульман-богословов, т.е. профессиональных священнослужителей (дискуссия о том, что в исламских образовательных учреждениях всех уровней, кроме богословских, должны быть и факультеты профессиональной подготовки врачей, юристов, экономистов, журналистов, писателей, инженеров, филологов, историков и т.д. подобно тому, как это делается в педагогических учебных заведениях, где учат не только «чистой педагогике», а математике, информатике, психологии, музыке, рисованию, физике, биологии и т.д. и т.д.).

4. РСМО должна быть современной: компьютерная техника, информационные технологии, новые организационные и методические формы (дискуссии о дистанционном образовании, portfolio, электронные учебники, академическая и университетская мобильность, система кредитов, индивидуальные траектории обучения, компетентностный подход и др.).

5. РСМО должна опираться на философскую антропологию, рассматривающую человека как единое целое в его антиномичной, дихотомичной сущности, как существо телесное и духовное, конечное и вечное, рациональное, чувственное, трансцендентное (дискуссии о концепции "целостного человека" и недостатках традиционной (деятельностной) педагогики).

6. РСМО должна представлять единство воспитания и обучения, причем доминировать должно воспитание (дискуссии об общенаучных и иррациональных методах обучения и воспитания).

7. РСМО должна опираться на три "вечных кита" педагогики: истину (ум), красоту (чувство) и добро (душу).

8. РСМО должна сочетать семейное и школьное (официальное) обучение и воспитание (дискуссии о роли, правах и обязанностях родителей и учителей, а также учеников).

9. РСМО должна формировать патриотизм и толерантность (дискуссии о толерантности – об отношении к людям иной веры; пример с рыночным торговцем, который в махалле ведет себя совсем иначе, чем на рынке; старик для молодого мусульманина должен быть стариком, даже если он не в чалме).

10. РСМО ДОЛЖНА ИСХОДИТЬ ИЗ ЦЕЛИ – СЧАСТЬЕ, ЗЕМНОЕ И ВЕЧНОЕ, ЧЕЛОВЕКА (дискуссии о счастье. Счастье – это когда человек живет в согласии с собой, с людьми и миром).

# Мир идеалов и ценностей человека

Художественное оформление и верстка Владимиров К.Б.

Подписано в печать 21.11.2011

Формат 1/16. компьютерный набот. Гарнитура Times New Roman.

Отпечатано на ризографе. Усл.печ.л. – 12,0. Уч.-изд.л. – 12,1

Тираж 300 экз. Заказ №

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул.Октябрьской революции, 3а