

Казахский национальный университет имени аль-Фараби

УДК 28:008

На правах рукописи

ТУРГАНБАЕВА ЖАНАРА ЖАНАТОВНА
Адаб как коммуникативно-культурная практика в Исламском Мире:
преемственность традиций и модернизация

6D021500 – Исламоведение

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный
консультант
Сейтахметова Н.Л.,
доктор философских наук,
профессор,
член-корреспондент НАН РК

Зарубежный научный консультант
Сардар З.,
профессор,
(Международный Институт
Исламской мысли,
Лондон, Великобритания)

Республика Казахстан
Алматы, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. ФЕНОМЕН АДАБА В ИСЛАМСКОМ МИРЕ: ЕДИНСТВО ЭТИЧЕСКИХ И ЭСТЕТИЧЕСКИХ НАРРАТИВОВ	14
1.1. Исламоведческие методологические основания изучения адаба...	14
1.2. Полисемантические, полифонические и социокультурные контексты адаба.....	21
1.3. Адаб как гуманистический исламский нарратив: к практике воспитания.....	36
2. АДАБ КАК ТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ И ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ	52
2.1. Историческая реконструкция адаба: традиция и «бида'».....	52
2.2. Суфийский адаб: иррациональные контексты.....	66
2.3. Адаб как коммуникативно-образовательная практика «Я и Другой» в Исламском Средневековье.....	76
3. АДАБ КАК КОНЦЕПЦИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАЗАХСТАНА	90
3.1. Моральные императивы в тюркском адабе.....	90
3.2. Казахский и казахстанский адаб: духовная преемственность.....	102
4. АДАБ И МОДЕРНИЗАЦИЯ ИСЛАМСКОГО СОЗНАНИЯ ...	120
4.1. Адаб как инструмент религиозно-культурного диалога и взаимодополнительности.....	120
4.2. Современные адабы: традиция и преемственность.....	136
4.3. Роль адаба в формировании исламской идентичности в прошлом и в эпоху модернизации.....	147
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	156
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	160

ВВЕДЕНИЕ

Общая характеристика диссертационного исследования.

Диссертационное исследование является исламоведческим анализом адаба как многомерного, полисемантического феномена, играющего значительную роль в сохранении исламской культурной традиции, исламской идентичности, формировании культурной коллаборации разных конфессий, толерантной религиозной культуры. В работе раскрываются концептуальные и теоретико-методологические основания феноменологии адаба и его встроенности в исламский жизненный мир посредством исламоведческо-философских установок.

По глубокому замечанию Первого Президента страны в его статье «Семь граней Великой степи» о необходимости осмысления прошлого ради настоящего и будущего, изучение гуманистического ценностного комплекса исламской религии, распространившейся в Степи в средние века, актуализируется требованиями современности [1].

Ислам является объемной категорией современного научного познания, именно поэтому в диссертационном исследовании мы рассматриваем многообразие дискурсивных традиций. Говоря о последних, стоит отметить, что предметом изучения, когда речь идет об исламе, может выступать моральная парадигма, практика межчеловеческих взаимоотношений, этика и эстетика Исламского Мира, политическая идеология, идентичность, способ экономического хозяйствования, радикализация идеологических течений и связанная с ней демонизация образа ислама и т.п.

Рассмотрение ислама как дискурсивной традиции направлено на изучение его как целостности [2, с.2-4]. Изучение исламской традиции в этом контексте невозможно без раскрытия полисемантического и многоаспектного содержания такого феномена как «адаб», появившегося в социокультурных и политических реалиях Исламского Средневековья.

Актуальность темы диссертационного исследования.

Изучение адаба открывает поле для преемственности религиозно-культурных традиций развития миропонимания современного человека, что особенно актуально для реалий казахстанского общества в условиях модернизации общественного сознания. Вопрос о балансе светских и религиозных ценностей актуализирует изучение адаба в соотношении с религией на классическом, «золотом» этапе развития Исламского Мира, представляющегося образцовыми временами прошлого расцвета научной мысли. Адаб является источником духовно-нравственного и научного познания, просвещения и моделирования жизни в условиях современности, что прослеживается на примере разноплановых и междисциплинарных исследований адаба в зарубежном и отечественном исламоведении.

Значение адаба как типического (выражаясь терминологией М. Ходжсона) заключается в возможности изучения исключительности исламской культуры, в понимании Исламского Мира как уникального

комплексного грандиозного по масштабу исторического события. Изложение контекста общечеловеческой повседневности, осуществленное адабом как явлением Исламского Мира и его продуктом, стало возможным ввиду глобальной взаимоувязанности его с другими исключительными феноменами исторического развития. Иными словами, адаб, влиявший на социокультурный фон развития народов Халифата, обладает исключительным значением, и, следовательно, актуален для изучения. Морально-этический бэкграунд человеческой жизни, как известно, имеет колоссальную важность, поскольку он детерминирует аксиологические ориентиры, стандартизирующие нравственные и гуманистические принципы, игнорирование которых не представляется адекватным. Адаб и выступает таким «установителем норм», которые, согласно М. Ходжсону, имеют значение для всего человечества ввиду их институционального потенциала [3, с.31-32].

Актуализация изучения адаба обуславливается его участием в концептуализации культурных моделей казахстанского общества (через опосредованное участие Тюркского Мира в этом сложном и хронологически протяженном культурном процессе).

Адаб выступает аспектом культуры, характеризующим исламскую цивилизацию, поскольку он имеет отношение к творческой, философской, научной жизни, а также к политической и религиозной традиции. Иными словами, все творчество, практикуемое общностью людей и позволяющее дифференцировать цивилизации, так или иначе апеллирует к адабу, который, к тому же, позволяет разграничивать культурные группы внутри Исламского Мира. Адибы (или, в соответствии с формой множественного числа в арабском языке – ‘удаба’), выступая «культурным меньшинством» в разрезе обществ средневекового исламского населения в историческом контексте, берут на себя «культурную инициативу», в качестве движущей силы определяя культурные и духовные идеалы. Ислам при этом выступает как аккумулятор непрерывного культурного диалога, обеспечивая устойчивость нравственных идеалов. Литература же, являясь формой сохранения письменных традиций, определяет продолжительность существования цивилизации [3, с.85-86]. Изучение этико-философских оснований адаба культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира способствует определению гуманистического потенциала исламской традиции в исторической ретроспективе развития казахского мировоззрения – синкретического по своей сути. «Удвоение» моральных императивов казахского народа, обусловленное интеграцией в его «тюркскость» системы ценностей адаба, произошло благодаря восприятию гуманистической традиции Исламского Средневековья.

Актуальность темы связана с реконструкцией адаба как полисемантического феномена, отражающего жизненный мир исламской культуры и исламского общества.

В условиях возникающих кризисов глобального характера, нарастания угрозы деконструкции культурной идентичности и духовной безопасности адаб является устойчивым конструктом сохранения духовно-культурной идентичности Исламского Мира. Роль адаба в формировании толерантного исламского сознания является диалогической для инсталляции межконфессиональной и внутриконфессиональной стратегии согласия.

Адаб как конструкт моральной идеологии проявляется в интерпретации моральных основоположений Корана, его роли в популяризации ислама умеренного (срединного) варианта, связан с проблемой дерадикализации общественного сознания, формированием устойчивого (традиционного) исламского сознания в обществе. Для казахстанских реалий тема духовной безопасности – наиболее приоритетная, и в этой связи проблематизация адаба является важной, поскольку уже в Средневековье посредством адаба осуществлялась ненавязчивая, но устойчивая герменевтика толерантных, диалогических текстов Корана.

Радикализация сознания как глобальная и региональная проблема требует глубокого теоретического и прикладного исследования. В этой связи выявление феноменологических возможностей адаба для образовательных и просветительских программ дерадикализации является очень актуальным в казахстанском обществе.

Восстановление историко-культурного наследия Исламского Мира, в котором адаб выступает этико-интеллектуальной частью, расширяет возможности для духовного возрождения культурных и религиозных традиций.

В программной статье Первого Президента Республики Казахстан «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» отмечена высшая роль реконструкции духовных основ казахской культуры, этико-морального кода, культурного суверенитета [4]. Адаб в духовно-культурном пространстве Казахстана выявляет свое значение для формирования культурной парадигмы единства традиции и новации. Казахстан, являясь светским государством, остается частью Исламского Мира, в духовных традициях Казахстана ислам является важным компонентом развития духовного мира казахстанцев. Раскрытие значения адаба как культурного, духовного феномена – очень важная задача, поскольку связана с онтологическими проблемами образования, просвещения и воспитания. Решение этих проблем приоритетно для открытого общества с устойчивым культурно-религиозным иммунитетом собственных уникальных традиций.

Выбор данной темы научного исследования связан с пониманием актуального значения ислама в современном мире, формированием устойчивого религиозного сознания, сохранением исламской традиции в поликультурных обществах, раскрытием гуманистического потенциала, наиболее воплощенного и реализованного в адабе.

Выбор также связан со стратегическими программами духовно-нравственного развития в Республике Казахстан, профилактикой религиозного экстремизма и обеспечением духовной безопасности.

Постепенно была сформирована теоретико-методологическая база исследования темы адаба в востоковедении, арабистике, исламоведении. Существуют зарубежные исследования адаба, которые можно разделить на исламские (восточные) и западные.

Формирование исламоведческой школы способствовало укреплению междисциплинарных методологий и появлению самостоятельного дискурса адаба, который исследовался с разных методологий и направлений.

Степень научной разработанности темы исследования.

Исследование адаба начинается практически сразу с его появления. Адабные исследования в период Золотого века ислама связаны с теологическим, филологическим, юридическим и философским дискурсами.

Адаб получает разные интерпретации, в том числе и концептуализации. Многие исследователи средневекового теологического дискурса считают адаб этической моральной категорией, синтезирующей в себе этические императивы Корана и Сунны. Так, религиозные аспекты адаба изучали Абу Хамид Мухаммад Аль-Газали ат-Туси [5], Абу аль-Хусайн Ибн Сам‘ун [6], Фахр ад-Дин ар-Рази [7], Абу аль-Фарадж Ибн аль-Джаузи [8], Ходжа Юсуф Хамадани [9], Ходжа Ахмед Ясави [10], Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси [11], аль-Ашари [12], ат-Табари [13]. Кроме того, вопросы адаба как нравственности поднимаются в трудах известных богословов и хадисоведов: Мухаммад Ибн Иса ат-Тирмизи [14], Абу ‘Абд-ар-Рахман ан-Насаи [15], Абу ал-Лайс Наср Ибн Ахмад Ибн Ибрахим ас-Самарканди [16], Мухйиддин ан-Навави [17, 18], Ибн ‘Ата’ Аллах аль-Искандари [19], Даиф Аллах Ибн Йахья аз-Захрани [20].

В период Исламского Средневековья в русле влияния фальсафы на все интеллектуальные течения происходит «офилософствование» адаба и «адабизация» философии. К философским адабам можно отнести отдельные сочинения аль-Фараби – «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» [21], Ибн Туфайля – «Повесть о Хайе, сыне Якзана» [22]. Кроме того, философскую проблематизацию адаба представляли в своих сочинениях Абу Хайан Али Ибн Мухаммад ат-Таухиди [23], Абу Али Хусейн Ибн Сина [24], Ибн Рушд [25], Ибн Мискавейх [26], Ибн Халдун [27], Юсуф Баласагуни [28], Ахмад Югнеки [29] и другие.

Адаб в разрезе филологии и связанной с ней поэзии разрабатывали такие знаменитые филологи и литераторы-гуманисты как аль-Муфаддал ад-Даби [30], аль-Джахиз [31], Абу Бакр ас-Сули [32], Махмуд аз-Замахшари [33], Абу ‘ль-Баракат аль-Анбари [34], Ибн аль-Мукаффа [35], Махмуд Кашгари [36], Ибн Абд Раббихи [37], Ибн Хазм [38], аль-Харири [39] и другие.

Новое время характеризуется интеллектуальным творчеством общественных деятелей различных частей Исламского Мира, которые

формировали дискурс адаба: Рифа'ат ат-Тахтауи [40], Джамаль ад-Дин аль-Афгани [41], Мухаммад Абдо [42], Адиб Исхак [43] и других.

Адаб изучался западными востоковедами и исламоведами, среди которых интерес к исламской культуре и науке проявляли Рейнольд Аллен Николсон [44], Г.В.Ф. Гегель [45], А. Мец [46], Бадави А. [47].

Проблематизацией адаба в пространстве Исламского и Западного Мира и разработкой его концептуально-методологических основ занимались и занимаются современные исламоведы, строящие, в свою очередь, современный исламоведческий адаб: И. Гольдциер [48], Д. М. Дональдсон [49], А. Сальваторе [50], М. И. Гашпер [51], Т. Асад [52], А. Шиммель [53], Дж. Макдиси [54], А. Лapidус [55], Е. МакЛарни [56], А. Папас [57], Дж. Тримингэм [58], Дж. Эспозито [59], А. Карамустафа [60], Ф. Дафтари [61], С.М. Газанфар [62], М. Ходжсон [63], У. Халиль и А. Хан [64], М. Аркун [65], О.О. Сулейменов [66], И. Рагаб [67], С. Х. Наср [68], Ф. Вахдат [69], Ч. Тэйлор [70], А. Корбен [71], Л. Э. Гудман [72], И. Аббас [73], М. Н. Заки [74], А. М. аль-Аккад [75], С. Муса [76], М. Фахри [77] и многие другие. В современном исламоведении дискурсивность адаба связана с новыми исследованиями. Вклад в рассмотрение адаба как культуuroобразующей основы человека вносят современные исламские интеллектуалы: З. Сардар [78], Х. Ханафи [79], Т. Рамадан [80] и другие.

Огромный массив знаний об исламской культурной и образовательной традиции разрабатывается такими советскими и российскими учеными как А.Е. Крымский [81], Б.А. Алиева [82], О.Г. Большаков [83], С.М. Прозоров [84], А.А. Игнатенко [85], В.В. Наумкин [86], М.Б. Пиотровский [87], Р.И. Султанов [88], А.Б. Халидов [89], А.Б. Куделин [90], И. Фильштинский [91], Б.Я. Шидфар [92], И.Ю. Крачковский [93], А.В. Сагадеев [94], Е.Э. Бертельс [95], А.В. Смирнов [96], А.Д. Кныш [97].

В реалиях казахстанского научного сообщества предметным полем адаба и связанного с ним комплекса исследований исламской культуры, этики, образования и диалогичности культуры занимались Н.Л. Сейтахметова [98], А.Н. Нысанбаев [99], Г.К. Курмангалиева [100], Б.М. Сатершинов [101], Н.Ж. Байтенова [102], Т.Х. Габитов [103], А.Д. Курманалиева [104], Р.С. Мухитдинов [105], Ж.С. Сандыбаев [106], Ш.С. Рысбекова [107], Д.Т. Кенжетай [108], К.М. Борбасова [109], С.У. Абжалов [110], С.Б. Булекбаев [111] и другие.

Адаб получает свое развитие в казахской культуре в качестве духовного компонента. Труды Абая [112] и Шакарима [113] являются адабами нравственности. В работах казахстанских ученых: А. Машанова [114], Г.Г. Барлыбаевой [115], Г.Ж. Нурышевой [116], С.Е. Нурмуратова [117], К.Ш. Нурлановой [118], Г. Есима [119], Г.Г. Акмамбетова [120] и других отмечается органичная встроенность исламской и казахской этической традиции. На сегодняшний день, как известно, модель просвещения, предполагающая сочетание разума и веры и хабиитуализируемая в обыденности, имеет большое значение [121].

Целью диссертации является исламоведческий анализ адаба как нравственно-этического и социокультурного явления культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира для определения онтологических оснований поликультурного диалога.

Исходя из цели исследования, были определены следующие задачи:

- рассмотреть и проанализировать методологические подходы к изучению адаба в исламоведческой науке, раскрыв многомерность и многогранность его нравственного содержания;
- раскрыть диалогический потенциал адаба для построения межкультурного диалога;
- обосновать онтологическое и феноменологическое значение адаба в формировании исламской идентичности;
- раскрыть полисемантические и полифонические контексты адаба в этико-эстетическом измерении реальности;
- выявить уникальность и универсальность адаба в его этико-философской преемственности в формировании аксиологических ориентиров адаба в исламском и тюркском культурно-коммуникативном пространстве;
- реконструировать исламский этический компонент в адабе в традиции и преемственности, проанализировав значение адаба в контексте социокультурных процессов современности;
- раскрыть аксиологическое значение концепции инсанья в адабе как гуманистического нарратива и практического руководства в моделях исламского сознания и жизни;
- определить ключевую роль адаба в интеллектуально-образовательных стратегиях Исламского Мира, выявив модернизационный потенциал адаба как практики научного исламоведения.

Объектом диссертационного исследования является дискурсивное культурно-коммуникативное пространство Исламского Мира.

Предмет диссертационного исследования – адаб как дискурсообразующая традиция Исламского Мира.

Методологическая база диссертации представлена междисциплинарными методами, используемыми в исламоведческих и религиоведческих исследованиях: феноменология, герменевтика, структурный анализ, историческая реконструкция, религиоведческая компаративистика, исламская феноменологическая редукция, контент-анализ текстов.

На применении феноменологического метода основывается изучение традиции исламского адаба, участвующего в становлении морально-этических и духовных оснований культурно-коммуникативного пространства современного Исламского Мира. Герменевтический метод позволил изучить произведения адаба с позиции их содержательной ценности и преемственности традиционным исламским ценностям. Метод структурного анализа, способствующий рассмотрению исламской культуры как знаковой системы, был применен для изучения систем взаимоотношений адаба с духовно-богословским контентом с одной стороны и светско-

эпистемологическим – с другой. Метод исторической реконструкции позволил установить историческую роль адаба как образовательной практики, предопределенной диалогической природой исламской этики. Метод религиоведческой компаративистики, исходящий из признания общих для всех религиозных систем законов и ценностей, способствовал установлению причин и предпосылок преемственности норм исламского адаба в историко-культурном и религиозном пространстве Тюркского Средневековья. Обращение к исламской феноменологической редукции объясняется необходимостью освещения духовных практик ислама, оказавших влияние на становление и развитие адаба. Речь, в частности, идет о мистико-этической практике суфизма, во многом предопределившей духовное наполнение адаба. Контент-анализ текстов современных субъектов исламского и исламоведческого адаба, позволил определить направление, в котором формируется научный дискурс культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира.

Междисциплинарный и многоуровневый характер изучаемого явления потребовал обращения к религиоведческим, философским, культурологическим, литературоведческим и филологическим исследованиям с целью наиболее полного освещения всех аспектов исламского адаба.

Источниковедческую базу диссертации составили Коран, Сунна, теологические, документально-исторические хроники, научно-гуманитарные разработки исламских ученых классического и современного периодов (на арабском языке), западных исследователей (на английском языке). Кроме того, информационную базу диссертации составили ресурсы интернет-пространства.

Научная новизна исследования связана с интерпретацией адаба как многозначного, полисмыслового, многофункционального феномена в Исламском Мире и выявлением его роли в развитии казахстанского исламоведения.

В ходе работы над научным исследованием были получены результаты, обладающие новизной:

- адаб – это трансформирующийся в соответствии с требованиями времени многогранный феномен, участвующий в построении духовных ориентиров и многомерного научного знания;

- раскрыт диалогический потенциал адаба, исходящий из диалогической, толерантной природы ислама, в системе ценностей которого произошла концептуализация этого явления;

- обоснована дискурсообразующая роль адаба в формировании исламской идентичности;

- выявлена полисемантическая и полифоническая природа адаба в установлении баланса эстетики формы и глубины содержания;

- впервые в отечественной научной литературе проведен исламоведческий анализ адаба, раскрываемого в универсализации гуманистических ценностей культуры Исламского Средневековья. В адабе

находят баланс категории светскости и религиозности, необходимый в условиях модернизации. Казахский адаб, ввиду «наслоения» различных «пластов» истории – кочевого и оседлого, тюркского и исламского, ханского и имперского, советского и независимого – являет собой баланс духовных ценностей и светских взглядов, универсальности и уникальности;

- намечены перспективные направления развития адаба как морально-этического и научного дискурса исламского интеллектуализма. Проиллюстрирована нон-финальная природа адаба, который продолжает разворачиваться сегодня в адабной литературе и науке. Впервые раскрыта в содержании адаба органичная связь исламской традиции с современностью (на примере казахского адаба и исламского современного адаба);

- обосновано концептуально положение о единстве дискурсивного и практического гуманизма в адабе, направленного на инсталляцию «инсанийа» во всех формах сознания и практиках жизни мусульманина;

- реконструирована интеллектуально-образовательная роль адаба в нравственном совершенствовании человека.

Положения, выносимые на защиту.

На защиту вынесены следующие научные положения:

1 Адаб является многомерным, многогранным феноменом, содержащим исламский императив морали, распредмечивающим модели жизни и мышления. Именно рассмотренный впервые полисемантический ракурс адаба, в противовес пониманию его как феномена морали или литературы, способствует философскому осмыслению практики повседневности, распредмечиванию смысла Священного Писания, через понимание которого происходит понимание субъектом себя. Нравственные ориентиры адаба, вобравшего в себя ценности доисламских номадов, на которые «наслоились» аксиологические образцы ислама и далее – исламизированных культур, от поведенческих норм этикета расширились до идеи духовного совершенствования, требовавшего воспитания нрава и ума.

2 В адабе формировался толерантный, интеграционный потенциал для диалога ислама, христианства и иудаизма. Кризис духовности, наблюдаемый во время сотрясающих мир событий, в том числе пандемии, предопределяет необходимость межкультурной коллаборации, концептуализированной в качестве базовой ценности в адабе. Этико-философские ориентиры ислама на взаимодействие с культурным Другим детерминировали диалогическое наполнение адаба, оформившего эту интенцию ислама на межконфессиональное взаимодействие в нормы поведения, нравственный кодекс и корпус соответствующей литературы. Адаб характеризуется направленностью на культурно-религиозный диалог вследствие его инклюзивной природы, связанной с плюралистическим характером интеллектуального дискурса Исламского Средневековья.

3 Адаб формировал и продолжает формировать исламскую идентичность в культурном пространстве Исламского Мира и Запада. Именно культурная идентичность аксиологизируется адабом, поскольку, будучи

связанным с исламом, базовой интенцией которого является знание, адаб выступает инструментом усвоения знания, отличающего мусульманина от «джахилия». Ислам в этом контексте выступает импульсом к знанию, отождествление адаба с которым провело четкую грань между знанием, пришедшим вместе с исламом, и эпохой незнания – джахилией, когда людям не было открыто знание Божественного Откровения. Адаб понимает религиозность как быть знающим, культурным, нравственным, обладать культурной идентичностью, нежели только знанием норм ритуальности.

4 Полисемантизм и полифонизм адаба сформировали беспрецедентную стратегию образования: баланса интеллектуализма и философии «простоты» (обыденности). Современное понимание адаба не может быть сведено только к литературе как письменной культуре: адаб также относится к этике, эстетике, риторике, гуманистическому контенту, психологическому восприятию, аксиологическому качеству написанного. Важность адаба как этического направления гуманитарной мысли Исламского Мира объясняется практическим воплощением этико-философского знания, основывающегося на комплексе источников: номадическая этика, Священное Писание, корпус хадисов, теологические труды, античные учения, суфийские практики. С другой стороны, полисемантичность этого термина выражается в его апелляции к комплексу гуманитарных и религиозных дисциплин.

5 Адабы – уникальны и универсальны. Уникальность адабов predetermined этничностью, аутентичной традицией, масштабностью распространения и однородности духовных практик в различных частях Исламского Мира. Универсальность адаба обусловлена единством ценностных ориентиров исламской религиозно-этической традиции. Таким адабом является казахский адаб, соединивший в себе «тюркско-казахский» код, исламский компонент и инновационный потенциал. Глобализационные процессы способствуют модернизации адаба, но в нем всегда сохраняется устойчивый контент исламской традиции. Как отмечает Елбасы, традиция, закрепленная в самосознании и культуре народа, которая, однако, не «консервирует», но актуализирует исторически преемственный контент, является залогом планомерного движения к успешной модернизации сознания [4]. В этой связи последовательно усваиваемые нормы адаба подвергаются постоянной реактуализации, наслаивая и обогащая духовный опыт нации.

6 Адаб является истоком сохранения исламской традиции и ее трансляции посредством разных стилей, жанров. Сохранение исламской традиции и ее непрерывная реконструкция в различных формах и жанрах является задачей классического и современного адаба. Примиряющий потенциал адаба заключается в реконструкции исламской традиции и интеллектуальном возрождении. Адаб, апеллируя к широкому спектру философского и социологического, искусствоведческого и духовного знаний, подвергался трансформациям, связанным с историко-культурными и социально-экономическими изменениями самого образа жизни и мысли носителей этого концепта. На примере казахского адаба можно увидеть линию

духовной преемственности моральных императивов прошлого и современности.

7 Адаб – не только исламский нарратив гуманизма, но и практический гуманизм, поскольку основная задача адаба – раскрывать в человеке его человечность – инсанийа – и продуцировать ее во все формы жизни и мысли. Имплиментация феномена «инсанийа» в культурно-коммуникативный дискурс адаба стимулировал глубокое самосозерцание адаба, гуманизацию сознания, интеллектуализацию повседневности, философскую рефлексию. Исламский гуманизм – инсанийа – в адабе получает свое этико-эстетическое развитие, в теоретическом варианте – как концепции духовного развития, в практическом – как руководстве для исправления нравов.

8 Адаб выступает интеллектуально-образовательным проектом Исламского Мира, в основе которого – идея морального совершенствования. Нравственное совершенствование является онтологическим основанием адаба для создания стратегий интеллектуального и образовательного развития. В современном исламоведении адаб, ориентированный на аксиологизацию духовно-нравственного содержания социального взаимодействия и внутреннего мира личности, рассматривается с разных методологий, но все они направлены на раскрытие его интеллектуально-образовательного значения в традиции и модернизации.

Теоретическая значимость исследования обусловлена проблематизацией сложной, полисоставной этико-просветительской практики адаба, в конструировании которой участвует современное мировое, в том числе отечественное, научное сообщество. Приведено осмысление диалогической, гуманистической, этической, духовно-ритуальной, рефлексивной природы адаба. Материалы диссертации могут быть использованы для дальнейших исследований в таких областях гуманитарного знания как исламоведение, религиоведение, философия, культурология.

Практическая значимость работы. Религиозное просвещение, которое происходит в процессе усвоения норм адаба, возникшего как светское направление социокультурной жизни Исламского Средневековья, способствует предотвращению искажения смысла религиозных текстов в сторону деструктивных проявлений политизированного человеческого поведения. В этой связи использование материала диссертационного исследования видится целесообразным для разработки образовательных курсов по специальностям исламоведение и религиоведение.

Апробация результатов диссертационного исследования. Основные результаты диссертации были представлены 19 публикациями, в том числе 1 статья была опубликована в научном журнале, индексируемом в базе данных Scopus, 8 статей – в научных журналах, рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК, 8 статей – в сборниках материалов международных конференций, также имеются 2 публикации в коллективных монографиях.

Структура и объем диссертации. Цели и задачи диссертационного исследования определили структуру работы, состоящую из введения, четырех глав, заключения и списка использованных источников.

Во введении содержится общая характеристика диссертационного исследования, обосновывается актуальность темы, новизна предмета исследования, раскрывается степень разработанности темы исследования, обозначаются цели и задачи, объект и предмет исследования, а также артикулируются положения, выносимые на защиту.

В первом разделе приведен анализ методологических оснований исламоведения для изучения адаба, раскрыта полисемантическая природа адаба, отражающая многообразие социокультурных контекстов его функционирования, определена обусловленность его исламскими гуманистическими ценностями, представленными в Священном Писании и корпусе хадисов.

Во второй главе реконструирован генезис и концептуализация адаба, обусловленная его ролью в духовной ритуальности, образовательной практике, коммуникативном значении. Обосновывается диалогическое наполнение адаба.

В третьей главе раскрывается идейная преемственность исламских ценностей, которые несет в себе адаб, и их реализация в культурно-коммуникативном пространстве Тюркского мира и затем – Казахстана. Определено гуманистическое значение казахской нарративной традиции, выраженной в адабе и фундирующей принципы толерантности и веротерпимости.

В четвертой главе обосновано модернизационное наполнение адаба, раскрываемое в современных исламоведческих исследованиях за авторством мусульманских интеллектуалов Востока и Запада.

Объем диссертации составляет 175 страниц.

1 ФЕНОМЕН АДАБА В ИСЛАМСКОМ МИРЕ: ЕДИНСТВО ЭТИЧЕСКИХ И ЭСТЕТИЧЕСКИХ НАРРАТИВОВ

1.1 Исламоведческие методологические основания изучения адаба

Методология изучения адаба необходима к изучению, поскольку прояснение сути такого понятия как «адаб» требует применения разных подходов. В трудах классиков Исламского Средневековья имеются две методологические установки как принципы: преемственность (традиция) и «бида».

Адаб представляет собой сложное явление, требующее разноплановых подходов к его изучению. В исламоведении сложились несколько направлений, изучающих адаб:

- 1) классическое филологическое,
- 2) теологическое,
- 3) философско-исламоведческое
- 4) компаративистское.

Они связаны, в свою очередь, с концептуализацией адаба:

1) Адаб как моральное качество, внутренняя культура мусульманина, нравственность;

2) Адаб как социокультурный феномен, идеология культурного просвещения посредством исламского образования и исламской традиции.

3) Адаб как коммуникативная практика, характерологическими проявлениями которой являются:

- единство религиозного и светского;
- интеллектуализм и энциклопедизм;
- диалог «Я и Другой»;

- идея запрета в адабе (в адабе соединены поликультурные идеи Востока и Запада);

- единство формы и содержания.

4) Адаб как синтез этического и эстетического жизненного мира мусульманина.

Для раскрытия цели адаба – образовывание и просвещение, всегда находясь в границах нравственности – были использованы методологические установки исламской этики на основе фикха и теорий мазхабов.

Адаб, выросший из совокупности кодекса чести доисламских бедуинов и правил этикета, принятых в Аббасидском халифате под влиянием сасанидской и тюркской аристократии, был кодифицирован в дискурс, регулирующий взаимодействие внутрицивилизационного масштаба, а далее – и межцивилизационного. Для раскрытия этого содержания была использована методология диалектическая, развитая аль-Фараби и Ибн Халдуном.

Исламская цивилизация взрастила несколько школ адаба: диалектики, развитая аль-Фараби и Ибн Халдуном; суфийская, которая функционирует в

системе суфийских орденов по сей день; филологическая школа адаба, базирующаяся на литературном творчестве исламских сообществ.

Методологическим основанием для изучения адаба является его сложная концептуализация в связи с филологической, теологической и философской «приватизацией».

Исламоведческий анализ адаба связан с широкими возможностями применения разных подходов, среди которых: реконструкция, герменевтика, компаративистика, феноменология, исламский рационализм, логико-смысловая методология, предложенная А.В. Смирновым, методология «тураса» (реконструкция культурного исламского наследия).

Постструктуралистские методологические установки являются обоснованными для исследования адаба в семантико-семиотическом значении, его встроенности в языковые модели Исламского Мира. Адаб, формировавшийся в русле арабского языка, сакрального по форме и содержанию (язык Корана), требует расширения постструктуралистской методологии до целого направления в изучении адаба и включения философских аспектов языка.

Систематизация всех методов и установок в изучении адаба не представляется возможной из-за многогранности самого адаба и постоянной трансформации методологических парадигм, особенно современности. Поэтому мы попытались рассмотреть адаб в разных методологических парадигмах, работающих на стыке исламоведения и философии, что позволило раскрыть идеи адаба, содержащиеся в текстах.

Здесь важна оговорка, что второе направление адаба несет в себе несколько смыслов. Во-первых, литература, регламентирующая поведение социальных ролей, например, судей (адаб аль-кади), духовенства (адаб аль-муфти). В этом русле адаб располагает обширными трудами, направленными на регламентацию общественного поведения. Во-вторых, обширный пласт гендерной литературы, создаваемой в условиях Османской Империи и подробно отражающей социальные требования и ожидания от женщин в исламском обществе. В-третьих, вкладываемое некоторыми современными арабскими исследователями в адаб понимание художественной литературы. В-четвертых, «адаб» используется как термин для литературы как академической дисциплины [122, с.212-213]. Такое расхождение в понимании было подчеркнуто Грюнебаумом в его метком замечании об отсутствии строгого определения адаба [123, с.250]. Мы же исходим из понимания адаба как образа мысли, ориентированной на культивацию этики и гуманизма, которые, в свою очередь, способствуют усвоению практики поведения и жизнедеятельности [122, с.214].

В то время как Барбара Меткалф – исследователь из Калифорнийского университета Дэвиса – подразумевает под адабом «правильное понимание надлежащего порядка, поведения и вкуса», Айра Лapidус выносит на первый план возможность транскультурного рассмотрения адаба, подчеркивая, что адабом называется «правильное знание и поведение в целостном процессе, в

рамках которого имеет место образование человека, становление его хорошим мусульманином – адаб как фундамент души или личности человека как целого» [124, с.39]

Несмотря на то, что корни адаба кроются в доисламской истории арабов, исламская составляющая также легко прочитывается в адабе, называемом пророка Мухаммада и его сунну лучшими примерами адаба. Исламский контекст адаба не нуждался в объяснении и обнаруживал преемственность ввиду функционирования этого понятия в джахилийскую эпоху арабских бедуинов. Так, в качестве примера Роберт Спаркс приводит понятие гостеприимства, которое, прежде чем стать эпистемологической ценностью, закрепленной в Библии, а также в исламском адабе, существовало в доисламскую эру. Исламская традиция, однако, считает Коран источником адаба, а Пророка – образцом поведения, достойным копирования вплоть до мелочей. Так, в качестве доказательства того, что Коран выступает базовым источником адаба, можно привести правила обращения к пророку, регламентируемые сурой «Аль-худжурат» («Комнаты») [122, с.214-215]: «1. О вы, которые уверовали! Не устремляйтесь вперед пред Аллахом и Его посланником и бойтесь Аллаха, – ведь Аллах – слышащий, знающий! 2. О вы, которые уверовали! Не поднимайте своих голосов выше голоса пророка и не обращайтесь к нему громко с речью, как обращаетесь друг к другу, чтобы не оказались тщетными ваши дела, а вы и не знаете.» [125, 49:1-2]. Автор также указывает на суру «Аль-‘Анкабут» («Паук»), указывающую людям Книги нормы поведения с не-мусульманами: «И не препирайтесь с обладателями книги, иначе как чем-нибудь лучшим, кроме тех из них, которые несправедливы, и говорите: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам. И наш Бог и ваш Бог един, и мы Ему предаемся.»» [125, 29:46].

Барбара Меткалф более склоняется к тому, что адабом называется не литература, содержащая описание принципов морали и поучительный компонент, но образ жизни и образ отношения к ней. Применимость адаба ко всем аспектам повседневной жизни делает его понятным для всех социальных групп, для которых существуют весьма подробные детали норм поведения. Собственно, холический характер адаба вписывает его в ислам, который понимается как «образ жизни».

При беглом взгляде на адаб может возникнуть соблазн свести его к этикету – необходимо учитывать персональную составляющую адаба, делающую присутствие его в структуре личности значимым. Когда о человеке говорят, что у него недостает адаба, это характеризует не столько пробелы в процессе его социализации и освоения правил общественного взаимодействия, сколько является личностным качеством. Глубина адаба объясняется апелляцией его к личности, нежели к простому этическому коду. Иными словами, если экстернальная составляющая адаба выражается в поведенческом аспекте, достаточно стандартизированном в различных мусульманских обществах, то интернальная его сторона проявляется в

отношении к Другому – как в транскультурном масштабе, так и в межличностном взаимодействии внутри мусульманской уммы.

Спаркс подчеркивает космополитичный характер адаба, объяснимый историей взаимодействия ислама с мультиэтническими и поликонфессиональными пространствами и несущий в себе потенциал для взаимодействия с культурным Другим. В качестве примера исследователь приводит взаимодействие Османской Империи с Византией, мусульман с индийской, персидской, центрально-азиатской цивилизациями. Ранняя история исламского сообщества, наполненная влиянием на исламскую культуру со стороны взаимодействующих с ней культур, предопределила космополитичный характер адаба. Вписываемость адаба в не-исламскую традицию выражается в отсутствии интенции адаба на противоречие местным и не-мусульманским традициям, которые со временем могли воспринимать нормы адаба, базировавшегося на исламской традиции. Адаб представляется частью исламской культуры с одной стороны и культуры, подвергшейся влиянию ислама – с другой. При взаимодействии мусульман с культурным Другим адаб выступает «мягким фильтром», определяющим границы того, что может быть воспринято из других культур.

Адаб по мере адаптации и абсорбации в образ жизни, становится формой приемлемых социальных действий, не требующих рефлексии и оформляющихся таким образом в ритуальность. Так, действия, совершаемые в местах религиозного культа, можно назвать проявлением адаба [122, с.215-219].

Адаб в реалиях Османской Империи ассоциировался с высокой культурой, сформированной под влиянием персов. Движение Танзимат, инспирированное восприятием эдепа (фонетическая вариация арабского слова «адаб»), опиралось на аутентичную культурную матрицу, пренебрегающую господством духовенства. О последнем стоит заметить, что совет улемов был отодвинут на задний план реформами Танзимат. Ислам, тем не менее, продолжал играть роль источника адаба, применимого в элитарных кругах, а также в кругах, связанных с исследовательским творчеством. Адаб формирует в турецком контексте дискурс, превосходящий религиозную идентичность. Адаб как правильное поведение (скорее, чем «аристократическая культура») предстает кросс-культурным и кросс-религиозным проектом, поскольку он присутствует во всех мусульманских сообществах и в целом – в сообществах с исламским бэкграундом, проявленным исторически в той или иной степени активности. Собственно, распространенность в среде рабочего класса верующих дает основание хронологически дифференцировать средневековое значение адаба и значение, вкладываемое в это понятие в Новое время. Опираясь на опыт Османской Империи, Спаркс замечает, что адаб здесь выступает в роли «изобретенной традиции», призванной заполнить вакуум ведущего культурообразующего дискурса, основанного на привычных и усвоенных ранее религиозных нормах. Такая переработка адаба в рамках обновленческого движения Танзимат отвечала политическим идеям

социальной регуляции, базирующейся на «великом прошлом», и адаптировала его к уже существующим традициям, хабиитуализированным подавляющим большинством населения. Принятым де-факто в весьма общем виде нормам адаба была придана форма достаточно подробного пособия по социальному взаимодействию. Иными словами, адаб в Османской Империи XIX века оформляется в два течения: первое – вдохновленная высокой культурой двора манера общественного взаимодействия; второе – воспринятый широкими массами базис для регуляции поведения. Это замечание отражает эпистемологическую природу дискурса, создаваемого адабом, функционирующего в том или ином виде в различных частях культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира. Универсальность ценностей, декларируемых адабом в исламской культуре, дает основания для того, чтобы говорить о панисламском аспекте адаба.

По поводу внутренней структуры адаба Спаркс подчеркивает баланс в нем разноуровневых и нередко противоречащих друг другу элементов человеческого бытия – естественных инстинктов (нафс), разума (‘акль) и утвержденных норм (ка‘ида). Адаб, таким образом, предоставляет человеку свободу выбора между разумом (‘акль), которым человеку желательно руководствоваться, и природой (нафс), которую ожидается усмирять. Именно этот выбор детерминирует ценность человеческой жизни [122, с.221-224]. Как замечает Р.Энсел, именно в урегулировании и балансировании разума и желания заключается цель человеческой жизни [126, с.181].

Дилемма надлежащего адаба, исследуемого Спарксом в контексте поликонфессиональных обществ, актуальна для Казахстана, где вопрос идентичности представляет международный интерес ввиду уникальности для постсоветского пространства модели согласия, разработанной руководством страны в качестве национальной концепции. На примере Казахстана, где имеет место успешное взаимодействие ислама и христианства как конфессий двух наиболее многочисленных этноконфессиональных групп, четко просматривается примирение в рамках адаба рационального, эмоционального и социального начал. Адаб обрамляет вариации межконфессионального взаимодействия всех его участников, придавая ему стасис [122, с.223].

Шах-Каземи, ссылаясь на рассказ Ибн Исхака, подчеркивает религиозную терпимость уммы к людям Писания, установленную адабом пророка, когда он разрешил христианским священнослужителям из Йемена проводить литургию в его мечети, несмотря на возражения других мусульман. Этот прецедент отражает возможность сосуществования различных догматических суждений при наличии превосходящего противоречия религиозного порыва [127, с.1]. Также известен случай, когда Мухаммад – идеал исламской адабной традиции – сохранил в целостности изображения Мадонны и ребенка во время уничтожения языческой атрибутики. Кроме того, в своем послании духовенству монастыря Святой Екатерины на горе Синай, пророк обязался, что его умма защитит христианские святыни и священнослужителей, называя их частью своего народа. Несмотря на

отсутствие подтверждения существования этих икон, в монастыре Святой Екатерины имеет место мультирелигиозное отправление культа, поскольку Кааба сгорела и была отстроена заново, что свидетельствует об адабе межрелигиозной толерантности [128, с.42-43].

Несмотря на широкий инструментарий и области применения адаба, а также его миротворческий потенциал, необходимо воздерживаться от его романтизации и идеализации. Адаб, отождествляемый по мере дистанцирования его от элитарной культуры с нормативным поведением, систематизирует и субординирует социальные сообщества. Речь в данном случае идет преимущественно о практических отношениях мусульманской уммы с культурным Другим. Доминирование исламских традиций в обществах с мусульманским большинством, регламентированное адабом, может результировать культурный шок ввиду однобокого рассмотрения адаба как повсеместно уравнивающего фактора социального взаимодействия. В обществах, регулируемых адабом, может быть им же закреплена религиозная эгалитарность.

Изучение адаба вне контекста исторически сложившихся норм социального взаимодействия не представляется целесообразным. Таким контекстом выступает та или иная степень интенсивности проявления «исламскости» в конкретном культурно-коммуникативном пространстве. Особенно ярко проявляется адаб в повседневной религиозности и в моделях взаимодействия с культурным Другим. Здесь внимания требуют интеллектуальный, исторический и теологический аспекты адаба [122, с.229-230].

В цивилизационном аспекте адаб представляется неким «связующим звеном» между цивилизацией и культурой: закреплённых до Нового времени аспектов коммуникативного пространства, с одной стороны, и живых, актуальных рамок, в которых функционирует общество, - с другой. В этой связи адаб – это продукт исламской цивилизации, и в то же время – элемент исламской культуры. Это справедливо, если культура понимается как относительно самостоятельная система взаимосвязанных традиций [3, с.36-37].

Дискурс «знания и действия» («’ильм уа ‘амаль») получил в исламской литературе широкое распространение, вынося вопрос о соотношении этих понятий в смысле первичности. Между тем, соотношение понятий «знание и образование» (‘ильм уа адаб) не рождает каких-либо противоречий. Адаб в этом дискурсе занимает не оспариваемую кем-либо позицию. При этом вопрос первопричинности, предпочтительности, как в случае «знания и действия» не стоит. Адаб в данном контексте выступает как понятие более емкое лексически и древнее этимологически. Употребление понятия адаб восходит к раннеисламскому времени Аравийской истории. Однако, «легитимация» слова ‘ильм, по сравнению с адабом, имела место в связи с частотой употребления его в Священном Писании, а также сакральным значением, которое в него в этой связи было вложено.

Адабная литература по отношению к ‘ильм понимается Роузенталом как совокупность прозаических сочинений, не включающая трактаты о литературной критике, каллиграфии, секретарском искусстве, понимаемых, скорее, как отдельные научные дисциплины, исключая также поэтические сборники.

Характерологической чертой адаба IX века выступает подчеркивание взаимосвязи между понятиями ‘ильм и адаб (вслед за аль-Байхаки – «Китаб аль-махасин уа ’ль-адаб») с тематическим акцентом на практическое сочинительство и писательство, важность передачи знаний через произведения адаба научной и художественной литературы и отсутствие элементов рефлексии о значимости знания и его теоретических проблем.

О всеобъемлющем характере адаба свидетельствует полидисциплинарность разделов антологий, традиционно относимых к адабу, состав и последовательность которых изменялись, дополнялись, сокращались с течением времени и в зависимости от предпочтений ее составителя. Менялась также интенсивность акцента на место и значимость знания – ‘ильм и разума – ‘акль, оставляя, однако, неизменной интенцию адабной литературы на приобретение знания, подкрепляемую собственно исламской ценностью знания.

Адабные антологии транслируют в общество ценности знания (‘ильм) и образования (та’лим). В частности, стандартным для средневековых (IX-XV века) адибов был следующий набор тем, заданный сочинением Ибн Кутайбы – «‘Уйун аль-ахбар»: основы красноречия, история о книгах, факты о Коране и его чтецах, передача хадисов, школы передатчиков, грамматика и лексикография арабского языка, достойные подходы к обучению, традиционная арабская поэзия, исторические события. Этот перечень в различных его вариациях присутствует в последующих адабных композициях [129, с.246-249].

Несмотря на убежденность Ф. Роузентала в незначительности концепта знания в произведениях адабной литературы, можно наблюдать факт отождествления категорий знания – ‘ильм и адаб, а также восприятие интеллектуалами Средневековья знания как основы адаба. Между тем, присутствовали попытки разграничения этих понятий в плоскости теоретического знания, коим выступает ‘ильм, и знания практического (сопоставимого с житейской мудростью - *Lebensklugheit*), коим считался адаб. Эта позиция небезынтересна, поскольку именно в рамках адабной литературы происходило практическое воплощение знания в виде монографий об основах учености, учения и обучения [129, с.268].

В связи с изложенным, представляется целесообразным применение методологических установок, которые развивались и продолжают развиваться в таком направлении как философия образования.

Изучение адаба, представляющего собой сложный, полисоставный и многоуровневый феномен исламской культуры, формируемый с течением истории и вобравший в себя элементы различных культур, в которые

встроился ислам, требует применения широкого методологического междисциплинарного инструментария. В этой связи целесообразным представляется применение методов филологических, теологических, философских дисциплин. Особенно продуктивной формой изучения адаба видится сочетание исламоведческих и философских методологических парадигм.

Регламентируемый исламскими ценностями, артикулируемыми Кораном, адаб исторически начинается в доисламскую эпоху, вбирая в себя этические установки доисламского общества, на которые «наслоились» нормы поведения, аксиологизируемые исламом и выраженные в этической и хадисной традициях. В соответствии с этим, адаб нашел выражение в поведенческой и мировоззренческой составляющих человеческой жизни. Собственно, эти два плана выражения адаба – интернальный (мировоззренческий) и экстернальный (поведенческий) – обусловили функционирование и жизнеспособность адаба в таких сферах как межкультурное взаимодействие (восприятие Другого) и образовательно-эпистемологическая практика.

Таким образом, раскрытие содержания адаба, его значения в коммуникативном пространстве, трансляции морального и эстетического значения, распрямлении жизненного мира исламской традиции и общества требует междисциплинарных методологий, сложившихся в исламоведении. Комплекс методов гуманитарных наук позволяет рассматривать адаб в полисемантическом ключе, что обусловлено многогранной, поликомпонентной природой адаба.

1.2 Полисемантические, полифонические и социокультурные контексты адаба

Систематизация знаний по адабу представляет сложность ввиду полисемантической природы этого феномена, наполняемого различным семантическим контентом в зависимости от социокультурного контекста его употребления. Понятие адаба апеллирует и к знанию, как замечал Роузентал, и к этическому и литературному комплексу, как полагал М. Ахсан. Ибн Сина и ряд средневековых интеллектуалов понимали под адабом комплекс филологических дисциплин, расширенный со временем до системы гуманитарных дисциплин, выделяемых исследователями в объемлющий комплекс “*studia adabiya*”.

Полисемантизм и полифонизм адаба сформировали беспрецедентное содержание образования: баланса интеллектуализма и философии «простоты».

М.Ахсан, исследователь социальной жизни в период правления Аббасидов, вкладывает в понятие адаба несколько смыслов, понимая под адабом комплекс этических ориентиров; беллетристику; литературу как совокупность сочинений одного автора («адаб Ибн Кутайбы», «адаб Ат-Таухиди») [130, с.5-7].

Как отмечает Роузентал, адаб, выступая объемлющим понятием, включает в себя такие значения, как учение, этика, мораль, поведение, обычаи. Понятия «ильм» и «адаб» стали неразрывными, поскольку считается, что «Знание без адаба все равно, что костер без хвороста. Адаб без знания все равно, что душа без тела» [129, с.246].

Сложность классификации адабной литературы заключалась в произвольности рассмотрения тех или иных аспектов социальной жизни разными авторами. Ранний этап развития адабной литературы сводит ее к различным монографическим очеркам относительно определенного предмета исследования. Раннеисламская адабная литература представляла собой собрание антологий, охватывавших, по словам их авторов, все многообразие адаба. Позже, в эпоху Аббасидов, считающуюся Золотым веком исламской культуры, процесс создания классической адабной литературы достигает своего апогея и затем завершается [129, с.253-263].

Гуманитарные дисциплины обозначались такими названиями как аль-адаб, аль-адабийат, ануа' аль-адаб, дуруб аль-адаб, фунун аль-адаб, 'ильм аль-адаб, аль-'улум аль-'арабийя, аль-'улум аль-адабийя, 'ильм аль-'араб, 'улум аль-'арабийя, 'ильм аль-лисан, 'улум аль-лисан. Дж.Макдиси объединяет эти термины под названием «студия адабийя». Из приведенного списка видно, что адаб - гуманитаристика, имел отношение ко всему, что может называться классическим, художественным, филологическим применительно к интеллектуальной мысли, и в то же время – нравственно-этическим по своему содержанию [131, с.108].

Различные ученые и адибы (адиб – имя действителя в арабском языке, согласно форме множественного числа – «'удаба'») – образованные люди, интеллектуалы, давали различные трактовки адабу. Так, Ибн Сина выделял адаб в самостоятельную область знаний, совмещающую арабский язык и арабскую поэзию. Собиратели пословиц и образцов поэзии – аль-Муфаддал ад-Даби (ум. 170/786) и Мазини (ум. 248/862) – понимали под адабом совокупность таких дисциплин как литературное искусство, грамматика, поэзия, лексикография («гариб» – редкие слова), биография («айам ан-нас»), следовательно, под процессом приобретения знания та'диб – «обучение адабу» – подразумевалось освоение этих дисциплин, называемых сегодня гуманитарными. Джумахи (ум. 232/ 846) разделял адаб на поэзию и историю. Аль-Халаф аль-Ахмар в своем сочинении «Аль-мукаддима фи 'н-наху» («Введение в грамматику») в качестве слагаемых адаба перечислял основы художественного чтения, риторику, делопроизводство. По мнению аль-Джахиза, образование – та'диб – должно включать в себя обучение лексикографии, морфологии (и'раб), истории (ахбар), истории сражения (выделяемой в отдельную дисциплину – айам), генеалогии древних арабских племен (ансар) [54, с. 89]. Видный представитель Басрийской филологической школы, Абу Хатим ас-Сиджистани (ум. 255/869) – связывал образованность – та'диб – с осведомленностью в грамматике, лексикографии, истории (ахбар), юриспруденции, нотариальном деле, хадисах, коранических науках. Другой

представитель Басрийской школы аль-Мубаррад (826-898) – лингвист, мастер красноречия, в своем труде по арабскому языкознанию «Камиль» («Совершенный») отмечает, что составными частями «*studia adabiya*» (дуруб мин аль-адаб) является художественная проза, поэтическое искусство, апофегма, назидание (проповедь), ораторское искусство (речи) и литературное письмо.

Абу Бакр ас-Сули (880-946), известный своей эрудицией и выдающимися познаниями в области гуманитарных дисциплин, включал в адаб такие области знания как история, секретарское мастерство, грамматика, лексикография, поэзия.

Весьма подробную систематизацию адаба, понимаемого как дискурс древних арабов в ораторстве и сочинительстве, приводит Махмуд аз-Замахшари (ум. 538/1144). Внутри адаба он проводит различие между основными и второстепенными блоками дисциплин. Первый блок включает морфологию, лексикографию, синтаксис, этимологию, риторику – ма'ани, балага, бади', стихотворную рифму и метрику. К блоку второстепенных дисциплин относятся каллиграфия, стихосложение, сочинительство, искусство публичных выступлений (мухадарат), история (тауарих).

Исламский богослов Ибн 'Акиль (1040-1119) трактует гуманитаристику – «*studia adabiya*» – как комплекс грамматики, адаба, поэзии и эпистолярного искусства. Иными словами, адаб составлял часть большей системы.

Арабский грамматист и филолог Абу 'ль-Баракат аль-Анбари (1119-1181) включал в понятие адаба грамматику, лексикографию, морфологию, рифму, метрику, просодию, арабскую историю и арабскую генеалогию.

Христианский специалист в области гуманитарных наук коптского происхождения Ибн Маммати (606/1209), занимавший должность премьер-министра при Айюбидах, сравнивал разнообразие адаба с разнообразием драгоценностей и богатств, подчеркивая бедность изучения грамматики без интереса к ораторскому мастерству (балага), поэтике, лексикографии, истории, прозе.

Автор грамматико-риторического труда «Мифтах аль-'улум» («Ключи к наукам») – Саккаки (ум. 626-1229) – в качестве видов адаба (ануа' аль-адаб) называет риторику, морфологию, этимологию, метрику и рифму, синтаксис.

Йакут Ибн 'Абд Аллах аль-Хамауи (1179-1229) – биограф и географ – в качестве гуманитарных (адабных) предметов признавал грамматику, лексикографию, генеалогию, коранистику, историю, каллиграфию, эпистолографию (наука о видах личных писем древности), ораторское искусство, секретарское и канцелярское мастерство, а также поэзию и прозу [50, с.90-91].

Еще один выдающийся интеллект своего времени – адиб и энциклопедист Мухаммад Ибн Ибрахим Ибн аль-Акфани (1286-1348/749) – в своей энциклопедии «Иршад аль-касыд ила асна' аль-макасид» подходил к определению адаба с точки зрения проблемы коммуникации – ее интенции и перцепции, содержания и формы. Адабом, по его мнению, называется область

знания, посредством которой осуществляется взаимопонимание, возможное благодаря облечению мысли в форму устного или письменного слова. Адаб, осуществляя содержательную коммуникацию одного человека с другими людьми через время и пространство, является самым главным фактором, выделяющим человека из животного мира. Понимая адаб как элемент совершенства, аль-Акфани называет его «орнаментом языка и кончиков пальцев». Содержание адаба, по аль-Акфани, составляют десять дисциплин: лексикография; морфология; риторика (аль-ма'ани, аль-байан, аль-бади'); метрика; рифма; синтаксис; орфография; правила декламации. При этом аль-Акфани отмечал, что эти дисциплины являются специфически арабскими, и, более того, они могут быть доступны лишь тем арабам, язык которых чист и красноречив – то есть племенам Центральной Аравии, которые не взаимодействовали с иностранными соседями и сохранили таким образом чистоту исконно арабского языка.

Автор антологии «Нафх ат-тиб мин гусн аль-андалус ар-ратиб» – Маккари (1014/1632) – приводит понятие «аль-адаб аль-мантур», признающее занятия испанцев: историю, поэзию, художественную прозу, развлекательные истории – самыми благородными занятиями [54, p.94].

Внушительная часть интеллектуалов Средневековья понимала в качестве смыслового ядра адаба риторику (красноречие), возвышающую значение арабского языка. В пользу этой позиции высказывался генерал аль-Ахнаф Ибн Кайс (ум. 72/691), отмечавший, что наиболее важной составляющей адаба является красноречие. Ибн аль-Мукаффа в труде «аль-Адаб ас-сагир» полагал, что основной частью гуманитарного знания – адаба – выступает риторический дискурс, достижимый посредством образования. Данный подход к адабу как к риторике также близок халифу Умару б. аль-Хаттабу (13-23/634-644), который призывал к изучению классического арабского языка, веря, что его знание способно «озарить ум и приумножить добродетели». Примечательна позиция премьер-министра халифа аль-Ма'муна, который считал, что именно красноречие отличает нас от животных, и что чем более красноречиво говорит человек, тем более он осведомлен в гуманитарных науках – адабе. Рассматриваемой точки зрения придерживался также испанский поэт и писатель Ибн 'Абд Раббихи (ум. 328/940), уточняя, что адибу невозможно обойтись без трех вещей: красноречия, чистоты языка и красоты выражения; и без двух: знания древних традиций и почтения к традициям пророка. Даже эти немногие примеры демонстрируют ценность адаба, в особенности – красноречия и мастерского владения словом, в среде представителей различных слоев аббасидского общества.

Понимание адаба как совокупности личностных и интеллектуальных свойств выражено в подходе биографа X века – Мухаммада Ибн аль-Хасана аз-Зубайди (ум. 379/989), относившего к адабу множество гуманитарных познаний, большой объем заученного, чистоту языка, великолепную красноречивость, безупречные манеры поведения, щедрость в товарищеских отношениях, богатство письменной речи, умение мастерски вести диалог,

бесподобную каллиграфию, подлинный талант, вежливость, самопрезентацию, беглость речи. Также аз-Зубайди полагал, что Бог выделил человека из всех существ, подарив ему разум и богатую речь, а также арабский язык – самый сладостный из всех языков, поскольку он способен украшать выражения ввиду флексивного своего строения. Относительно красоты адаба Ат-Таухиди выделяет три вида наук: возвышающая (право), полезная (медицина), украшающая (адаб).

Рационалистические мотивы находим у адиба Абу 'ль-Фат аль-Бусти (ум. 363/973), возвеличивавшего интеллект, который, в свою очередь, нуждается в совершенствовании [54, с.95-96].

Совершенствование, однако, применительно к адабу касается не только интеллектуальных способностей, но также нравственности и морально-этической составляющей повседневного взаимодействия, осмысливаемого в философских категориях Священного Писания.

Этическая сторона философской рефлексии составляла суть практического применения философского знания, что объясняет важность адаба как этического направления гуманитарной мысли Исламского Мира.

Этика (или адаб, принимая во внимание полисемантическую природу этого слова) называется среди мусульманских мыслителей «практической философией».

Литература Исламского Мира содержит множество источников этических воззрений, составивших на сегодняшний день этический комплекс мусульманской уммы, включающий такие системообразующие элементы как:

- бедуинская этика доисламских аравийских племен;
- этические воззрения Священного Корана;
- хадисы, повествующие о Пророке как образце нравственности в исламской культурной традиции;
- догматические труды теологов;
- спектр воспринятых в Исламском Средневековье античных учений (неоплатоническая философско-религиозная рефлексия, всеобщий закон природы стоиков и другие идеи);
- воззрения суфиев и аскетов.

Однако, начало собственно исламской этико-адабной традиции относится к книге Ибн Мискавейха начала XI века – «Тахзиб аль-ахлак уа татхир аль-а'рак» [49, с.9].

Как отмечает Д.М. Дональдсон, адаб начался как основа религиозного образования, так называемая «моральная инструкция», подчеркивающая важность культурно-религиозных ценностей. Олицетворяя собой благородные, гуманистические начала, адаб стремился к установлению этических норм в общественных отношениях – как в доисламскую эпоху, так и после ниспослания Откровения. В контексте же религиозной традиции адаб, как справедливо подчеркивает ученый, «эквивалентен двум третям религии».

Первоначально адаб означал лишь выражения достоинств Пророка (проявленные вербально и невербально), а также приводил классификацию

видов недостойного поведения, неприемлемого для мусульманина. Первым образцом запечатленных этических норм адаба является книга «Антология мастеров слова и дела» («Канз аль-‘уммаль фи сунан аль-акуаль уа’ль-Аф’аль»), за авторством Ала-д-Дина Ибн Мутаки, вошедшая в состав Муснада Ибн Ханбала.

Адаб находит широкую концептуализацию с момента ниспослания исламской религии, социально-практические основы которой были изложены в сборниках хадисов. Самыми известными образцами хадисной литературы являются сборники, входящие в «Аль-кутуб ас-ситта» («Шестикнижие») или «Ас-сихах ас-ситта» («Достоверная шестерка»), авторы которых – аль-Бухари, Ибн аль-Хадждаж, Абу Дауд, ат-Тирмизи, ан-Насаи, Ибн Маджа – изложили заложенный в хадисах кодекс адаба, регламентирующий социальное взаимодействие и нормы поведения [48, с. 240].

Практическая сторона исламского адаба была изложена в сборнике «’Амаль аль-йаум уа аль-ляйля» за авторством ан-Насаи (ум. 303), ученик которого – ас-Сунни – изложил труд в сокращении. Предмет данной книги звучит уже в названии – «Повседневные мольбы и благодеяния». Здесь автор приводит в широком разнообразии и подробных деталях особенности ежедневного поведения пророка Мухаммада: что он говорил в том или ином случае (при омовении, посещении мечети, начиная и завершая молитву, возвращаясь в свой дом, оказывая услуги, чихая, принимая пищу, при повреждениях и пр.), что он понимал как запретное, какие качества поощрял в людях, как призывал к единобожию [15].

Еще одним известным трудом по адабу является «Аш-шама’иль аль-мухаммадийа» («Достоинства Пророка Мухаммада»), который был составлен другим знаменитым хадисоведом – Мухаммадом ат-Тирмизи. Автор, известный своим глубоким образованием и знаменитым сборником хадисов, называемым «Сунан», последовательно объясняет в сборнике хадисов «Аш-шама’иль аль-мухаммадийа» заслуги пророка, раскрывает черты его личности, повествует о биографии и поведении пророка. Содержащая преимущественно подлинные хадисы, эта книга снискала уважение многих исламских ученых; ее важность подтверждается ссылками исследователей и интеллектуалов на нее как на источник о биографии Мухаммада. Знаток хадисов, имам Мухаммад Ибн Иса ат-Тирмизи описал в труде основы адаба, заложенные пророком и используемые в глобальных вопросах – взаимодействии с мусульманами и немусульманами, а также в частных практических ситуациях, с которыми сталкивается человек в повседневной жизни. Прием пищи и питья, элементы одежды и обихода, ритуалы богопоклонения, особенности коммуникативного поведения, черты внешности и характера, быт пророка, его кончина и наследие – все эти темы, отраженные в труде, составили впоследствии поведенческий и нравственно-этический кодекс адаба и соответствующий корпус литературы [14].

Труд «Танбих би-ахадис саийиди анбийа’ уа аль-мурсалин» за авторством Абу аль-Лаис Наср Ибн Ахмад Ибн Ибрахим ас-Самарканди (ум. 375)

представляет собой адабную антологию, раскрывающую основы исламского вероучения. Характер сочинения по адабу этому труду придает его основная тематика, посвященная особенностям поведения и затрагивающая нормы взаимоотношений между людьми. Несмотря на то, что некоторые главы посвящены вопросам эсхатологии и вероучения (обоснование необходимости единобожия, описание ужасов смерти и воскресения, атрибуты Бога и людей, важность покаяния, преимущества совершающих пятикратные молитвы, значимость омовения, противостояние дьяволу), сочинение в целом носит дидактический характер и рассматривает правовые аспекты родительско-детских и супружеских отношений, порицаемые поступки и черты характера (злословие, зависть, леность, гневливость, прелюбодеяние, стяжательство) и социально одобряемые черты и действия (обуздание гнева, сострадание, оказание помощи, соблюдение чистоты, верность обету, поиск знаний, тяга к науке, справедливость, честность заработка, единство намерения и действия, скромность, удовлетворение малым).

Жанр проповеди, констатируемый самим автором, говорит о нацеленности его сочинения на освещение и распространение добрых советов для совершения людьми праведных дел, одним из которых, в соответствии с Сунной, является напоминание о добронравии. Несмотря на отмечаемые исследователями недочеты данного сборника с точки зрения слабости иснада, данный труд дополняет предполагаемый багаж знаний читателя о вероучении общими представлениями об адабе [16].

Ярким образцом суфийского адаба выступает сочинение Ибн 'Ата' Аллах аль-Искандари «Аль-хикам аль-'ата'ийа» («Книга мудростей»). В этом собрании основоположений суфийского ордена Шадхилийа раскрывается этика взаимодействия шейха и мюрида на их пути к познанию Бога. Этот путь предполагает обладание безусловной верой, знаниями, удовлетворенностью, а также покаяние в грехах и избежание ошибок. Следует отметить, что повиновение Богу рассматривается как одно из Его благословений своему рабу: с этой же позиции соблюдение этики, диктуемой потребностями души, приближает суфия к Богу [19].

Следует отметить, что «Аш-шама'иль» ат-Тирмизи является одним из множества трудов по адабу, содержащих описание достоинств пророка Мухаммада. Подобными трудами являются «Масадир ас-сира ан-набауийа» («Источники биографии Пророка») автора Даиф Аллах Ибн Йахйа аз-Захрани [20].

Апелляция адаба к знаниям предопределила большое внимание ученых-адибов к образовательной этике и этикету взаимоотношений между учителем и учеником. Знаменитый имам ан-Навави (ум. 676) является автором многочисленных трудов по хадисам и фикху, чей труд по адабу образования – «Адаб аль-'алим уа аль-мута'аллим» и по адабу проповеди – «Адаб аль-фатуа уа аль-муфти уа аль-мустафати». Первое из названных сочинений интеллектуала представляет собой введение к его «Аль-маджму'», которая раскрывает основы шафи'итского фикха [17].

Другое сочинение имама ан-Навави – «Адаб аль-фатуа уа аль-муфти уа аль-мустафати» - центрируется вокруг проблемы этикета, имеющего отношение к фетвам: сюда относятся как само их содержание, так и черты личности тех, кто их выносит. В книге рассматриваются такие вопросы как достоинства и скрытые опасности фетв (решений), обязанности муфтия и требования к тем, кто подходит для вынесения фетвы, классификация и компетенции муфтиев, этика фетв и требования к ним, этикет вопрошающего. Такое внимание к этике объясняется имамом ан-Навави их чрезвычайной важностью как наследия пророка, непосредственно касающиеся жизни уммы. В этой связи отступление от адаба фетвы чревато совершением ошибок в основоположениях муфтия, что вкладывает элемент опасности их неверного вынесения. Ссылаясь на авторитетные мнения имама аш-Шафии и Ахмада Ибн Ханбала, автор приводит, что смелость в вынесении фетв неуместна, тогда как молчание и терпение могут стать спасением от опрометчивости. Говоря об адабе муфтия, ан-Навави перечисляет такие требования к нему как ответственность, надежность, нравственность, бдительность, внимательность, сдержанность, свобода от влияния родства, выгоды или вражды. Это сочинение, ставшее переработкой содержания труда Ибн ас-Салаха «Адаб аль-муфти», способствовало долговечности его идей и внес свой вклад в обеспечение преемственности предписаний к поведению людей, причастных к религиозному праву [18].

Сочинение всемирно признанного разностороннего средневекового ученого аль-Газали «Воскрешение наук о вере» являет собой классику адаба, поскольку содержит идеи как «адаба рук», так и «адаба сердца». Чистота души играет в идеях аль-Газали значительную роль, поскольку именно она определяет истинное правоверие, выступает условием спасения вне зависимости от принадлежности человека к исламу. Объемлющий характер труда определяется включением в него четырех основных частей, касающихся различных аспектов жизни мусульман: отношение человека к Господу, повседневная деятельность человека, духовные достоинства, предосудительные качества. Так, адаб религиозного поклонения раскрывается аль-Газали через предписания Корана и Сунны, описание культовых практик молитвы, поста, чтения Корана. Адаб действий, раскрываемый во второй части трактата, повествует об этикете приема пищи, заработка, дружбы, поездок, о совершении добрых дел и противлении злым человеческим проявлениям. В части об адабе души автор затрагивает темы духовных качеств, предостерегают от гнева, обсессивности, скупости, гордыни и тщеславия. В четвертой части аль-Газали говорит с читателем о единстве намерения и истины, таухиде, аскетизме и уходе из жизни [5].

Безусловно, корпус хадисов по праву считается главным источником исламского адаба, однако, примечательно, что адаб занимал особое место в системе мировоззрения средневекового человека, в связи с чем составлялись специальные сборники хадисов, ориентированные на тематику адаба и находящие практическое применение в практике межчеловеческого

взаимодействия. Описываемый в сборниках хадисов адаб пророка Мухаммада, с одной стороны, увековечил моральные ориентиры ислама, а с другой – проявил свою жизнеспособность и актуальность для уммы в различных пространственно-временных рамках.

Полисемантичность адаба, отраженная в многоуровневом его понимании различными средневековыми учеными Исламского Мира, представлена в таблице 1.

Дональдсон отмечает влияние христианской традиции на адаб. Исследователь в этой связи находит сходства в восприятии мусульманами пророка Мухаммада и христианами – Иисуса Христа, а также этики, проистекающей из этого восприятия. Дональдсон предполагает, что это сходство имеет своим истоком перенесение черт Иисуса на личность Мухаммада как этического образца для мусульман. Это имеет место по причине распространения ислама в ранее христианских городах Сирии, Месопотамии, Египта. Таким образом, исламский этический код включает элементы христианства [49, с.79-82].

В этом контексте исследователь приводит этические воззрения аль-Мауарди на разум (аль-‘акль) как на «сдержанность себя от пыла злобы», которое можно свести к следующим постулатам: сочувствие, жалость к неразумным (ар-рахма ли’ль-джухаль), подавление мстительности (аль-кудра ‘ала аль-интисар), воздержание от брани (ат-тарди’ ‘ан ас-сибаб), снисходительность к злодеям (аль-истихна би’ль-мусийа), нерешительность в ответах (аль-исти‘айа’ мин джаза’ аль-джауаб), проявление благосклонности несмотря на встреченную грубость (тафаддул ‘ала’с-сибаб), страх воздаяния за ответ (аль-хауф мин аль-‘укуба ‘ала аль-джауаб), презрение к грубости и отказ от нее (истинкаф ас-сибаб уа катт ас-сибаб), доброе отношение в связи с прошлой помощью и необходимое уважение (ри‘айа ли-йад салифа уа хурма лаима), проявление хитрости при необходимости утаивания чего-либо (аль-макр уа тауакку‘ аль-фурас аль-хифийа) [49, с.84].

Таблица 1 – Подходы к пониманию адаба в Исламское Средневековье

№	Имя ученого, годы жизни	Сфера интересов, занятие	Понимание адаба
1	Умар б. аль-Хаттаб (13-23/634-644)	Халиф	Понимал адаб как риторику и потому призывал к изучению классического арабского языка, веря, что его знание способно «озарить ум и приумножить добродетели»
2	Аль-Ахнаф Ибн Кайс (72/691)	Государственная служба	Наиболее важной составляющей адаба является красноречие

Продолжение таблицы 1

3	Аль-Муфаддал ад-Даби (ум. 170/786)	Собиратель пословиц и образцов поэзии	Называл адабом совокупность гуманитарных дисциплин: литературное искусство, грамматика, поэзия, лексикография (гариб – редкие слова), биография (айам ан-нас)
4	Ибн аль-Мукаффа (721-757)	Арабо-персидская литература	Основной частью гуманитарного знания – адаба – выступает риторический дискурс, достижимый посредством образования
5	Аль-Асма‘и (740-828)	Филология – Басрийская школа	Адаб – это то, что возвышает человека несмотря на его низкое происхождение
6	Хорезми, Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Муса аль-Хорезми (783-850)	математика, астрономия, география, история	Под адабом понимал самостоятельную интеллектуальную сферу, со специфической системой градации учителей-наставников, у которых были ученики-последователи (асхаб).
7	Джумахи (ум. 232/846)	Филология	Разделял адаб на поэзию и историю
8	Абу Хатим ас-Сиджистани (ум. 255/869)	Филология – Басрийская школа	Под адабом понимал совокупность таких дисциплин как грамматика, лексикография, история (ахбар), юриспруденция, нотариальное дело, хадисы, коранистика
9	Мухаммад ат-Тирмизи (209/892)	Хадисовед	Описал основы адаба, заложенные пророком и используемые в глобальных вопросах – взаимодействии с мусульманами и не-мусульманами, а также в частных практических ситуациях, с которыми сталкивается человек в повседневной жизни
10	Аль-Мубаррад (826-898)	Лингвистика, риторика, языкознание	Составными частями studia adabiya (дуруб мин аль-адаб) является художественная проза, поэтическое искусство, апофегма, назидание (проповеди), ораторское искусство (речи) и литературное письмо.

Продолжение таблицы 1

11	Абу ‘Абд-ар-Рахман ан-Насаи (303/915)	Хадисовед, законовед	Адаб – это особенности ежедневного поведения пророка Мухаммада: что он говорил в том или ином случае, что он понимал как запретное, какие качества поощрял в людях, как призывал к единобожию.
12	Ибн ‘Абд Раббихи (328/940)	Испанская литература	Считал, что адибу нужно быть красноречивым, обладать чистотой языка, красотой выражения; знать древние традиции и почитать традиции пророка
13	Абу Бакр ас-Сули (880-946)	Поэзия, история, музыка	Включал в адаб такие области знания как история, секретарское мастерство, грамматика, лексикография, поэзия.
14	Мухаммад Ибн аль-Хасан аз-Зубайди (379/989)	Биография	Понимал под адабом совокупность следующих личностных и интеллектуальных свойств: множество гуманитарных познаний, большой объем заученного, чистота языка, великолепная красноречивость, безупречные манеры поведения, щедрость в товарищеских отношениях, богатство письменной речи, умение мастерски вести диалог, бесподобная каллиграфия, подлинный талант, вежливость, самопрезентация, беглость речи
15	Абу ал-Лайс Наср Ибн Ахмад Ибн Ибрахим ас-Самарканди (375/1003)	Богослов, писатель, ученый	Адаб направлен на освещение и распространение добрых советов для совершения людьми праведных дел, одним из которых, в соответствии с Сунной, является напоминание о добронравии

Продолжение таблицы 1

16	Абу Хамид аль-Газали (1111)	Исламский теолог, философ, правовед и мистик	Адаб религиозного поклонения раскрывается через предписания Корана и Сунны, описание культовых практик молитвы, поста, чтения Корана. Адаб действий предполагает этикет приема пищи, заработка, дружбы, поездок, о совершении добрых дел и противление злым человеческим проявлениям.
17	Абу Хайан Али Ибн Мухаммад ат-Таухиди (922-1023)	Философия, поэзия	Считал адаб украшением наук
18	Абу 'Али Хусайн б. 'Абд Аллах Ибн Сина (980-1037)	Медицина, врачевание, философия	Выделял адаб в самостоятельную область знаний, совмещающую арабский язык и арабскую поэзию
19	Ибн 'Акиль (1040-1119)	Богословие	Адаб понимается как один из составных частей studia adabiya – гуманитарного комплекса, к которому также относятся грамматика, поэзия и эпистолярное искусство
20	Абу 'ль-Баракат аль-Анбари (1119-1181)	Грамматика, филология	Включал в понятие адаба грамматику, лексикографию, морфологию, рифму, метрику, просодию, арабскую историю и арабскую генеалогию.
21	Махмуд аз-Замахшари (ум. 538/1144)	Проза, философия, толкование Корана	Адаб понимается как дискурс древних арабов в ораторстве и сочинительстве, каждый из которых представлен комплексом соответствующих дисциплин.

Продолжение таблицы 1

22	Ибн Маммати (606/1209)	Христианская гуманитаристика, премьер-министр при Айубидах	Сравнивал разнообразие адаба с разнообразием драгоценностей и богатств, подчеркивая бедность изучения грамматики без интереса к ораторскому мастерству (балага), поэтике, лексикографии, истории, прозе
23	Саккаки (ум. 626-1229)	Грамматика, риторика	В качестве видов адаба (ануа' аль-адаб) называет риторику, морфологию, этимологию, метрику и рифму, синтаксис
24	Йакут Ибн 'Абд Аллах аль-Хамауи (1179-1229)	Биография, география	В качестве гуманитарных (адабных) предметов признавал грамматику, лексикографию, генеалогия, коранистику, историю, каллиграфию, эпистографию (наука о видах личных писем древности), ораторское искусство, секретарское и канцелярское мастерство, а также поэзию и прозу.
25	Мухйиддин ан-Навави (676/1278)	Имам, факих	Говоря об адабе муфтия, ан-Навави перечисляет такие требования к нему как ответственность, надежность, нравственность, бдительность, внимательность, сдержанность, свобода от влияния родства, выгоды или вражды.
26	Ибн 'Ата' Аллах аль-Искандари (1306)	Суфий-мистик	Раскрывал этику взаимодействия шейха и мюрида на их пути к познанию Бога. Этот путь предполагает обладание безусловной верой, знаниями, удовлетворенностью, а также покаяние в грехах и избежание ошибок.

Продолжение таблицы 1

27	Мухаммад Ибн Ибрахим Ибн аль- Акфани (1286- 1348/749)	Филология	Адабом, по его мнению, называется область знания, посредством которой осуществляется взаимопонимание, возможное благодаря облечению мысли в форму устного или письменного слова. Содержание адаба составляют десять дисциплин: лексикография; морфология; риторика – аль-ма‘ани, аль-байан, аль-бади‘; метрика; рифма; синтаксис; орфография; правила декламации.
28	Абу аль- ‘Аббас Ахмад Ибн Мухаммад Маккари (1014/1632)	История, богословие	Приводит понятие «аль-адаб аль-мантур», признающее занятия испанцев: историю, поэзию, художественную прозу, развлекательные истории – самыми благородными занятиями.

Преимущество владения адабом усматривалось в средневековом исламском обществе, как свидетельствует испанский адиб Ибн аль-Хузайль аль-Андалуси (ум. 736/1361) в своем сочинении «‘Айу аль-адаб уа ‘с-сийаса уа зайн аль-хасаб уа ‘р-рийаса», в ряде положений. Во-первых, гуманитарные науки (адаб) защищают того, кто ими владеет, от игнорирования и забвения. Во-вторых, это воспитывает характер и усмиряет нрав. В-третьих, скрупулезный поиск благородных знаний способствует обретению человеческих добродетелей. Виднейший представитель басрийской филологической школы аль-Асма‘и (740-828) верил, что осведомленность в гуманитарных областях возвышает человека несмотря на его низкое происхождение. Как видно из сказанного ранее, адабу придавалось большое значение в средневековом обществе, которое стремилось к обладанию знанием и обретению мудрости.

Касательно структуры адаба можно отметить, что в X-XI веках аль-Мауарди разграничивал адаб мирской жизни – адаб ад-дунийа и адаб, регламентирующий религиозную жизнь – адаб ад-дин; взгляд аль-Газали, жившего в XII веке, уже имел синтезирующую природу: личностный адаб и политический адаб совпадали, между тем как граница проходила так же, как у аль-Мауарди. Принимая во внимание дифференциацию аль-Газали, можно выделить следующие разновидности адаба: адаб еды (адаб аль-акль), адаб бракосочетания (адаб ан-никах) и адаб общества (адаб фи ль-муджаласа) с одной стороны, и адаб цитирования Корана – с другой, иными словами, отмечается апелляция адаба ко всем сферам жизнедеятельности, включая сферы, регулируемые шари‘а. Кроме того, возможно выделить адаб,

адресованный людям власти – адаб аль-кабир (большой адаб) и их последователям – адаб ас-сагир (малый адаб). Синкретизм шарифа, династийных законодательных сводов Монгольской и Тюркских империй – «Яса» и «Канун», в рамках адаба обусловили его легитимацию как светского направления политической мысли, получившего развитие в гражданской деятельности и литературе на современном этапе истории.

Современные исследователи концепта «адаб» констатируют полисемантическую природу этого термина, объясняемую трансформацией его значений с течением времени. Как отмечает израильский исследователь феномена адаба – Самир Киттани – особенно значительное влияние на семантическую трансформацию понятия адаб оказал переход арабов, явившихся носителями и распространителями рассматриваемого явления во всем Исламском Мире, от кочевого к оседлому типу хозяйствования. Одновременно С. Киттани замечает, что в эпоху джахилия концепт адаба не был столь же популярен, как в эпоху Исламского Средневековья, когда детерминированное эволюцией исламской цивилизации понятие адаба подвергается дополнительной семантизации.

Полисемантическая природа понятия адаба объясняется известным исследователем арабской литературы Карло Наллино отсутствием в сохранившихся словарях часто используемых значений адаба как само собой разумеющихся и отражением в них более редких значений, запоминание и объяснение которых требовало определенных усилий. Собственно, Наллино был первым, кто обратился к изучению концепта «адаб» в классической арабской литературе как термина со специфическим значением.

По замечанию С. Киттани, литературные тексты, фундирующие этические максимы и моральные нормы, составляют отдельный жанр адабной литературы. Иными словами, касаясь светских (гуманистических) и религиозных ценностей морали, адаб, тем не менее, не сводится только к ним. Одновременно, работы нравственного содержания составляют широкий пласт средневековых письменных источников, вызывая к жизни дискуссию о таких максимах как справедливость – ‘адль, знание – ‘ильм’. Трактаты, раскрывающие такие понятия, в основном, характеризуются обращенностью к правителям и другим властью предержащим чиновникам (примером таких трактатов выступают «королевские зеркала») [132, с.187-188].

Как мы увидели из приведенного в настоящем параграфе материала, адаб с момента своего зарождения являлся предметом междисциплинарного изучения, требующим кропотливой работы над различными областями гуманитарного знания.

Одним из уровней концептуализации адаба, который, собственно, выступает первой сферой его функционирования, является этико-практический. Именно такое понимание адаба – как обязательного элемента духовно-нравственного совершенствования личности, дополненного интерпретацией античного наследия перипатетиками из числа мусульман –

обусловило его гуманистическое наполнение, оказавшее влияние на развитие гуманистической мысли Ренессанса.

Таким образом, адабные знания, зародившись в столице Аббасидского Халифата – Багдаде и оформившись в больших городах в рамках крупнейших школ адаба – Басрийской, Куфийской и Мединской, собирались по крупицам, формировались, шлифовались, распространялись на огромных территориях Халифата. Адабы – уникальны и универсальны, уникальность выражается в таких чертах адаба как этничность, традиция, ментальность. Адаб – не только исламский нарратив гуманизма, но и практический гуманизм.

1.3 Адаб как гуманистический исламский нарратив: к практике воспитания

Адаб, традиция которого началась с развитием филологической и теологической интеллектуальной мысли, способствовал осмыслению аксиологического контента Священного Писания в форме, актуальной для каждого исторического витка развития сознания и обусловленной культурной идентичностью.

Развернутость формы адаба во времени с одной стороны и усложнение его содержания – с другой, придали адабу полисемантизм и философичность. Особенно интенсивно этот процесс разворачивался в эпоху Исламского Средневековья, когда происходила концептуализация гуманистических ценностей адаба, оказавших решающее влияние на интеллектуальное движение гуманизма в Европе.

Жанровое разнообразие адаба периода Аббасидов представлено такими его направлениями как нарративная литература, сборники пословиц и поговорок, поэтическая литература, историческая литература, бюрократические записки, библиографическая литература, географо-топографические очерки, юридические трактаты, охотничья и литература фурусийи [130, с.8-19].

Интеллектуалы персидского происхождения привнесли в культуру и бытие Аббасидского Халифата литературу, ориентированную на передачу этического поведенческого кода в доступной для широких масс форме. Как известно, именно на III век Хиджры приходится «Золотой век» адабного мастерства [130, с.1].

Ко времени расцвета этой словесной традиции относится творчество аль-Джахиза (160-255) – родоначальника социально-следственных связей между изменением типа хозяйствования с полуаграрного и полупастушьего на торговый) и расцветом городского среднего класса, что не могло не повлиять на общественное развитие в целом. Сочинения аль-Джахиза пропитаны духом социально-экономических трансформаций, имевших место в Халифате. Им широко использовался высокопарный и остроумный стиль в трактатах, насыщенных лингвистическими средствами. Тематика сочинений аль-Джахиза также многообразна: адиб затрагивает такие темы как традиционная бедуинская словесная стилистика, описание жизни близлежащих городов.

Между тем как сам автор сочинений не обнаруживал принадлежности ни к политическим, ни религиозным группировкам, что предопределило свободу его сочинений от приверженности тем или иным взглядам и заинтересованности в проведении определенных позиций. Необходимо отметить необычайно живую манеру письма аль-Джахиза, о каком из его трудов ни пошла бы речь: о традиции в одежде («Китаб аль-байан уа 'т-табийин»), или сборнике сатирического юмора в описании типов представителей современного писателю социума («Китаб аль-бухаля').

Структурирование и классификация знаний в области адаба были произведены современником аль-Джахиза – Ибн Кутайбой (ум. 276) – выдающимся автором богословских текстов и адибом. Его адаб, сочетая в себе такие черты как интеллектуализм и социальная ориентированность, представляет собой гуманистическую интенцию на приобщение «далеких» от высокой культуры неблагополучных слоев. Отсутствие сложных искусственных элементов делает его адаб более доступным, массовым, при этом используются простые синтаксические структуры и сокращается употребление иносказаний. Адаб Ибн Кутайбы «'Уйун аль-ахбар», «Китаб аль-ашриба», «Аль-майсир уа 'ль-кидах» проливает свет на социальную жизнь современников. Большое значение с точки зрения литературоведения имеют труды Ибн Кутайбы «Адаб аль-катиб» и «Китаб аш-ши'р уа 'ш-шу'ара'».

На III век Хиджры приходится время жизни и творчества Кордовского адиба Ибн 'Абд Раббихи, стремящегося представить нравы Ирака андалусскому читателю. Его энциклопедический труд «Аль-'икд аль-фарид» раскрывает религиозные и этические ценности, повествуя о правилах хорошего поведения (адаба), пословицах и нарративах.

Говоря об адибах ('удаба') Андалусии, необходимо затронуть творчество Ибн Хазма, творившего в конце X-начале XI веков. Сочинение Ибн Хазма «Ожерелье голубки» является еще одним нарративом средневекового адаба, в котором характерным для этого периода являются стилистика, интенция, нравственный компонент, культурный код поведения.

Богатый материал о поведенческих особенностях элиты и простолюдинов содержится в поэтико-прозаической антологии «Китаб аль-мууашша» автора Абу Тайаба Мухаммада б. Исхака, творившего под именем аль-Уашша (ум. 325) [130, p. 2-6].

Перед адибами ('удаба') III-V веков Хиджры стояла задача отражения различных сторон общественно-культурной жизни. Известные адибы эпохи Аббасидов отводили в своих трудах определенное место описанию манеры одеваться, гастрономических предпочтений, юмористическим словесным зарисовкам, характеристике норм этикета (аль-Джахиз – «Китаб аль-байан уа 'т-табийин», «Аль-бухаля'», Ибн Кутайба – «'Уйун аль-ахбар», «Китаб аль-ашриба», Абу Хайан ат-Таухиди – «Китаб аль-имта' уа 'ль-му'анаса», аль-Уашша – «Аль-мууашша»), развлечений – охоты, спорта, игр (аль-Джахиз – «Аль-хайауан», Ибн Кутайба – «Аль-майсир уа 'ль-кидах»), описанию экономических аспектов – цен на товары и услуги (аль-Джахиз – «Аль-

хайауан», «Ат-табассур би 'т-тиджара»), научно-гуманитарных знаний эпохи (Ибн Кутайба – «Китаб аль-ма'риф», «Адаб аль-катиб», «Китаб аш-ши'р уа 'ш-шу'ара», Ибн 'Абд Раббихи – «Аль-'икд аль-фарид»), изучению общественного устройства (ат-Таухиди – «Китаб аль-баса'ир уа 'д-даха'ир», ар-Радиб аль-Исфахани – «Мухадарат аль-'удаба' уа мухадарат аш-шу'ара' уа 'ль-булага'»), заключающая в себе образцы риторики, повествования, этики, объединенных адабной манерой изложения).

Нарративная литература обращена к повествованию об общественных и культурных аспектах жизни. Она представлена в творчестве аль-Джахиза – «Китаб аль-бухаля'», Абу 'ль-Фараджа аль-Исфахани (284-360) – «Китаб аль-агани», ат-Танухи (327-384) – «Нишуар аль-мухадара», Азди – «Хикайат Аби 'ль-Касим аль-Багдади», Бади' аз-Заман аль-Хамадани – «Макама маирийа» и «Макама багдаийа», Ибн аль-Джаузи (ум. 597) – «Ахбар аль-хумака уа 'ль-магаффалин», «Ахбар аз-зираф», «Китаб аль-адхийа'», «Дамм аль-хауа» и «Талбис Иблис», Хатиб аль-Багдади – «Китаб аль-бухаля'» и «Ат-татфиль».

«Китаб аль-агани» Абу 'ль-Фараджа аль-Исфахани представляет собой подробный социально-исторический ресурс о жизни арабского общества на этапе становления Аббасидского Халифата. С точки зрения адаба примечательны зарисовки интеллектуала, затрагивающие традиции одежды современников. Стоит отметить, что нарративы ранних адибов ('удаба') обращены более к социально- и культурно-повествовательным мотивам.

Творчество адиба ат-Танухи (аль-Мухассин б. 'Али б. Мухаммад ат-Танухи), приходящееся на период сер. III - сер. IV вв. Хиджры, в частности, сочинения «Нишуар аль-мухадара», «Аль-Мустаджд мин фа'лат аль-аджуад» и «Аль-фарадж ба'д аш-шидда» представлены в виде развлекательной литературы, отражающей особенности социальной жизни (развлечения, спорт, еда, торжества, одежда, придворная жизнь, жизнь разных слоев аббасидского социума). Источником его творчества послужила устная традиция, а также творчество интеллектуалов и адибов ('удаба') [130, с.2-10].

К эпохе правления Аббасидов относится создание сборников сказок «Тысяча и одна ночь». Легко прочитывается назидательный компонент сказок «Тысяча и одна ночь»: главный герой всегда имеет прозрачные намерения, ему чужда хитрость, скрытность, в связи с чем ему разворачивающаяся фабула готовит благополучную развязку: будь то влюбленный в красавицу юноша (например, Камар аз-Заман и Ситт Будур, Алладдин и Бадр аль-Будур) или страстный искатель приключений и богатства (Синдбад-мореход, Али-баба) – первому типу персонажа удастся завоевать любовь, второму – вернуться живым из перипетий судьбы. При этом антигерой, движимый корыстью, жадностью, коварством – качествами, порицаемыми адабными нарративами – получает кару за проделки. Адабная, морализующая составная «Сказок» базируется на линейности сюжета, разворачивающемся поочередно происходящие с героями события, и на религиозно-этическом фоне коммуникативного пространства.

Интересной особенностью «Сказок» как исламского нарратива является их межкультурно-коммуникативный аспект: герой, попадает ли он в города Халифата (Басру, Багдад, Куфу, Каир и др.), «земли дальнего Китая», Магриб, или на неведомые острова, настроен оптимистично; проживающие там народы ему понятны, заморские красавицы – благосклонны. Это демонстрирует экстравертность исламского сознания, открытого для восприятия Другого, что по сей день делает возможной модернизацию исламского сознания и адаптацию его к актуальным реалиям с сохранением накопленного веками духовного опыта, в то время как основы этой «наследуемой» интенции были заложены на ранних стадиях развития адаба.

Религиозный контент «Сказок» выступает, как было сказано выше, «фоном» повествования, поскольку реплики героев и самого рассказчика пересыпаны явными изречениями и завуалированными намеками исламской наполненности. Эти реплики пропитаны глубокой верой в качества Аллаха, что было характерно для сознания средневекового человека, и потому звучат естественно, аутентично даже в переводе.

Сборники пословиц на общедоступном языке и в легкой манере изложения являются аутентичными образцами адаба рассматриваемой эпохи, концентрирующими народную мудрость, остроумие и наблюдательность. В этой связи необходимо упомянуть о таких сборниках пословиц, как «Амсаль аль-‘араб» ат-Талакани, «Рисала аль-амсаль аль-багдадийа аллати таджри байн аль-‘амма» аль-Майдани, а также сборники пословиц и афоризмов «Симар аль-кулуб» и «Тамсиль аль-мухадара» Та‘алиби.

Отдельные главы произведений адабной литературы: «‘Уйун» Ибн Кутайбы, «‘Икд» и «Та’рих» Табари, «Китаб аль-агани» Исфахани – также были посвящены пословицам. Эти образцы адаба содержат множество фактографической информации и отражают различные стороны социальной жизни: «Тяжелее, чем аренда дома» («Аткаль мин кира’ ад-дар»), «Стол без овощей, словно старик без мудрости» («Аль-ма’ида била бакль ка’ш-шах била ‘акль»).

Поэтическая литература рассматриваемого периода характеризуется заметным изменением ее значимости по сравнению с ранними эпохами – в пользу прозы. Тем не менее, диваны III-IV веков Хиджры заслуживают внимания в виду юмористического характера остроумных стихов Абу Дулама, Табари, Мас‘уди, Абу Нуваса. Последний, в частности, оставил богатое наследие: панегирики, саркастические поэмы, похоронные оды, хамрийат и тардийат. В жанре зухдийат творил Абу ’ль-Атайя, простым и доступным языком. Творчество великих Ибн ар-Руми, Бухтури, Ибн аль-Му’тазза также приходится на Золотой век исламской культуры [130, с.11-14].

Историческая литература этого периода представлена работами Ибн Джарира ат-Табари (ум. 310), посвященными описанию дворцовой жизни различных групп современного ему населения, включая представителей немусульманского населения.

Географические знания были зафиксированы Мас'уди (ум. 345/346), автором труда «Мурудж ад-далаб уа ма'адин аль-жаухар», отразившего различные аспекты социальной жизни как предшествующих, так и современных ему придворных правителя Мутауккиля; Йа'куби (ум. 284) – «Футух», Ибн Асира (ум. 630) – «Камиль», Ибн аль-Джаузи (ум. 597) – «Мунтазам» об исторических событиях Багдада; историка и литератора Ибн Аби Тахира Тайфура (204-280) – «Тарих аль-Багдад», раскрывающий культурное и литературное развитие в рамках существовавших во время правления халифа аль-Ма'муна политических реалий; Абу Закарийа аль-Азди (ум. 334) – «Тарих аль-Маусиль», образец раннеисламской историографии.

Адибы ('удаба') эпохи Аббасидов – образованнейшие люди своего времени – оставили также географическую и топографическую литературу, содержащую богатые сведения о социально-экономической истории Халифата.

Помимо прочей, адибы ('удаба') также разрабатывали специализированную юридическую литературу, среди образцов которой известны «Китаб аль-харадж» Абу Йусуфа (ум. 182), Кудамы б. Джа'фара (ум. 238 или 337) и Йахья б. Адама; «Китаб шарх адаб аль-кади ли 'ль-хассаф» Ибн Маза (ум. 536) [130, с.14-20].

М. Ахсан, исследуя социальную жизнь Исламского Мира в период правления Аббасидов, вкладывает в понятие адаба несколько смыслов: адабом называется комплекс этических ориентиров; беллетристика; литература как совокупность сочинений одного автора: «адаб Ибн Кутайбы», «адаб ат-Таухиди».

Образцы адаба говорят об исторических реалиях своего времени и представляют собой ценный культурологический источник о жизни Исламского Мира в период Аббасидов. Одновременно эти же сочинения представляют собой аксиологические памятники и ориентиры, поскольку прописанные в них этические каноны являются базой, на которую с течением времени наслаивались понятия о добропорядочности, богобоязненности, нравственности. Такое тематическое и жанровое разнообразие когнитивного интереса интеллектуалов эпохи Аббасидов свидетельствует о высоком уровне культурного развития общества [130, с.5-7].

В системе внутренних взаимосвязей дисциплин адаба беспрецедентна роль арабского языка. Появление и интенсивное развитие в I веке Хиджры в Исламском Мире филологии, ставшей одной из классических дисциплин гуманитарного комплекса, было инспирировано языком аравийских доисламских племен, послужившим основой Корана, а значит – современного литературного арабского языка. Семантически корень '–р-б означает чистоту, свободу от варваризмов. «Действитель» от этого корня - 'ариб или му'риб – означает человека с чистой речью, свободной от искажений. Масдар 4 породы – «и'раб», равно, как «ифсах», означавший в прошлом говорение на чистом арабском языке, позже стал обозначать морфологию как науку. Таким образом, термин «аль-'арабийя» обозначает чистейший язык и правила его

употребления. В связи со значением, придаваемым чистоте языка, богатству его лексического состава, правилам его употребления возникла исламская гуманитаристика и гуманизм – адаб.

Так, сказанное может быть обосновано тем, что арабский язык имел несколько функций в эпоху классического ислама. Во-первых, будучи языком Корана, арабский стал языком многочисленных областей знания, инспирированных исламской религией: хадисоведение ('ильм аль-хадис), экзегетика ('ильм ат-тафсир), фоника Корана ('ильм ат-таджуид), право (фикх), рациональная теология (калам) и др. Во-вторых, ввиду расширения Халифата – как территориально, так и этнически – арабскому языку был присвоен статус международного, понимаемого всеми четырьмя частями Исламского Мира, а потому арабский же язык стал языком государственного делопроизводства и дипломатии. Коран стал той непреодолимой силой, сделавшей арабский язык одним из важнейших языков Исламского Средневековья, придав языку разрозненных аравийских племен титул письменного литературного языка, впоследствии породившего колоссальное культурное явление – адаб. Стремление к изучению пророческой традиции, сохранению словарного состава поэтического наследия джахилии инспирировало появление различных гуманитарных наук, главнейшими из которых считались:

1) филология, составляемая, прежде всего, грамматикой и лексикографией (аль-'арабийя, ан-наху, аль-люга);

2) поэтика (ши'р), представленная метрикой ('ильм аль-'аруд) и рифмообразованием ('ильм аль-кауафи);

3) история (ахбар, та'рих), а также генеалогия древних аравийских племен ('ильм аль-ансаб), летопись (айам аль-'араб), историография (та'рих), анналы (та'рих 'ала'с-синин), хроника (ахбар) и другие жанры;

4) риторика (хатаба, фасаха, балага, байан) и связанное с ней писчее мастерство (тарассуль).

5) нравственная/моральная философия ('ильм аль-ахлак), предполагающая также такие отрасли как афоризмы – апофегмы, пословицы, наука управления, этика, секретарское мастерство – адаб.

Рассмотрим место каждой из перечисленных дисциплин адаба в формировании гуманитарного знания эпохи Исламского Средневековья.

Основоположником грамматики традиционно считается Абу аль-Асуад ад-Ду'али, оснастивший Коран диакритическими знаками и падежными флексиями (раф', насб, джарр). С именем Катада б. Ди'ама (ум. 117/735) – басрийского последователя сахабов (асхаб) пророка Мухаммада, знатока хадисов и филолога, связывают «науку арабов» ('ильм аль-'араб), подразумевающую комплекс арабской филологии, «древнеарабской» генеалогии и истории.

Первые адабные сочинения появились в ранние века существования уммы. Об этом красноречиво свидетельствует отрывок из грамматического сборника за авторством Халафа аль-Ахмара, датируемого II веком Хиджры. В

отрывке введения автор подчеркивает, что его сочинение предназначено для заучивания наизусть учащимися, желающими участвовать в дискуссиях, усовершенствовать свои грамматические навыки, освоить основы составления официальной документации, углубить познания в поэзии, научиться произносить речи. Иными словами, автор предназначил свой труд для совершенствования всех навыков, оттачиваемых в рамках дисциплин гуманитарного комплекса, названного впоследствии адабом.

Грамматика, значение которой нельзя было переоценить, являлась важнейшим элементом комплекса *studia adabiya*. Она служила пропедевтическим курсом к изучению других областей адаба – поэзии, писчего ремесла, составления речей и писем – которые к VIII веку уже существовали.

Грамматика, которой вследствие озадаченности интеллектуалов чистотой и правильностью употребления классического арабского языка, придавалось огромное значение в образованных кругах, служила, как упоминалось ранее, обязательным пререквизитом к изучению как схоластических, так и гуманитарных дисциплин.

Уникальность образовательного процесса в арабской традиции предопределила повсеместное распространение института авторитетных передатчиков знания – как в схоластических, так и в адабных дисциплинах. Степень доверия к излагаемой информации определялась личностью тех, кто передавал ее. Так, арабская грамматическая традиция характеризуется непрерывными цепочками передатчиков знаний начиная с ад-Ду'али. Традицией также была детерминирована дифференциация филологических школ на мазхабы. Однако, в отличие от правовых мазхабов, филологические различались по географической локации, а не по идейно-теологическим взглядам.

Интенсивное и одновременное развитие остальных дисциплин адаба в тесной взаимосвязи с грамматикой было предопределено самой спецификой арабского языка, состоящего преимущественно из консонантных, требующих огласовки в зависимости от грамматических, морфологических и синтаксических особенностей употребляемых слов. Иными словами, изучение богатого поэтического наследия классического арабского языка требовало, во избежание солецизмов и искажений языка Священного Писания, знания грамматики. Последняя также не могла изучаться в отрыве от образцов поэзии и прозы, искажение языка которых был чреват как «потерей лица», так и потерей поста, в связи с чем грамматика представляла собой базовый компонент адаба. Адибы ('удаба'), углублявшие свои знания только в грамматике, не могли осваивать богатейший багаж знаний в других областях адаба; равно как и наоборот, гуманисты, владевшие лишь азами грамматики, не были уважаемы настолько, как адибы ('удаба'), разбиравшиеся во всех «тонкостях» арабского языка. Историческая литература биографического жанра сделала классикой в описании гуманистов характеристики, совмещающие в лице адиба практически все известные эпохе Исламского

Средневековья сферы знания, называемые сегодня гуманитарными [54, с.122-125].

Ключевое значение грамматики в гуманитарном комплексе адаба может быть прослежено также по внушительному количеству метафорических высказываний: «Изучай грамматику так же, как ты изучаешь предписания религиозного закона», «Изучай закон для религии, медицину для тела, грамматику – для языка», «Грамматика для знания все равно, что соль для блюда», «Синтаксис – это украшение речи и ее художество», «Безграмотная речь уродливее, чем изъян на прекрасном облачении», «Грамотная речь – это красота безродного, искажения – это дефект благородного» или «Грамотная речь способна украсить безродного/простолюдина, искаженная речь способна изуродовать благородного». Примечательно в этой связи, что грамматические ошибки речи, просторечия и варваризмы изучались и коллекционировались в сборники адаба, составляемые гуманистами для того, чтобы образованной интеллигенции было известно, чего нужно избегать в словоупотреблении. Известны подобные сборники за авторством Киса'и, Асма'и, Абу 'Убайда, Ахмада б. Хатима (ум. 231/846), Сиджистани, Абу 'Али ад-Динауара, Муфаддала Дабби, Та'лаба, Килаба аль-'Укайли (ум. 300/912-913), Ибн 'Абд Раббихи, Зубайди, Абу Ахмада аль-'Аскари (ум. 382/993), Абу Хилала аль-'Аскари (ум. после 400/1009-1010), Харири, Саламы б. Гайада (ум. 534/1139-40), Джавалики [54, с.126-129].

Адабный комплекс Исламского Средневековья не позволяет, ввиду некоторой синкретичности гуманитарного знания, провести четкие грани между его компонентами. Как было сказано ранее, грамматика обнаруживала тесную связь со всеми дисциплинами адаба. Подобно грамматической области знания, поэзия была неотделима от лексикографии, языкового пуризма, морфологии, риторики, прозы, письма и секретарского мастерства.

Несмотря на это, филологи первых веков Хиджры, такие, например, как Йунус б. Хабиб, пытались отграничить поэзию от других областей адаба. Приводя семантическое значение слова «поэт» - «ша'ир», которое на арабском языке дословно означает «тот, кто чувствует», гуманист делал акцент на перцептивной стороне поэтического творчества. Важно было чувствовать не только содержание поэтического произведения, но и форму – подобрать неизменную до конца стихотворения рифму было основным показателем поэтического мастерства. Помимо перечисленного, поэт должен был отличаться феноменальной памятью, воспроизводя наизусть все, ставшие классикой, стихотворения, а также запоминая биографии их авторов. В этой связи широкое распространение получил жанр биографии, отражающий также генеалогические данные и племенную принадлежность поэтов. Таковы, например, труды суфийского филолога VIII века Халида Хултума «Китаб аш-шу'ара аль-мазкурин» («Книга выдающихся поэтов») и «Китаб аш'ар аль-каба'иль» («Книга поэм племен»).

Гуманитаристика, равно как и религиозно-правовые учения, черпала из поэзии, в основном, доисламской, примеры – шаухид – словоупотребления и

грамматического строя. Традиция жесткого отбора достоверных источников предопределила использование примеров (шаухид) стихотворных строк авторитетных доисламских авторов. Среди работ этого плана выделяется сочинение Ибн аль-Йазиди (ум. примерно в середине III/IX в.) «Гариб аль-Кур'ан» («Редкие слова Корана») в 6 томах, где каждое слово Священного Писания снабжено поэтическими примерами словоупотребления доисламских авторов. Данная практика поддерживалась позицией Ибн 'Аббаса, утверждавшего, что в случае возникновения трудностей с семантическим наполнением редкоупотребительной лексики Корана, необходимо искать их в доисламской поэзии. С неоспоримой значимостью доисламских поэтических произведений связана демонстрация семи лучших арабских од, записанных золотыми чернилами на стенах Каабы – исламской святыни, называемых му'аллакат (вывешенное) или музаххабат (позолоченное).

Такая семантизация объясняет почитание в средневековом исламском интеллектуальном сообществе адибов ('удаба'), хорошо знакомых с поэзией джахилийской эпохи, образцы которой ценились в среде просвещенных выше, нежели исламская поэзия, в силу аутентичности языка аравийских бедуинов [54, с.133-134].

Методология обучения поэзии – в особенности, совпадала с методологией обучения филологии: на начальном этапе обучение проходило в мактабах (куттабах) – грамматических школах, после которых ученик избирал для себя либо освоение древнеарабской поэзии в среде бедуинов – носителей литературного языка доисламской поэзии, либо становление сахибом – учеником знаменитого наставника – адиба.

Изучение адаба в целом, а поэзии – в особенности – считалось «престижным» занятием ввиду признания ключевой роли поэзии бесспорными религиозными авторитетами. Так, например, 'Али, четвертый халиф и зять Мухаммада, был известен своим отношением к грамматике и поэзии как к учениям, позволяющим преодолеть варварство и заикание, «развязывающим узлы языка»; известно выражение 'Аиши (ум. 58/678), дочери пророка и супруги 'Али: «Изучай поэзию; она даст тебе арабский язык». Безграмотный генеалог Дагфал б. Ханзала (ум. 65/685), помимо сохранения своей генеалогии и запрета инцеста среди преимуществ арабов над персами перечислял высокий уровень развития поэзии [54, с.137-139].

Синкретичность дисциплин адаба проявляется во взаимопроникновении и тесном контакте поэтического, прозаического мастерства и красноречия. О преимуществе адибов, синтезирующих эти составные компоненты гуманитаристики над «узкоспециализированными» гуманистами, неспособными к такому сочетанию, было сказано ранее.

Красноречие, выделяемое арабской научной традицией в отдельную дисциплину адаба, которой необходимо было обучаться через постижение поэзии и прозы, носило в арабском языке название «балага», «фасаха», «хатаба», «байан». Эти понятия означали как само красноречие, так и риторику, предметным полем которой является закономерность порождения,

передачи и восприятия хорошей речи. Во втором значении этому термину обычно предшествовало слово «ильм» - научное знание. Семантическое богатство лексического состава арабского языка предопределило синонимичность терминам «ильм аль-балага» и «ильм аль-байан» понятия «хатаба» (от слова «хитаб» - речь). Факультет, на котором изучалось красноречие, назывался «мантик». Обильно цитируемые в адабной литературе афоризмы и красноречивые обороты подтверждают изречение Аль-Ахнафа б. Кайса «Ра'су' аль-адаби' ль-мантик» («Главнейшая составляющая адаба – богатая речь»).

Источником риторической традиции в Исламском Мире выступает Коран – непревзойденный образец художественной речи, поэзии, прозы, красноречия. Усваиваемая с самых ранних лет жизни, стилистика Корана не могла не оказывать воздействия на язык как на живой социальный организм. В этом смысле красноречие выступает не столько изысканной языковой забавой, сколько детерминированным авторитетной социальной традицией, в случае Исламского Средневековья – религиозной, явлением, свидетельствующим о неспособности людей превзойти аутентичность Корана – и'джаз. Иными словами, красноречие выступает в адабной традиции не «лексическим хвостовством», но сакрализованной Священным Писанием гуманистической ценностью, поскольку ассоциируется, главным образом, с Кораном. Слово «байан», по меткому замечанию Дж. Макдиси, встречается в Книге 3 раза: в сурах 3 (132/138 аяты) и 75 (аят 19) «байан» употребляется в значении, раскрывающем Божественную сущность; в суре 55 (3-4 аяты) – в значении того, чему Бог учит человека. Последнее значение представляется особенно важным, поскольку оно вызвало к жизни рефлексию об отличности человека от других сотворенных Богом существ, благодаря предопределенной Им разумности и проистекающей от нее речи [54, с.141-142]. Такой дискурс «байан» (красноречия, языкового богатства), в свою очередь, инициировал отчасти му'тазилитскую риторику во всем ее тематическом многообразии. В своей фундаментальной работе по экзегетике Корана «Мафатих аль-гайб» Фахр ад-Дин ар-Рази рассматривает речь (нутк) как важнейшее свойство человека. Опираясь на аяты 3 и 4 Суры 55: «Создал человека и научил его изъясняться», адиб подводит рассуждения к тому, что научение человека речи выступает доказательством того, что Аллах сотворил человека, ввиду отсутствия частицы «и» между двумя утверждениями, которая могла бы выражать последовательность этих действий, или, напротив, противопоставило «человека» и «речь». Приведем рассуждения ар-Рази: «Это можно понимать так, что Бог выполняет акт сотворения человека только тогда, когда Он обучил его красноречию (байан)». Это исходит из максимы, что человек, по сути, является разумным животным. Вторым моментом является то, что интеллигентные люди согласны с огромной важностью языка. Поэт Зухайр выражает это следующим образом: «Язык человека – это половина его, другая половина – его разум».

Налицо тесная связь риторики с другими дисциплинами адабного комплекса: с синтаксисом, пренебрежение которым в речи образованных людей могло стоить им репутации и поста; а также поэзией, виртуозное сочетание с прозой которой ценилось в среде адибов ('удаба') очень высоко [54, с.143-147].

Наиболее значительным и известным трудом по ораторскому мастерству считается коллекция речей (хутаб) Ибн Нубаты аль-Фарики (ум. 374/984-985), служившего оратором при дворе хамданидского принца Сайф ад-Даула. Его речи посвящены двум тематическим направлениям: религиозное (славословие Бога и Его пророка, призыв к богобоязненности, изложение религиозных законов) и политическое (призывы масс выступить с войной на Византию под предводительством принца Хамданидов).

Помимо двух рассмотренных трудов по ораторству, особое значение имеет средневековая энциклопедия адаба «Фихрист» автора Ибн ан-Надима в X веке. Адиб, в ходе своего изучения риторики, заключил, что темы ораторских речей могут касаться различных сфер жизни, как то: жизнь простолюдинов, завоевания, поражения, мир, послушание, божественные законы, благодарность, союзы, соглашения, политические симпатии, погода, тревоги, клятвы верности, перемирия, обличения, нужды бедняков, любовь, взаимное осуждение, извинения, официальные документы, поздравления, подарки, судебные дела, соболезнования, война, паломничество, посещение больного, ересь, отражение атак. Ибн ан-Надим также подчеркивал, что речи составляются по каждому отдельному случаю, связанному с событиями политики или образования [54, с.49-151].

Эпистолярное искусство также является дисциплиной адаба. Арабскими консонантными корнями, связанными с эпистолярным мастерством – делом изящной переписки и написания писем в целом, являлись корни «р-с-л», «н-ш-а'», «к-т-б», производные от которых апеллировали к письменности в любом ее виде. Искусство письменного слова достигло в Исламское Средневековье высокого уровня разработки. Так, например, композиционное построение письма, как и содержание всех его составных частей, было придумано, обосновано и регламентировано; от адибов ожидалось подчинение общей жанрово-стилевой и композиционной специфике составляемого письма.

Таким образом, эпистолярное мастерство, дифференцированное на официальную переписку – султанийат и личную – ихуанийат, достигло в Исламское Средневековье высочайшего уровня развития, отчасти инициировав рассвет гуманистической мысли в эпоху Европейского Ренессанса [54, 158-161].

История также выступала одной из дисциплин адаба. Стоит отметить, что исторический жанр «ахбар» представлял собой дисциплину адаба в большей степени, чем «та'рих». Это объясняется тем, что ахбарийун (ахбари – имя действующего от корня «хабар»; «историки») использовали в своих изысканиях методологию других дисциплин комплекса studia adabiya: цепочку авторитетных передатчиков (риуайа) и метод диктовки (имла') во время

занятий по адабу – «маджалис». Напомним, что эти методы изучения адабных дисциплин являются общими для филологии, хадисоведения, поэзии [54, с.163-164]. Дифференцируют два вида исторической новеллы. Это, во-первых, исторические романы о завоевательных походах – «футух», во-вторых, биографические мемуары – «сира» (употребляемое во множественном числе – «сийар»).

Жанр новеллы оставался популярным до XV века в Египте, например, «Сира Бейбарса». Новелла характеризуется наличием традиционных для арабо-исламского нарратива композиционных элементов: риторические отступления, описание битв и мест военных действий, цепочка передатчиков, поэтические вставки. Новелла соответствует арабскому термину ахбар или хикайа, обозначающему рассказ, историю. Стоит отметить, что жанр ахбар вызывал у адибов (или, вернее сказать, ‘удаба’) большой интерес, нежели жанр та’рих. Несмотря на то, что оба термина имеют отношение к истории, ахбар в большей мере обращается к филологии, риторике, эпистолографии, поэзии и развлекательной литературе, нежели та’рих, представляющий собой сухое изложение фактографического материала согласно хронологической последовательности. Среди трудов, исполненных в этом жанре, Дж. Макдиси приводит «Аль-‘икд аль-фарид» Ибн ‘Абд Раббихи, «Аль-муктабас» аль-Марзубани, «Нишуар аль-мухадара» за авторством ‘Али б. аль-Мухассин ат-Танухи, (ум. 447/1055), «Ат-тазкира» Ибн Халдуна (ум. 562/1167), «Аль-иршад» Йакута, «Инбах ар-Риуах» автора аль-Кифти, а также работы аль-Джахиза и аль-Мас’уди [54, с.164-167].

Согласно классификации Дж. Макдиси, адаб отождествляется с «‘ильм аль-лисан» (дословно: «наука о языке») и подразделяется на простые («муфрад») и составные («мураккаб») науки. К первым, в свою очередь, автор относит грамматику и лексикографию; ко вторым – прозу (включающую, в свою очередь, историю (‘ильм аль-ахбар)), письма (ар-раса’иль), речи (аль-хутаб) и поэзию (объединяющую оды (аль-касыд)) и поэмы слога ар-раджаз. История, относимая к прозе, подразделялась на сказания о пророках и святых (ахбар аль-анбийа’), историю королей и их династий (ахбар аль-мулук уа сийасатихим уа зикр ад-дууаль уа ‘ль-хауадис), а также на биографии адибов, философов, физиков, уважаемых людей и их противоположностей (ахбар аль-фудала’ уа ‘ль-хукама’ уа ‘ль-курама’ мин ан-нас уа ‘аддадихим) [54, с.168-169].

Особого внимания в изучении адаба заслуживает моральная рефлексия, основные ориентиры которой были детерминированы тремя основными источниками: персидский интеллектуализм, античное философское наследие и, собственно, аутентичная исламская моральная составляющая образа жизни. Интересно заметить, что из всего многообразия исламского морально-этического кодекса, в соответствии с замечанием Дж. Макдиси, в определенной степени на адаб оказал влияние суфизм, которому свойственно созерцание и аскетизм. Однако, безусловно, наибольшее воздействие на адаб оказали хадисы, содержащие весь комплекс исламских этических норм,

регламентировавших повседневное поведение. Вообще говоря, религиозное сознание мусульман неотделимо от морали как философской категории.

В частности, суфийский компонент в «морализаторской» литературе адаба присутствует в ненавязчивой форме в сочинении аль-Газали «Ихйа' улум ад-дин» («Возрождение наук о вере»), повествующем о мистических учениях аль-Мухасибии (ум. 243/857) и Абу Талиба аль-Макки (ум. 386/996). Симбиоз исламской и иностранной традиций представляет собой труд «Уйун аль-ахбар» («Избранные летописи») Ибн Кутайбы, считавшийся одним из четырех основополагающих работ адаба по классификации Ибн Халдуна (ум. 808/1406). Несмотря на то, что книга на первый взгляд кажется слишком светской и рационалистичной, исламский религиозный контент разворачивается благодаря традиционалистской ориентации самого автора. Это еще один случай, подтверждающий присутствие ислама в самосознании и картине мира адибов-мусульман в узком смысле, а в широком – инклюзивность ислама во все сферы жизни средневекового общества.

В то время как классические (религиозные) дисциплины преподавались в специализированных колледжах, моральная философия адаба преподносилась в виде проповедей и лекций двух разновидностей: 1) хутба (речь), произносимая в мечетях (джами') оратором, назначаемым халифом; 2) уа'з (проповедь), произносимый независимым религиозным лектором в местах, представленных различной формой обучения: кружок – халька, мечеть типа «джами'» и типа «масджид», мадрасы или публичные площади. Арабская академическая традиция в лице Ибн аль-Джаузи дифференцирует уа'з, кассас и тазкир. Под «кассас» автор понимает сказания о прошлой истории; под «тазкир» - призывы к богобоязненности.

Преемственность адаба религии прослеживается в том, что академические проповеди (лекции) – хутба и уа'з, положившие начало моральной философской рефлексии, изначально читались выдающимися традиционалистами, среди которых особое место занимали Барбахари (ум. 329/941), чьи проповеди «Шарх китаб ас-Сунна» («Разъяснение Сунны») носили политико-религиозный характер и концентрировались на устройстве уммы времен пророка; Абу Бакр ан-Наджад (ум. 348/960), собравший «Муснад» хадисов Ахмада б. Ханбала и преподававший юриспруденцию и хадисоведение (Абу Бакр ан-Наджад отрицал сотворенность Корана); Абу Бакр аль-Аджурри (ум. 360/971) – суфий-хадисовед, признаваемый шафи'итами и ханбалитами; Абу 'ль-Хусайн Ибн Сам'ун (300-387/912-997) – основоположник и вдохновитель проповедования нравственных ценностей на базе мечетей-джами', мечетей-колледжей, мадрас; Ибн 'Акиль и Ибн аль-Джаузи. Последние трое гуманистов являются проминентнейшими ханбалитскими проповедниками для каждого из столетий, начиная с X века: Ибн Сам'ун, с которого начался рассвет морально-философского направления адаба в X веке, Ибн аль-'Акиль – автор жанра «уа'з» в XI веке, Ибн аль-Джаузи, при котором жанр проповедей-наставлений пользовался популярностью при дворе в XII веке [54, с.172-175].

Интересно, что адаб, считавшийся «светским» направлением интеллектуальной мысли, начался с шафи‘итского богословия, «перекочевав» со временем в дворцово-клерикальную сферу. Наибольшую связь с традиционализмом находит, конечно, моральная философия в форме проповедей - уа’з, опиравшаяся на Священное Писание и пророческую традицию. Последней, в частности, Ибн аль-Джаузи уделял пристальное внимание, называя пророка Мухаммада первым проповедником, которому призыв к благочестию был вменен в обязанность самим Господом.

Семантически моралистская проповедь предполагает план выражения и план содержания. Касательно первого можно отметить, что для формальной/внешней стороны проповеди было характерно красноречие, которое высоко ценилось в административных кругах. С точки зрения контента эти проповеди характеризовались традиционалистской ориентацией, противоречащей секуляристским тенденциям гуманистического интеллектуального движения. Проповедники, которых приводит Ибн аль-Джаузи в труде «Китаб аль-Кусас», являются деятелями правовой и хадисоведческой направленности.

В XI веке искусство уа’з оформлялось в дисциплину адаба, приобретая определенную структуру и методический инструментарий усилиями ярких проповедников этого времени: ‘Абд Аллах аль-Ансари аль-Харадж (ум. 481/1088), Абу Мухаммад ат-Тамими (ум. 488/1095) и Ибн ‘Акиль. Представитель ханбалитского мазхаба, аль-Ансари аль-Харауи был суфийским аскетом и признанным оратором в среде адибов («удаба»). Факихи (фукаха’) ханбалитского мазхаба, как отмечает Дж.Макдиси, находились в авангарде уа’з как дисциплины научно-дидактического направления. Среди них, кроме названного аль-Ансари аль-Харауи, выделяется также Абу Мухаммад ат-Тамими – потомственный (если можно так выразиться) проповедник и адиб. Он, его сын и дед вели занятия по основам проповеди (уа’з), адабу и исламскому праву на базе собственных кафедр фикха в мечети Мансура. Несколько отстоит от перечисленных ханбалитов Ибн ‘Акиль, который наряду с глубокими познаниями в областях коранических наук, адаба, хадисоведения, суфизма, живо интересовался философской теологией – каламом, что объясняется его корнями: Ибн ‘Акиль был выходцем из семьи мутакаллимов и факихов (фукаха’).

Популяризация уа’з как дисциплины обуславливалась рядом факторов: морализующим влиянием проповедников на реципиентов передаваемого устно или письменно слова, религиозно-политическим весом уа’з, а также включением основ бедуинской этики устного слова в сочетании с религиозным контентом [54, с.185-188].

Коран способствовал сохранению чистоты арабского языка, закрепив его лексические и грамматические нормы. Влияние Корана (и коранических учений) на развитие адаба было прямым, поскольку поэты, ораторы и писатели подверглись воздействию Корана, что выразилось в манере их изложения и слоге – с точки зрения формы, а также в идеях и ценностных

ориентирах – с позиции содержания. Как заметил аль-Джахиз, Коран способствовал обогащению ораторского искусства, примененного в торжественных случаях и на собраниях, открыл стиль изложения мыслей – утонченный, тактичный, красивый. Словесные обороты из Священного Писания исламские поэты вкрапляли в свою лирику [133, с.12-14].

Иными словами, находим, что представления о морали, свойственные для средневекового адаба, в той или иной степени связаны с богобоязненностью и апеллируют к регламентированным религией максимам и ценностям. Можно предположить, что эта дискуссия о взаимосвязи религии и нравственности, стала отправным пунктом для рефлексии о том, что совестливому человеку религия не нужна.

Исламское Средневековье, таким образом, традиционно связывается с просветлением и становлением людей на прямой путь – путь ислама, привнесшего в жизнь объединившейся под его знаменем уммы понятия правильного и порочного, актуальные по сей день. Благотворное влияние Откровения на социальную жизнь выражается в беспрецедентном развитии языка и адаба [133, с.6-11].

«Золотой век» исламского интеллектуализма, который приходится на эпоху правления Аббасидского халифата, был инициирован рядом предпосылок: высокий уровень развития доисламского словесного творчества, инклюзивность передовых форм культурной мысли Античности и исламизированных народов, тщательное изучение интенции Священного Писания, суфизм.

Эпистемологическая систематизация благодаря когнитивному поиску интеллектуалов Исламского Средневековья: аль-Джахиза, Ибн Кутайбы, Ибн аль-Джаузи, аль-Исфахани, ат-Танухи, Ибн Хазма, Ибн ‘Абд Раббихи, ат-Табари, Абу Нуваса, Мас’уди, Ибн ан-Надима, ад-Ду’али, ар-Рази и других способствовала интенсивному развитию таких дисциплин адаба как грамматика, лексикография, поэтика, история, риторика, этическая философия.

Иными словами, стремление к пуризму арабского языка, жизнестойкости его поэтического наследия и закреплению его синтаксических форм и лексического богатства обусловило интенсивное развитие в Средние века филологии (аль-‘арабийя, ан-наху, ал-люга); поэзии – ши’р в лице метрики (‘ильм аль-‘аруд) и рифмы (‘ильм аль-кауафи); риторики (хатаба, фасаха, байан) и связанных с ней писарского мастерства (тарассуль) и спичрайтинга (хатаба); истории (ахбар, та’рих) и ее отраслей – генеалогии (‘ильм аль-ансаб), описания традиций и войн (айам аль-‘араб), историографии (летописи – та’рих ‘ала’с-синин, хроники – ахбар, социологии – табакат, вековых летописей – от VI (XII) до XIV (XX) веков; моральной философии (‘ильм аль-ахлак), знакомившей человека с афоризмами, пословицами, управленческой наукой, нормами поведения представителей различных профессий, основами секретарского мастерства, этикой судейства, министров, правителей [54, с.120-121].

Всеобщая обязательность соблюдения этих нравственно-этических норм предопределила функционирование адаба в различных социальных кругах и уровнях и, соответственно, во-первых, его распространенность, во-вторых, многоуровневость и полисемантичесность, в-третьих, универсальность.

Гуманистическое наполнение адаба, таким образом, фундируется Священным Писанием и корпусом хадисов, на основе которых был сформирован этико-философский кодекс с соответствующей литературной традицией. В создании этой литературы принимали участие знаменитые мыслители-рационалисты и 'улама', концептуализировавшие различные грани многомерного явления, называемого адабом. Ислам, безусловно, явился культуuroобразующим элементом, способствовавшим хабитуализации традиции адаба, распространившейся вместе с исламом в тюркское культурно-коммуникативное пространство, откуда берет начало богатейшая морально-этическая традиция светского и духовного. Полисемантичесность адаба складывалась во времени, «слои» его формы и содержания добавлялись в историко-культурном процессе Исламского Мира; реконструкция этого процесса представляется значимой в рамках проблематизации адаба как междисциплинарного, многокомпонентного явления.

2 АДАБ КАК ТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ И ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

2.1 Историческая реконструкция адаба: традиция и «бида»

Этико-философские ценности, получившие письменную фиксацию в различных дисциплинах адаба, особым образом проявились в литературе. Последняя, представленная множеством жанров, начиная с эпохи Исламского Средневековья, транслировала в жизнь уммы гуманистические ориентиры.

В адабной традиции встретились две ключевые составляющие культуры Исламского Мира: арабская классическая поэзия с одной стороны и взгляды исламского богословия – с другой. Попытка аксиологизации доисламского наследия аравийских племен ввиду значения арабского языка как средства выражения Божественного Откровения не могла быть воспринята однозначно положительно цивилизациями, подвергшимися исламизации.

Актуальность староарабской поэтической традиции ставилась под вопрос, задаваемый образованными адибами неарабского происхождения. Позиционирование доисламского арабского наследия над культурными традициями иранских интеллектуалов вызывало споры. В качестве аргументации неправомерности подобного положения вещей приводились точки зрения исламских улемов (‘улама’), осуждавших язычество, культивируемое в доисламской Аравии.

Литературное движение Шу‘убийа, направленное против единовластного господства арабского языка и литературы в IX-X века, принесло в литературу такие имена как Абу ‘Убайда (ум. 889), Ибн аль-Му‘таз (ум. 908), Ибн Кутайба (ум. 889), Абу Нувас (ум. 813/815), Абу Таммам (ум. 845).

Ибн Кутайба (828-889гг.) предпринял попытку филологического переосмысления тематики адаба и хадисов, интеграции в лице адаба древнеарабской и персидской традиций. Его критическая деятельность оказала решающее влияние на осознание ценности доисламского наследия для всего Исламского Мира. Им также была осмыслена роль арабской классической поэзии как не единственного образца, поскольку критик понимал, что устои староарабской поэзии не могли быть адаптированы и возвращены в общество.

Творчество Абу Нуваса, связанное с тематическим и жанровым расширением поэтического мастерства (и привнесением в него охотничьих, лирических, философских стихов и винных касыд), признавало значимость поэтической традиции. В то же время, не все были готовы к пересмотру неоспоримой ранее роли традиции Имрулькайса и признанию новых мотивов, предложенных Абу Нувасом [134, с.444-457].

Строгим требованиям литературно-художественной критики того времени отвечал Абу Таммам (ум. 845) – коллекционер и имитатор шедевров литературы, новеллы которого предполагали наличие у читателя образовательного фона. Еще одним адибом выступал поэт Аль-Мутанабби’ (915-965) – автор богатейших в языковом выражении панегириков. Более

поздние работы рассматриваемого периода, сотворенные в стремлении удовлетворить высочайшие стандарты литературного наследия, выглядят не столь самобытными, и после периода «Высокого халифата» приходят в упадок.

Наряду со значимостью собственно арабской литературной традиции, развившей свои нормы поэтического и прозаического творчества и прославившей имена таких мастеров как аль-Джахиз, Ибн аль-Мукаффа и других, в культурном пространстве Халифата огромную значимость представляли собой тюркские адабы, которые также подразделялись на жанры: документальные, исторические, теологические, стиль «средневекового фэнтэзи», назидательные и особые жанры: «любовные диваны» - «Мухаббатнамэ», сатирические (плутовские) сборники о Ходже Насреддине и Алдаре Косе. Для нашего исследования реконструкция адаба связана с выявлением компонента «морального императива» и его значения в распредмечивании исламской культуры.

Литературное воплощение адаба отражает наиболее значимые стороны общественно-политических процессов в каждый конкретный хронологический промежуток. В этой связи, известный исламовед Армандо Сальваторе называет адаб «матерью всех высших качеств» в разрезе исламской истории. Выступая регулятором общественного поведения, адаб, природа которого носила светский характер ввиду не-божественного происхождения, оказывал мягкое воздействие на него, в то время как юридически общественное поведение регламентировалось сводом шари'а, соответствующим Божественному изъявлению. Существование исламской цивилизации отмечено наличием в ней с самого начала двух дискурсивных традиций, способы наррации и хабиитуализации которых пересекаются и накладываются друг на друга. С одной стороны этой диады, расцвет которой отмечен VIII-IX веками, выступает адаб, с другой – комплекс хадиса и детерминированная им система правовых норм – шари'а.

Нарративы хадисной традиции восходят к пророку и его ближайшим сподвижникам, в то время как адабный комплекс инициирован обращением к доисламской арабо-персидской нарративной традиции. Несмотря на отсутствие претензии на божественное происхождение, адаб является важным компонентом хадисной традиции. Интересно заметить, что несмотря на различное происхождение и сферы действия двух традиций – секулярной и божественной, их взаимодействие характеризовалось взаимодополнительностью, нежели противоречивостью.

Позднее, в X-XV веках характерной чертой адаба является реализация религиозного проекта наряду с подготовкой административных кадров для двора халифа. Как отмечает А. Сальваторе, к исламской дворцовой культуре имели отношение представители купеческой прослойки, способствовавшие распространению гуманистических ценностей более широким массам. «Вхожесть» неаристократических элементов в круг адибов при дворе также была вызвана тесным соприкосновением комплексов адаба и хадисов, а также

активного цитирования Корана в произведениях адаба. Это видно из вкрапления аятов Корана в беллетристический жанр адаба, например, в перевод индийского романа «Калила и Димна», не имеющего отношения к сфере божественного.

Подчеркивая эстетическое и развлекательное разрешения адаба, Сальваторе определяет средневековый адаб как дискурсивную традицию, ориентирующую приемлемую форму взаимодействия как внутри среды администрации и эрудитов, так и за ее пределами: с богословами, купцами, другими дворами, способствуя при этом социальной интеграции и избежанию конфликтов. Последнее достигалось благодаря интенции на социальный диалог как способ постижения нюансов межличностного взаимодействия, что в целом обусловило распространение тренда толерантности, космополитизма и концептуализацию манерности речи и поведения, достижению которых способствует богатство и разнообразие лексики, красноречие и эффективная коммуникация [50, с. 7-10].

О диалогичности как о ключевом качестве ислама и изучающего его исламоведческого дискурса свидетельствует практика толерантности к Другому, фундированная в адабе. Собственно, она и стала залогом жизнеспособности этических ценностей ислама в его способности сосуществовать с другими этноконфессиональными общностями в Греции, Боснии, Герцеговине и Албании.

Собственно, коммуникативность и диалогичность являются базовыми характеристиками адаба, поскольку именно вокруг них он возник как практический инструмент, облегчающий социальное взаимодействие с одной стороны и сохраняющий традицию – с другой. Сохранение традиции в этом смысле выступает ключевым моментом вневременной и надпространственной коммуникации, обеспечивающим на каждом этапе развития гуманистической мысли межпоколенческую преемственность культуuroобразующего дискурса, коим является адаб.

Как и многие аспекты социокультурной реальности Исламского Мира, адаб подвергся «фильтрации» исламской доктриной, с чем отчасти связана жизнеспособность адабных практик в культурно-коммуникативном пространстве. А. Сальваторе отмечает, что адаб не имел претензии быть источником религиозного знания и заменить в этом поле хадисный комплекс. Религиозный контент адаба прочитывается в отсутствии конфронтации с религиозными авторитетами. Хадисы так или иначе «легитимировали» применение адаба в социальной практике: один из хадисов повествует, что пророк обладает лучшим адабом. В связи с этим, нарративы адаба отмечены наличием таких концептов как адаб аль-муфти, адаб аль-фатауа, адаб аль-кади – относимых к правовой сфере – шари'а.

Средневековый период развития адаба отмечен также взаимопроникновением и взаимообогащением адаба и суфизма. Представители различных суфийских орденов, занятые в государственных

делах и торговле, посредством кодификации адаба (поведение и литература) внесли значительный вклад в административную культуру.

Выступая «практической мудростью», адаб представляет собой комплекс норм исламского этикета, ориентирующий ценностную сферу общественной жизни. Адаб в Исламское Средневековье культивировался в административно-бюрократических кругах, определяя практические характеристики добродетельного поведения и красивой жизни.

Адаб «окультуривал» политическое взаимодействие власти с населением. Цивилизующий эффект адаба проявился особенно четко при вступлении на авансцену Исламского Средневековья дуализма монгольского юридического кодекса – «Ясы», действующего наряду с традиционным сводом шари'а.

В X-XV веках адаб получает распространение, трансформируясь в ключевой конструкт исламской управленческой культуры. Таким образом, А. Сальваторе заключает, что культура адаба, возникшая изначально в дворцовой среде, интегрировала среднюю прослойку населения средневекового Халифата во главе с купечеством. Социальный престиж этих групп населения достигался благодаря материальному покровительству знаниям и адабным искусствам, а также – благодаря прививанию практики самообразования и культа знания. Апелляция адаба к дворцовой жизни сводится не столько к усвоению этических «тонкостей» поведения, сколько к установлению определенных требований к людям власти, вылившихся в жанры «зерцал для принцев», ставшие заделом для политической литературы, к которой адаб имел прямое отношение. В соответствии с уровнем государственного управления и спецификой профессиональной деятельности чиновников адаб подразделялся на адаб аль-мулук (адаб монархов), адаб ас-султанийа (регулирующий поведение султанов), адаб аль-'узара' (адаб министров), адаб атба' аль-а'имма (адаб элиты). Конечно, деятельность и обязанности правителей часто регламентировались сводом хадисов, которые перемежались с непророческой политической традицией – адабом [54, с.12-14].

Имеет определенную обоснованность проведение параллели между сингуляризацией власти и культурных основ в Исламском Мире Нового времени и теорией цивилизации Норберта Элиаса, рассматривавшего различные социальные фигуры на примере западных стран. Говоря о фигурах Элиаса, невозможно не заметить в его анализе эволюции западных моделей ситуативного поведения, инспирированного аристократической стратой и распространившегося в широкие массы, аналогию с адабом, сыгравшим роль катализатора «процесса цивилизации». Последний, подталкиваемый изменением фигураций, имел место в Исламском Мире, когда вслед за купечеством придворный этикет был воспринят разными слоями исламского культурно-коммуникативного пространства, обуславливая распространение стандартов самоконтроля в личностном аспекте и регуляцию поведения в социальном аспекте. Однако, теория Элиаса о процессе цивилизации, задуманная им для акцентирования уникальности и

неповторимости западной культуры, может быть применена к Исламскому Миру, как отмечает Сальваторе, с позиции «множественности модернов», допущенной Йоханом Арнасоном.

В свете развившейся дискуссии об общем и личном благе в европейской мысли XIX-XX веков, важно отметить, что видение общего блага – маслаха – выражалось мусульманскими реформаторами XVIII века и более позднего времени – колониального и постколониального – в объединении религии и культуры для достижения благополучия общества, что позволяло обществу очерчивать границы для социального и политического взаимодействия. Сальваторе заключает, что практики, ориентированные на научение мирян стремлению к общему благу, ставшие критическими для эпохи премодерна, разворачивались не только в Европе, но и занимали центральное место в других цивилизациях, населяющих Афро-Евразийское макроцивилизационное пространство [135, с.57-58].

Совершенно отличное явление в контексте проблематизации автономности сферы культуры и политики, существующей в западной философской традиции и претендующей на универсальность (Элиас, Арнасон, Вебер), представляла собой практика общественного устройства в Османской Империи, которая, не полагаясь на предшествующий исторический «классический» опыт, институционализировала баланс между ‘улама’ (ильмийе) и бюрократической прослойкой (калемийе). Адаб, выступая культурной традицией, параллельной религиозной, унаследованной от персидской дворцовой культуры, являл собой в Османской Империи комплекс этических и практических норм хорошей жизни, культивируемой образованной элитой. Адаб являлся одной из центральных традиций Исламского Мира, характерной более для исламской цивилизации, нежели просто для исламской религии. Культивирование адаба в Османской Империи интенсифицировалось в XVIII веке, когда была возвращена прослойка писцов и грамотных, амбициозных бюрократов. Культура адаба была частью процесса цивилизации, если выражаться категориями Н.Элиаса, которая, возникнув в дворцовой среде, просочилась в широкие массы, «оцивилизованные» адабом, и дала импульс процессу государственного строительства. Адаб находился в центре образуемых им связей между идейной направленностью государственной политики, ключевыми векторами монополизации власти, вмешательством в общественную жизнь, самосознанием формирующихся элит, психологической составляющей отношения к складывающимся во всем этом процессе нормам. Взгляд на адаб как на черту, общую для исламской традиции, разделяемую представителями ислама как цивилизации, а не как религии, согласно А.Сальваторе, позволяет выявить более раннюю преемственность и предпосылки реформ Танзимата. Шериф Мардин подчеркивал преемственность адаба с XVI века, аргументируя тем, что предпосылки к возникновению движения «танзимат» появились в XVIII веке, когда стагнация политической верхушки вызывала критику.

Ориентировав адаб на реализацию реформистского движения «Танзимат», начавшегося в 1830-х годах, деятели и интеллектуалы Османской Империи сочетали адаб с камералистскими взглядами австро-германских мыслителей, придав ему таким образом прагматическую направленность. Адаб, будучи интегрированным в науку, и, непосредственно, в процесс администрирования в Османской Империи XIX века, сохраняет определенный нейтралитет в отношении к религии. Институт ‘улама’, продолжая управлять делами религии, разрабатывал учебные программы для большинства школ и снабжал кадрами правовую систему и общественные фонды (вакуфы). Однако, несмотря на неоспоримый авторитет религии, комплекс реформ Танзимата разворачивался в сферах образования и права, лишая тем самым ‘улама’ реальной власти и веса [136]. Культурное движение «Танзимат», развернувшееся в различных частях Османской Империи в XIX веке, было нацелено на переосмысление адаба (или эдепа) и совершенствование политического сообщества.

Адаб своеобразно вписался не только в политику социального строительства и рационализации общества в лице высших бюрократических эшелонов Османской Империи на грани ее становления Турецкой Республикой, но и в специфический культурный этос репрезентации всеобщего блага. Адаб способствовал возникновению идеи всеобщего блага в связи с масштабным распространением печатной продукции в массы с одной стороны, и преодолению духа соперничества между религиозной и бюрократической традициями – ильмийе и каламийе – с другой, что, в свою очередь, создало предпосылки для реформ на стыке XIX и XX веков.

Не последняя роль также принадлежит адабу в регулировании вопросов правосудия и законодательства: «круг правосудия», составивший тематический блок адабной литературы в Империи, способствовал в определенной степени обоснованию понятия исламского правосудия, наряду с литературой религиозно-правового содержания за авторством ‘улама’. «Круг правосудия» положил начало рефлексии общественного значения, выраженной в публикации критических брошюр в ранний период кризиса Империи в XVII веке. Это направление адабной мысли дало рождение морализаторскому движению в среде высших бюрократических кругов, которые наряду с выполнением служебных обязанностей стали заниматься образованием и литературой. Трансформация адаба в самодостаточный процесс цивилизации, инспирированная эрой Танзимата (во время которой впервые увидели свет печатные бюллетени административного содержания), была продолжена расцветом полноценной публичной сферы, базировавшейся на свободной печати и возникновении новых жанров общественного дискурса [135, с.59-60].

В Египте – центре Османской Империи XIX века – развернулось масштабное обновленческое движение, инициированное модернизацией и реактуализацией нарративов адаба, и выразившееся в реформировании правовой, финансовой, военной, образовательной сферах. Реконструкция

адаба базировалась на реинтерпретации философской традиции аль-Газали, аль-Мауарди, Мискавейхи и Ибн-Халдуна. Интеллектуальный поиск в новых реалиях взаимодействия с западной культурой и попытки обращения к классикам адаба способствовал возникновению таких специфических направлений как адаб выживания в условиях военной оккупации, адаб воспитания детей, адаб приемлемого потребления, адаб демонстрации религиозного поведения. Иными словами, адаб становится базовой матрицей взаимоотношений Я и Другого.

Адаб в условиях светского Египта (что, впрочем, характерно и для социально-политических условий светских сторон стран с преобладающим мусульманским населением) XX века обращается к либералистской риторике, вводя в оборот категории демократических свобод: равенства, права, свободы слова и политического участия, гендерного равноправия – категории, характеризующие дискурс современного культурно-коммуникативного пространства постмодернизма. Вопросы, поднимаемые гуманистами-адибами ('удаба') XX века, вызывают к жизни рефлексию и философские концепции и взгляды. Литературная и религиозно-политическая деятельность таких интересных фигур современного египетского адаба как Бинт аш-Шати', 'Абд аль-Азиз Джауиш, Мухаммад аль-Хидр Хусайн, Сайид Кутб, 'Али 'Абд аль-Уахид Уафи обращается к рефлексии о свободе выбора в исламе – свободе мысли и мнения.

Египтяне занимали передовые позиции среди реформаторов в Османской Империи с 1870 года, поскольку они, будучи писателями, являлись редакторами, издателями, спонсорами независимых органов печати. Публичная сфера, инспирированная адабом, представляла собой сеть, где пресса опиралась на литературные салоны, лектории, новые школы, научные и благотворительные сообщества. Часто являясь выходцами из богатых сельских районов, интеллектуалы-общественники, заполнившие новое культурно-коммуникативное пространство и средства массовой информации, имели живой интерес к процессу социально-экономической рационализации и, в частности, к вытеснению высокопродуктивного производства из крестьянского труда. Крестьянство явило собой одновременно лимит и потенциал коллективного освобождения цивилизации. Образовательно-цивилизационный дискурс городов легитимировал взаимосвязанность реформаторского и крестьянского блоков, в то время как интерес лишь к собственной социальной страте порицался. Тамаддун – процесс «оцивизывания» - был ориентирован реформаторами на преодоление маргинализации крестьянства [51, с.106].

Реформаторское движение – ислах – установило концептуальные рамки для экстернатальных границ социума, посредством подвижных соотношений городского и сельского населения, урбанизованной образованной прослойки и селян. В новых постколониальных реалиях адаб виделся как «таблетка от социальных болезней». Адаб в нарождающейся публичной сфере служил не столько стандартизации поведения с целью налаживания каналов связи и

взаимопонимания между независимыми социальными акторами, сколько формированию сети пространств, где происходит примирение традиционных представлений о всеобщем благе и различных императивов современной политики [135, с.61]. Стоит отметить, что публицистика реформизма была начата в кругах, близких к системе государственного администрирования. Тогда же, в первой половине XIX века вышел в печать административный бюллетень Рифа'ат ат-Тахтауи (1801-1873) – «Аль-ука'и' аль-мисрийа», посвященный отношениям между политикой (сийаса) и исламским правом (шари'а). Только во второй половине XIX века пресса приобрела независимость и стала представлять собой интеллектуальное поле и коммуникативное пространство, ставящее систему правосудия под контроль государства. Адаб в это время становится как никогда политизированным, а потому – обретает острое прагматическое содержание, институционализируя социальную взаимосвязанность, принадлежность и взаимозависимость членов общества. Процесс цивилизации, называемый в реалиях Исламского Мира «тамаддун», разворачивался в образовательно-цивилизационном дискурсе реформистского адаба, творимого такими деятелями как ат-Тахтауи, аль-Афгани, М. Абдо. Издательские дома реализуют образование «широкой публики» [135, с.61-62]. Видимым становится расхождение между государственной властью и публичным интеллектуальным дискурсом мусульманских реформаторов, повлиявшим на образовательную и судебную политические системы, которые рассматривались через призму нарративов западного просвещения [52, с.200-208].

Цивилизационный дискурс мусульманских реформаторов способствовал вписыванию адаба в глобальную ориенталистскую полемику, в процессе которой ислам утверждался и как религия (дин), и как цивилизация (хадара). Здесь, как отмечает А. Сальваторе, прослеживаются предпосылки трансцивилизационной окрашенности общественной сферы, инициированной цивилизационной гегемонией Запада.

Реконструкция множественных значений адаба имела место в рамках реформистского движения и была интенсифицирована политической необходимостью, подчеркиваемой программами реформ. Эта ситуация вызвала необходимость разорвать цепи передачи культуры и перестроить понятие адаба, преодолев его ограниченность рамками литературной традиции. Попытки реконструкции традиции в рамках возникающего дискурса цивилизации позволили итальянскому ориенталисту Карло Наллино сравнить египетский адаб, разворачиваемый в среде египетской молодежи, с латинским понятием «urbanitas», представлявшим собой трансцивилизационный проект зарождающейся общественной сферы, переживающей переход традиции в целенаправленный цивилизационный дискурс [135, с.62-64]. В рамках последнего реформаторы стремились фундировать категорию «исламской культуры» - «аль-хадара аль-исламийа», в ответ на положение о распространении цивилизации из триумфальной модели западного модернизма.

Процесс повторного изобретения традиции, активировавший возникшую трансцивилизационную общественную сферу, наложился на процесс переформатирования традиции. Попытки совместить новую социальность с проверенной временем этикой поведения продолжались вплоть до Второй Мировой войны, реформаторский же проект сохранял амбивалентное отношение к разворачивающейся антиколониальной агитации, поскольку сам ее контекст был предвосхищен идеей уникальности развития западной цивилизационной траектории.

Тем не менее, проект реформ осуществил ощутимый импакт в популярные движения, вдохновленные догмами ислама. Адаб, реализовавший вклад в установление баланса между традицией и современностью, в какой-то степени предопределил исламистские настроения, актуальные с 1920-х годов. В то же время, актуализация подобных движений могла быть побочным эффектом попытки внедрения исламской традиции в глобальный процесс цивилизации и конструирования исламской модели современности в контексте эпохи колониальной зависимости и постколониальной уязвимости Египта [135, с.64].

Взаимодействие адаба и шари'а с конца XIX века характеризуется появлением более четкой демаркации между ними. Одновременно начавшийся процесс становления адаба и шари'а метанормами – светской и религиозной – был форсирован развитием печатной индустрии, обусловившей концептуализацию этих измерений социального взаимодействия [50, с.15-16]. Такая дифференциация объясняется началом колониального периода истории части мусульманских стран, положившего начало межцивилизационному взаимодействию картин мира и ценностей Исламского Мира и Запада. В частности, адаб, например, в Египте, вбирает в себя риторику идей модернизации, связанных с такими категориями французской общественной мысли как то: свобода, равенство, социальная справедливость и политическое участие [56, с.25].

Один из ведущих интеллектуалов исламского культурно-коммуникативного пространства – ат-Тахтауи (1801-1873) – предпринял попытку установить подобие былого равновесия между сферами религиозного и светского. Подход ат-Тахтауи предполагал трансформацию адаба из знания, лежащего в плоскости социально-политического взаимодействия правителей и подданных – в целостную систему, сосредоточенную на категории «сердца» и самосовершенствования.

Несмотря на то, что адаб продолжал играть дискурсообразующую роль в политическом измерении, его фокус сместился в сторону индивидуума, участвующего в политическом взаимодействии по другую сторону от правителя, детерминируя инклюзию адаба в сознание масс. Совершенствование теперь рассматривалось с перспективы личности; происходит универсализация призыва адаба к знанию, предназначенному для широких слоев. Это требовало повсеместного высшего образования за границами традиционной религиозной образовательной системы. Активное

освоение франкоязычной риторики способствовало введению и хабиитуализации гражданских категорий западной культуры. Адаб, способствовавший адаптации социально-политических ролей к новой – колониальной – реальности, представлял собой цивилизационный проект. В качестве одного адаб регламентировал нормы взаимодействия между различными социальными ролями: учитель-ученик, родитель-ребенок, правитель-подданные, продавец-покупатель. Такая регламентация подразумевала установление прав и обязанностей, косвенно диктуемых нормами шари'а, что сделало адаб источником правового дискурса. Одновременно с распространением риторики свободы в адабе меняется смысловое наполнение понятия 'улама': если ранее им обозначали исследователей шари'а, то в конце XIX-начале XX веков в данное понятие вкладывается смысл, соответствующий «учителю», несущему знание адаба (с риторикой свободы) в массы.

Появилась также другая, дополнительная терминология. Так, 'улама' преподавали адаб общественных взаимоотношений – адаб аль-му'ашарат, распространяя просвещение – тануир – посредством процесса образования – та'адиб. Та'адиб прочитывался шире: как образовательно-воспитательный проект и как процесс, способствующий оцивилизовыванию и прививанию урбанистической культуры – тамаддун. Адабная этика, доступная широкой аудитории, фундирует личностную добродетель вне зависимости от принадлежности к социальному классу или уровня образованности. Формируется целый класс светских интеллектуалов, возвративших метафору «сердца» в адаб. Последняя подразумевает возникновение у адаба обращенности вовнутрь личности, возвание к личной жизни человека, балансирующих с социальной ответственностью [50, с.17-18].

Интеллектуальная деятельность египетских адибов ('удаба') XX века привнесла изменения как в нарративный дискурс, так и в классические теологические дискуссии. Гуманисты, творившие в секуляристском поле, обогатили сферу интерпретации Корана, обратившись к религиозной тематике. Это, с одной стороны, привело к ревивализму традиционной для средневековья взаимоувязанности диады «адаб – религия», а с другой – так или иначе стимулировало интеллектуальную рационалистскую практику реинтерпретации Священного Писания.

Для современного адаба характерны широкомасштабные реактуализация и реинтерпретация Священного Писания, которые отмечены демократизацией религиозного знания. Это, как замечает Э. Макларни, вызвано к жизни распространением печатного слова и повышением уровня грамотности и массового образования. Адибы современности, не имеющие специализированного теологического образования, обращаются к религиозным темам намного более свободно, нежели в эпоху Классического Ислама; демаркационная линия, разделявшая «светский» по своей природе адаб и институт богословия – 'улама', сегодня рассеяна в сравнении с Исламским Средневековьем. Апелляция мусульман-интеллектуалов к темам

религии, как и раньше, позволяет обращаться к широкому кругу актуальных проблем, очерчивая пространство для политических маневров со стороны власти [56, с. 432-433].

Интеллектуальное движение «Нахда», развернувшееся в Египте, Сирии и Ливане в XIX веке, выразилось в обновлении политической, экономической и культурной жизни и было вызвано к жизни яркими личностями, критическую роль во взглядах которых сыграло образование и знакомство с культурным Другим – Западом.

Широкую известность в качестве «первого просветителя Египта» получил упомянутый ранее Рифа'а ат-Тахтауи, предлагавший рефлексию над введенными им в арабский дискурс категориями «родина», «нация», «взаимоотношения Запада и Востока», а также широкого круга понятий, связанных с организационной формой общества и государства. Беспрецедентное влияние, оказанное на культурно-коммуникативное пространство Исламского Мира адибами ('удаба'), было детерминировано их знакомством с социально-политической и научно-философской мыслью развитых капиталистических стран.

Естественным направлением дискурса, порожденного движением Нахда, было взаимодействие между Западом и Востоком. Поскольку западная культура по отношению к египетской была колонизаторской, процесс усвоения стандартов европейского образа жизни порождал агрессию у реципиентов, с одной стороны, и вызывал стремление сохранить традиционную для Исламского пространства картину мира – с другой. Конечно, последнее зачастую сопровождалось радикализацией литературного движения, выразившейся в отказе от переводной западной литературы, ревитализации традиционных литературных форм, сохранении чистоты арабского языка.

Значение Египта как центра движения «Нахда» объясняется его территориальной отдаленностью от основных территорий Османской Империи, подвергавшей преследованию инакомыслие и вольнодумство. Гонимые политическими мотивами государственной машины интеллектуалы Сирии и Ливана в 1850-1870 годах, такие как Адиб Исхак, Фарах Антуни, Джирджи Зайдан, были вынуждены перебраться в Египет, где продолжили свою образовательную активность. В остальных же частях арабского мира обновленческое движение «Нахда» началось к концу XIX-началу XX веков.

Интеллектуально-политический фон в странах с интенсивным развитием социального самосознания Исламского Мира – Сирии, Ливии и Египте, характеризовался разнородностью. Так, в то время Сирия и Ливан, находились под непосредственным доминированием Османской Империи, в связи с чем взгляды интеллектуальной прослойки на Запад (и все, ассоциированное с ним) были лояльными. В Египте ситуация обстояла иначе: находясь в фактической колониальной зависимости от Англии, Египет лишь номинально принадлежал Османской Империи; в этих условиях развивались панисламские настроения в среде адибов ('удаба') – литературных, политических и научных деятелей.

Идеи объединения мусульман для противостояния западным колонистам звучали у Джамала ад-Дина аль-Афгани (1838-1897/98), вспоминавшего крестовые походы Запада как антагониста Востока; Мухаммада Абдо (1849-1905), Адиба Исхака (1856-1885), а также Мустафы Камиля (1874-1908), разделявшего идею о едином Исламском халифате; Фараха Антуна (1874-1922), видевшего причиной всех трудностей арабского мира Запад. Общий дискурс адибов-просветителей характеризовался поощрением адаптации «полезных» ценностей Запада – энергичность, независимость мышления и духа – и противостояния всему, что противоречит исламской морали.

Политико-интеллектуальное коммуникативное пространство Исламского Мира этого времени отличается категоризацией в среде ‘удаба’ понятий «родина» и «нация». Идентификация при этом у адибов (‘удаба’) Адиба Исхака, Аль-Кавакиби (1849-1902/3), Лутфи Ас-Сайиди (1872-1953/63), Фараха Антуна при анализе понятия «нация» не предполагала общность религии или языка – она, скорее, базировалась на этнической и территориальной составляющей. Адаб ат-Тахтауи в этом контексте расширяет эту категорию, добавляя в нее патриотизм: родиной (аль-уатан) он называет место рождения и жизни человека, к которому он испытывает патриотические чувства и в котором у него есть права и обязанности; под нацией же адиб понимает сообщество граждан, скрепленных братством принадлежности к родине. Подчеркивается при этом важность братства в рамках нации, нежели братства в рамках религии [138, с.84-87].

Стоит отметить, что ат-Тахтауи является одним из первых адибов с проевропейскими взглядами. Это было связано с тем, что, во время исполнения обязанностей муллы, он был отправлен на обучение во Францию сроком на пять лет. В Европе ат-Тахтауи осмыслил понятия свободы (свобода человеческой природы, свобода поведения, свобода сознания, гражданская свобода, политическая свобода), справедливости, законности и равенства.

Категория гражданства, явившаяся новой для арабского мира ввиду функционирования вместо нее «субъекта» - подчиненного, обязанного, лишённого прав, ведомого, была также осмыслена ат-Тахтауи в реалиях его родной страны и предполагала соответствующий европейским стандартам «гражданский адаб». Последний исходил из признания права граждан на критику властей, на участие их в решении ошибок государства, признания принципов индивидуальной свободы.

Кроме того, ат-Тахтауи был также первопроходцем в раскрытии универсальности ценностей свободы, равенства и справедливости и их близости исламу, отмечая, что они не противоречат мировоззрению мусульман, но были свойственны для средневековой уммы. Вообще, говоря об универсальных ценностях, ат-Тахтауи не привязывал их к какой-либо из религий: «Ислам – это религия небес», или «...Я видел ислам во Франции без мусульман. Я видел мусульман в Египте без ислама». Гуманистический адаб ат-Тахтауи, таким образом, был освобожден от политических различий идентичности – религиозной, и шире – культурной, ввиду универсального

характера аксиологического контента людей. Дискурс ат-Тахтауи освобождает ислам от политического компонента посредством доказательства отсутствия взаимоисключающей природы отношений между исламом и «законами природы», в соответствие с которыми должны быть приведены нормы функционирования государств и обществ Модерна. Рационалистическая ориентация адаба ат-Тахтауи, доминирующая в Европе, предполагала отсутствие противоречий между наукой (знанием) и религией, а также выдвигала идею о необходимости разъяснения положений ислама, что могло бы объяснить с позиций стандартов современности ценности этой религии. Эта идея, преемственная изысканиям мыслителей Исламского Средневековья, стала, в свою очередь, одной из основных положений научно-философского адаба современности. Историческая роль исламской цивилизации видится ат-Тахтауи в преодолении дуалистической бифуркации между рациональным и религиозным [138, с.89-91]. Вторым ярким реформатором адаба конца XIX века, помимо ат-Тахтауи, выступает ан-Надим (1845-1896), благодаря которому шари'а выкристаллизовался в идеологическую основу политического дискурса. Антиколониальные настроения в целом имеют тенденцию к возрождению идентичности, основанной на общей исламской традиции, в связи с чем усиливался призыв к кораническим корням. Призыв этот вылился в 1920 году в распространение исламистской риторики и реактуализацию шари'а [50, с.19-20], который, наряду с адабом, действует в дискурсе религиозного возрождения, характерного для Исламского Мира в XX веке [137].

Процесс оформления адаба в практику светскости и гражданственности был форсирован в колониальную эпоху, регулируя как внешнюю (социальные отношения), так и внутреннюю (личность) стороны человеческой жизнедеятельности, а также сдерживая потенциально избыточное обращение к нормам шари'а. Развитие адаба, кроме того, характеризуется применимостью его моделей к интернальной сфере возникающих в условиях колониальной истории гражданственности и секуляризма [50, с.21]. Просветительское движение, детерминированное нормативной полемикой между шари'а и колониальной (а позднее – постколониальной) системой государственного регулирования, обусловило в адабе категоризацию «исламской личности», включенной в процесс образования и образывания общественности. Личностный контент морально-интеллектуальной рефлексии проминентного адиба конца XIX века – ‘Абд Аллаха ан-Надима (1845-1896) – выделил двоякую направленность адаба – как внутрь личности, так и в социум. Процесс реформирования социально-политической сферы и ее «оцивилизации» отождествил концепт адаба с «наукой о морали».

Современный адаб продолжает играть роль источника дискурса эпохи, подобную роли средневекового адаба. Он выступает одним из базовых элементов, формирующих культурно-коммуникативное пространство, ориентируя мысль, настрой и ценности, одновременно подстраиваясь под них. Дискурсообразующее значение исламского гуманизма, коим выступает адаб,

легко осознается при беглом взгляде на общественные настроения, отражаемые в продуктах человеческого творчества, законодательных документах первостепенного для жизнедеятельности государства и общества значения, публицистике, моральных ориентирах. Так, например, анализируя общественно-политический дискурс и текст, детерминирующий его, в Египте XX века, можно наглядно заметить, что адаб, носивший в Исламское Средневековье светский характер, стал участником религиозно-политической дискуссии о перераспределении ориентиров в гендерном аспекте, социально-политическом участии гражданина в жизни страны и других вопросах общественного устройства [56, с. 436-439].

Сегодня адаб представляет интерес для предметного поля таких отраслей научного знания как историческая социология и антропология, поскольку рассмотрение адаба в отрыве от категории цивилизации представляется невозможным, в особенности, в Новое время, когда межкультурные различия вызывают интерес международного политического и научного сообществ. Культурная традиция в это время изучается с перспективы секуляризации и идентификации урбанизированной интеллигенцией в плоскости общественной сферы Модерна. Доминирование в последней Запада остро осознается интеллектуалами и деятелями Исламского Мира, что дает импульс рефлексии в направлении поиска собственных, оригинальных путей развития в контексте глобального процесса цивилизации. Роль адаба в процессе переосмысления и модернизации государства определяется в качественной переоценке общественной сферы, способной вписаться в современный мир в соответствии с незападными моделями. Трансформация общественного сознания на волне модернизации в Исламском Мире, как отмечает Армандо Сальваторе, не была однородна, хотя, общие черты все-таки присутствовали в различных мусульманских обществах, что было обусловлено единством ключевых догматов ислама как дискурсивной традиции [135, с. 55-56].

Историческая реконструкция выявила, что в адабе содержится богатейшее наследие органично сочетаемых компонентов: коранический контекст, хадисный компонент, религиозное содержание, исламский нравственный компонент.

Таким образом, адаб, гуманистические идеи которого получили социальное звучание, активно участвовал в формировании общественного сознания Исламского Мира в различных его географических и хронологических точках. Общественная деятельность и социальная рефлексия выдающихся интеллектуалов, складывавшая социально применимый адаб, явилась дискурсообразующим элементом современного понимания ценностей гуманизма, демократии, самосознания.

Одной из предпосылок социального, как известно, является духовное. Пристального внимания в этой связи заслуживает адаб, формируемый, концептуализируемый и практикуемый суфийскими лидерами различных орденов. Такой разброс явлений, фундирующих адаб и фундируемых им,

свидетельствует о полиуровневости, мультикомпонентности, многомерности адаба.

Между тем как адаб развивался в направлении этической рефлексии, выражаемой посредством разных форм и разрабатываемой совокупностью светских дисциплин, в нем обнаруживается устойчивый религиозный контент, инспирировавший все сферы когнитивного поиска. Это, собственно, имело выражение в морально-философской дисциплине адаба как хутба (и уа'з), предполагавшей лекции на духовно-религиозные темы и транслировавшей этические нормы, регламентируемые Кораном и Сунной пророка.

2.2 Суфийский адаб: иррациональные контексты

Адаб как феномен культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира был инспирирован, в соответствии со сказанным ранее, аксиологическим наполнением ислама, античной рационалистической традицией, культурным кодом локальных исламизированных народов. Однако, как показывает герменевтическая практика, многоуровневость функционирования адаба и полисемантичесность его наполнения обуславливались не только перечисленными факторами, но и иррациональным контентом исламской религии. С другой стороны, глубокая рефлексия о нравственности, составлявшая проблемное наполнение адаба, инспирировала духовные поиски, вылившиеся в суфийскую интеллектуальную деятельность.

Историческое развитие адаба неразрывно связано с духовной практикой суфизма. Анализ понятия суфийского адаба требует краткого экскурса в историю зарождения самого суфизма. Следует иметь в виду, что это сложное явление появилось в соответствующих социально-политических условиях. Рассмотрение суфизма, как и суфийского адаба, вне контекста, не представляется целесообразным в связи с социальным характером обоих явлений.

Ухудшение положения бедных слоев населения в связи с решением вопросов передачи власти после смерти Пророка представляет собой социально-экономическую предпосылку появления альтернативных форм духовности в виде суфизма, чему послужило появление и профессионализация мухаддисов. Как замечает Бертельс Е.Э., сокращение числа сподвижников (асхаб) и последователей (табийун) пророка – как естественное, так и в результате войн – ведавших о нормах поведения, заложенных Мухаммадом, требовало письменной их фиксации. Однако, не всегда имея достоверный источник повествования о жизни пророка и понимая исключительную важность его высказываний и поведения для образа жизни и мысли мусульманской уммы, власть имущие нашли способ легитимации собственных действий – посредством фальсификации хадисов. Критика практики легитимации посредством хадисов политического курса вылилась в стремление к возвращению духовной чистоты ислама посредством дифференциации компонента веры от компонента политики. Вера в незримое

присутствие Аллаха в комплексе с представлениями о рае и аде, побудило массы придерживаться пути, по которому шел пророк – идеализированному образу жизни, для соблюдения которого верующие уединялись от общества и вели аскетический образ жизни. Первые суфии назывались «захид» («отшельник») или «‘абид» («служитель божий»).

Ввиду отсутствия в духовных практиках суфиев какой-либо единой теоретической базы, суфийские практики невозможно строго классифицировать. Все же выделяется ряд объединяющих признаков суфийских практик: повышенная чувствительность и восприимчивость к религиозным нормам, отдельные черты религиозных действий (практика «зухд» – поминание Аллаха, произносимое многократно), дискуссия по поводу «чистоты» заработка через призму категорий дозволенного – «халал» и запретного – «харам». Адаб заработка, разрабатываемый захидами, отличался недопустимостью принятия подарка от халифа или несения ему службы; а также недопущением присвоения труда другого человека; зарабатывать разрешалось, лишь продавая свой труд (в связи с чем захиды получали деньги лишь за собирание колючек и перенос воды). С другой стороны, некоторые придерживались концепции упования на Аллаха (тауаккуль), в воле которого находится жизнь Его рабов и который позаботится об их пропитании.

Суфизм вырастает из учения захидов, когда к последнему добавляется элемент мистики и внемногого опыта, вызванного углублением в веру наблюдения Аллаха за своими рабами [95, с.13-17].

Складывающийся в Халифате Омейядов социально-экономический порядок predetermined оппозиционный характер движения захидов, предшествовавшего появлению суфизма. Как резонно замечает Е. Бертельс, условия эпохи обернули экономическое расслоение в религиозное выражение, стремившееся вернуть обросшее легендами время правления двух первых праведных халифов.

Суфизм, однако, не был predetermined лишь экономическими предпосылками: философские системы, мировоззрение и религиозные представления населения Халифата – многокультурного и полицивилизационного – внесли свой вклад в становление суфизма и теоретико-философской основы исламской религии. Когнитивный поиск философских обоснований ислама инициировал возникновение многочисленных религиозно-политических группировок (течений), имевших самые различные идейные основания, которые все более усложнялись, начиная с VII века [95, с.18-21].

Суфизм и связанная с ним философская рефлексия испытали влияние му’тазилизма, ввиду чего большое значение в его философских обоснованиях отводится разуму.

Ислам явился той основой, на которой происходила концептуализация гармонии и нравственности личности, артикулированная в суфизме. Понимание совершенства – «камаль» - в различных интеллектуальных течениях соответствовало холичности мировоззрения средневекового

человека, примиряя его внутреннее содержание – «батин» - с Божественными предписаниями. В контексте суфизма понятие совершенства воплощалось в образе учителя – наставника, внеземной, надчеловеческой формой которого является Бог. Мистицизм, которым был окутан концепт совершенства в суфизме, был связан со следующими строками Корана [98, с.65]: «Он распределяет Свое повеление с неба на землю, потом оно восходит к Нему в некий день, протяжение которого – тысяча лет, как вы считаете.» [125, 32:5].

Особенно четко прослеживается значимость концепта совершенства и связанного с ним адаба при рассмотрении диады «му‘алим-уа-талиб» - «учитель-ученик», в которой постижение совершенства происходит в процессе сотворчества, совместного поиска знаний и истины учения [98, с.65-66].

Суфизм, разрабатывавший практики вхождения в трансовые состояния и получения вневременного опыта посредством духовных перевоплощений, в XI веке занял в обществе роль оппозиции официальному исламу. Концепт «совершенного человека» раскрывался посредством идей воздержания, умеренности, аскетизма и удовлетворенности малым, подчеркивая равную милость Аллаха по отношению ко всем Его рабам. Суфийский адаб привнес в ислам такие морально-этические концепты как «чистота сердца и рук», равенство перед Аллахом, и, как следствие, социальная справедливость, доброта и братство – явившие собой, по сути, духовно-этическое наполнение официального ислама. Аксиологические нормы, понятные всем, привлекли к суфийской духовности различные слои населения, придав ей массовый характер. Популярность этих этико-нравственных ориентиров, наряду с высоким абсорбационным потенциалом суфизма по отношению к традиционным культам и локальным вариантам духовности, объясняет его жизнеспособность несмотря на противоборство с ним нормативной теологией [58, с.4-7].

Небезынтересным представляется в этой связи положение адаба, инициированного духовным контентом суфизма и регламентировавшего организационную форму «тарика». Иными словами, адаб в суфизме занял промежуточное положение между эзотерикой и социальной организацией, детерминируя ритуальность в форме правил отправления культа.

Одним из центрально-азиатских орденов суфизма выступает Накшбандийский тарикат, институцированный в форме ходжаган в XV-XVI веках.

Проминентными адибами, участвовавшими в формировании и обогащении культурно-коммуникативного пространства Центрально-Азиатского региона, были Ходжа ‘Убайд Аллах Ахрар (1404-1490), Ахмад Касани Дахбиди, Ходжа Ахмед Ясави, Ходжа Йусуф Хамадани и другие представители тарика Накшбандийа.

Как отмечает А. Папас, интеллектуальная мысль об адабе ходжагана представлена в трактатах Ахмада Касани на фарси – «Рисала-и адаб аль-саликин» («Трактат об адабе последователей») и «Рисала-и адаб аль-сиддикин

(«Трактат об адабе правоверных») [57, с.4]. А. Касани раскрывает несколько тем в своем сочинении. Во-первых, его волнует категория сути (сущности), называемая «нафс», которую автор называет сутью каждого существа. Здесь отмечаются две базовые разновидности: животная суть – нафс-и хайуани и человеческая – нафс-и инсани. Первая характеризуется такими потребностями как еда, питье, сон, желание и движение; второй же – человеческой сути – Касани приписывает слабое проявление потребностей, свойственных животной сути, и называет в числе ее атрибутов жизнь (хайа), знание (‘ильм), способность (кудра), мудрость (хикма), воля (ирада), слух (сам’), зрение (басар), речь (калам). Расположенная в сердце Адама, человеческая суть (нафс-и инсани) предстает как сердцевина – то, что находится в центре и колеблется между божественным – хакк – и мирским – дунийя. Именно это состояние – колебание между мирским и божественным – Касани определяет как путь – тарика. Предостерегая начинающих суфиев от проявления животной сути, которой люди не лишены, автор подводит их к другой категории – истине, неразделимо связанной с разумом: «Истина человеческого бытия – это мысль», «Истинное сердце – это мысль». Вообще, говоря о бытии, Касани разграничивает два его вида, соответствующих сути человека (нафс) и содержанию его мыслей: истинное бытие, которое обуславливается мыслями об Истине и Аллахе и, следовательно, приближает человека к чистому и божественному; а также – животное бытие, характеризуемое господством в человеке простейших, животных атрибутов и мыслей о сне и еде, которые обуславливают позиционирование человека в один ряд с животными. Касани предупреждает, что в борьбе этих двух образов жизни и мысли побеждает тот, которому человек дает проявиться. Так, например, лишь придерживаясь адаба умеренности (зухд), знания (‘ильм) или благочестия (такуа), возможно стать писателем, мастером или фермером; и, напротив, чем в большей степени человек ест и спит, тем больше жизнь его ограничивается обслуживанием своих естественных потребностей. В контексте рассуждений суфия Касани об истине, он также затрагивает понятие джихада. Интересным моментом здесь является дифференциация двух видов джихада: борьба с животной сутью – нафс, признаваемая (вслед за пророком) большим джихадом, а также борьба с неверными.

Вся деятельность суфия, как мы видим у Касани, пропитана адабом, для каждого конкретного религиозного действия предусмотрен свой этикет; практикует ли последователь суфизма сконцентрированность на Боге посредством техник (счет повторений зикра, сосредоточенность на времени), переживает ли различный мистический опыт (состояния халят, ощущения – кайфийат, впечатления – адуак, открытия – мукашафат, опьянение и экстаз, видения) – его намерение познать Бога должно быть непоколебимым. Сосредоточенность на сути, то есть на Боге, является внутренним адабом или внутренней дисциплиной суфия.

Экстернальная сторона тарика предполагает соблюдение внешнего адаба. Касани отмечает, что суфию следует окружать себя хорошей компанией

и избегать ограниченных людей и официальных ‘улама’, поскольку и те, и другие могут отвлечь суфия от сути (от Бога). Кроме того, следует проявлять безразличие к мирским делам, удовлетворяясь необходимым для жизни минимумом.

Тарика, иными словами, имеет эзотерическое и экзотерическое наполнения, которым соответствует внутренний адаб и внешний адаб, перекликающиеся и взаимообуславливающиеся. Немаловажным для А. Касани выступает тема социального взаимодействия внутри тарика как социального института. Подчеркивая важность верности суфия своему ордену, автор в своем трактате «Рисала-и адаб аль-саликин» акцентирует внимание начинающих суфиев на специфике взаимоотношений внутри диады «учитель - ученик» [57, с.5-11]. В то же время, несмотря на важность адаба, проявляемого в отношении учителя, во время сухбы, в восприятии сообщества, что целью суфия является не любовь мастера, но любовь Аллаха [57, с.12-13].

Наряду с полной погруженностью в жизнь группы, соблюдением соответствующего адаба и высокой ценностью учителя, ничто из перечисленного не должно восприниматься суфием как тарика. Именно путь суфия выступает первоначалом и исходным пунктом суфийского ордена (тарика как организация), суфийского адаба (как правил, помогающих достичь цели) и значимости наставника.

Адаб в широком смысле не ограничивается регуляцией взаимоотношений в диаде «учитель-ученик», предполагая, во-первых, практику раболепия – хидма, нужды и ограниченности, бережливости, смирения и покорности. Хидма, практикуемая по отношению к любому существу, раскрывается в трех станциях (ступенях) – макамах: стадия единства (макам-и уахдат), стадия растворения (макам-и фана’), стадия любви (макам-и ‘ишк). Становление рабом Аллаха воспринимается как одна из важных ступеней на пути к совершенству – камаль, достигаемому суфиями через 40-50 лет практики. (Касани называет четырех мастеров, достигших этого совершенства: Сайид ат-Та’ифа Джунайд, Шайх Абу аль-Хасан Нури, Шайх Бахлул и Шайх Шибли). Будучи рабом Аллаха, суфий совершает действия не самостоятельно: каждый шаг суфия делает Бог; «суфийский путь – это путь к Богу и в Боге», этот путь бесконечен. Наряду с эзотерическим контентом суфизма, институт ходжаган (ходжийства) предполагает исполнение религиозной ритуальности, которой обуславливается духовный путь. Иными словами, суфийский путь – это есть адаб, поскольку суфизм пропитан идеей совершенствования человека для достижения его главной цели – любви к Богу.

Суфийский адаб в институциональном поле предполагает преемственность мастеров ходжагана, в связи с чем ученик не может стать наставником при жизни своего мастера. Таким образом достигалась преемственность шайхов (мастеров), обуславливающая жизнеспособность самого ордена (тарики).

Третьим правилом (адабом), которого должны были придерживаться ученики – абстрагироваться от всего сущего на суфийском пути: «Тот, кто вхож в группу суфиев, не должен иметь каких-либо желаний ни из этого мира, ни из последнего – ни ясных, ни скрытых».

Таким образом, трактат Ахмада Касани Дахбиди, известного еще как Махдум-е А'зам, «Рисала-и адаб аль-саликин», центрируясь вокруг проблем правил внутри суфийского ордена и духовного совершенствования, обозначил взаимообусловленность и взаимосвязь двух сторон суфийской тарихи – внутренней, понимаемой как духовный путь, и внешней, институцирующей организационную структуру ордена – апеллирующих к концепту адаба. Это, собственно, озвучивается самим Ахмадом Касани: «Ат-тарика куллуха адаб» («Весь путь – это адаб») [57, с.4].

Адаб как традиция имеет циклическую природу. Как отмечает М.Хайдеггер, вопрос Бытия, решаемый в ходе разворачивающейся истории, детерминирует пересмотр и «ослабление тисков» традиции, «затвердевающей», «костенеющей» с течением времени. Ослабление традиции в этом контексте ведет нас к первоначальному духовному опыту, отвечающему внутренним исканиям человека [139, с.44].

Классическая исламская традиция констатирует, что адаб не поддается единому и простому определению, ввиду апелляции его к комплексу различных поведенческих, интеллектуально-этических форм. Суфий Исламского Средневековья Абу Наср ас-Саррадж (ум. 378/998), осознавая эту проблему, дифференцировал два различных понимания адаба, контрастировавших друг с другом: практический адаб и адаб для избранных людей религии – суфиев. Конечно, приведенная классификация является явным упрощением, поскольку даже идентификация суфийского адаба порождает сразу несколько смысловых связей адаба. Согласно замечанию Сулами (ум. 412/1021), суфизм весь состоит из адаба: каждый момент предполагает наличие соответствующего адаба, для каждой духовной ступени – свой адаб. Внимание, придаваемое суфиями адабу было феноменальным и касалось самой сути внутренней жизни личности; суфийский адаб охватывал безукоризненное поведение, выражавшееся внешне в экстермальном взаимодействии как между членами суфийского ордена, так и с не-суфиями, а внутренне – в правильных мыслях, отношении к людям и Богу и рефлексии о Нем. Позиция адаба в суфизме, однако, не была однозначной; так, Ибн 'Ата' (ум. 309/921-922) считал, что «нарушение правил надлежащего поведения среди его сторонников само по себе является признаком правильного поведения». Подобное мнение высказывает Джунайд (ум. 298/910): «Когда чья-то любовь к Богу правдива, правила поведения отпадают» [140, с.295-296].

Концептуализация адаба в рамках суфийской традиции прошла несколько этапов, обусловленных историей самих суфийских орденов. Ллойд Риджон выделяет три основных этапа истории суфийских орденов, и соответственно – суфийского адаба: апологетика, различие, примирение. Оговорим вкратце, что этап, названный автором апологетикой, предполагает

«вписываемость», «встраиваемость» раннего суфизма в пространство традиционного ислама; в то время адаб понимался суфиями как концепт, применимый к любому человеку, обнаруживающему потребность в духовности. Этап, характеризующийся появлением различий между орденами суфийской традиции ввиду фрагментации политической власти; в это время – в XI-XIII веках – наблюдается появление «девиантных дервишей». Третья из названных стадий – примирение – предполагает поиск практик, способных к фильтрации положений отклоняющегося суфизма и его «нормативизации».

Говоря об апологетике суфизма – термине, применимом к христианскому богословию – следует указать на значительную условность, поскольку здесь имеются в виду суфийские практики, вписываемые в исламскую повседневную ритуальность и систему запретов и избегающие экстатических форм богопоклонения. Труд упомянутого Абу Насра ас-Сарраджа – «Китаб аль-лума' фи-т-тасаууф» в 12 томах – раскрывает адаб суфийских ритуалов, включая главы, посвященные религиозной обрядности, возложенной на всех мусульман; главы, описывающие специфические суфийские практики: сама', уединение, посвящение шайхом мурида в философию суфизма; а также главы, имеющие отношение к мирской/повседневной жизни: адаб работника, адаб супружеской жизни и воспитания детей, адаб, имеющий отношение к голоду, болезни и смерти. Вслед за трудом ас-Сарраджа, в котором приводится трехсоставная структура адаба, персидский трактат «Кабус-наме» (начатый в 460/1083 гг.) разрабатывает понятие «джаванмарди» как семантический синоним адаба. Центральным концептом джаванмарди была мужественность, апеллируемая, согласно классификации в «Кабус-наме», к трем (социальным) уровням: на «мирском» - к солдатам и купцам, от которых ожидалось проявление исполнительности, чистоты – в мыслях и действиях, честности и бескорыстия; над первым уровнем – «мардуми» - находились суфии, возглавляемые мудрецами и пророками; самую высшую ступень совершенства занимали духовые сущности – «руханийан». Джаванмарди приближали мардуми – простой люд – к суфиям, выступавшим земным выражением духовного совершенства, посредством требований, предъявляемым к ним.

Помимо легитимации суфийского мировоззрения и «уложения» его в рамки традиционной исламской практики, распространение сочинений суфиев в адабе было ориентировано на привлечение внимания к нему урбанизованного населения, представления об адабе которого центрировались вокруг понятия «тамаддун» и городской жизни.

Творчество упомянутого Абу Хамида аль-Газали (ум. 505/1111) разворачивалось в релевантной эпохе тенденции «нормативизации» суфизма в рамках ислама. Наряду с популяризацией суфийской практики в широких массах, ученый стремился сохранить ее духовность и чистоту, что, конечно, составляло сложность в условиях преследования суфиев (определенного поведения) со стороны властей. Тогда же, в XII веке, происходит прагматизация суфийского адаба, обусловленная его популярностью и

распространением в этой связи суфийских монастырей – как мест отправления религиозной практики и проживания, которые носили название «ханка» (заимствованное из фарси). Эти места могли расположить порядка 120 человек и включали благотворительные столовые для нуждающихся, а также места для ночлега. Наиболее известным таким монастырем является ханка Абу Са'ида б. Аби ль-Хайра (ум. 457/1049), где могли получить приют бедные, чернорабочие, обездоленные и отшельники. Именно здесь, в институте ханка, была необходима регламентация общедоступных норм социального общежития и морального кодекса, коим выступал адаб. Именно нравственный и структурирующий социум потенциал адаба, практикуемого суфизмом, обусловил патронаж суфийских орденов султанами и местными меценатами, стремившимися к общественному влиянию посредством содействия известным локально суфийским лидерам. Такая практика была распространена у Сельджуков, Мамлюков, Айюбидов. Наиболее известной из суфийских монастырей, построенных властями, была ханка в Каире, возведенная Салах ад-Дином в 1173 году. Особенностью этого института было условие, чтобы в нем иноземные дервиши изучали основы фикха шафи'итского или маликитского мазхабов, а также аш'аритскую теологию.

В XII-XIII веках наблюдается изменение природы суфийского адаба. Так, если в X-XI вв. суфийский адаб был нацелен на нормативизацию и приведение в соответствие с исламской традицией, то в XII-XIII вв. инновации в суфийский адаб привносились «снизу», из кругов купцов и ремесленников [141, с.384-386].

Суфийский наставник, известный среди простых людей – Абу Хафс 'Умар Сухраварди (ум. 632/1234) способствовал сближению суфизма и шари'а в представлениях мирян, обогатив тем самым адаб: Сухраварди акцентировал внимание на необходимости правильного адаба в морально-поведенческом аспекте; на исполнении требований адаба, закрепленных в шари'а; понимании духовного адаба суфийских ритуалов. Сухраварди, таким образом, выделял нравственный адаб (которого должны придерживаться цивилизованные люди), правовой адаб (регламентирующий социальные отношения на законодательной основе), духовный адаб (чувство благоговения в процессе осуществления ритуальности). Эта трехсоставная структура адаба, по мнению суфия, вносила вклад в формирование ощущения принадлежности, взаимосвязи и солидарности. Кстати сказать, суфизм в виде, предложенном Сухраварди, не подвергался гонениям и притеснению со стороны религиозно-ориентированных властных органов. Это еще раз говорит о том, что суфизм не был однороден, как и не была однородна прослойка тех, кто поддерживал его. Так, суфизм, адаб которого укладывался в рамки ислама и поддерживал исламскую (суннитскую или шиитскую) ритуальность, патронировался духовенством и религиозными авторитетами; в то же время институт ханка поддерживался светски-ориентированными властями – принцами.

Примат суфийской литературы, регламентирующей традиционно-ориентированный адаб (во всех подробностях описывающий нормы и

требования к поведению суфиев), обусловил появление оппозиционных умеренному (и формализованному) суфизму проявлений. Суфийские лидеры, подобные Сухраварди, осознавая возможность девиации отдельных групп практиков вследствие чрезмерной формализации и стандартизации религиозного культа, старались интегрировать в суфийские тарикаты (орден) простых людей. Однако отстранение все же произошло и привело к образованию дервишеского ордена Каландарийа [141, с.388], который, конечно, не оформился в таковой, поскольку в целом систематизация суфийских орденов представляется весьма условной [58, с.6]. Представителями названного ордена являлись Джамаль ад-Дин Сави (ум. 630/1232-33) и Кутб ад-Дин Хайдар (ум. 618/1221-22), которые, абстрагировавшись от общества, вели уединенный образ жизни (первый из названных мастеров – в местах захоронений, второй – у подножья гор). Эти дервиши отрицали адаб «традиционных» суфиев; Джамаль ад-Дин Сави выражал это наготой, а позднее – грубой шерстяной одеждой, Кутб ад-Дин Хайдар предпочитал прикрывать тело листьями. Негативизм также проявился в прическе: в то время как первый из названных суфиев обривал волосы, второй сбрасывал бороду, оставляя длинные усы (и, возможно, волосяной покров на голове) [141, с.388].

Карамустафа считает, что появление подобных интеллектуальных течений среди дервишей было обусловлено необходимостью трансцендентализации религиозной практики и адаба суфиев ввиду духовного обеднения суфизма, адаптируемого к теологическому мировоззрению (собственно, сознание в Средневековье было теологическим) официальных духовных лиц [60, с.99]. Кроме духовных, имелись также политические предпосылки появления девиантных суфийских групп. Как отмечает Риджен, Монгольский период истории в Центральной Азии, Анатолии и Иране характеризовался ослаблением контролирующей религию власти, вследствие чего суфизм заимствовал здесь элементы местных языческих культов. Распространение суфийской практики с характерным альтернативным адабом за пределами «классической» арабо-персидской исламской традиции результировало «тюркизацию» суфийских учений, и следовательно – ассимиляцию их с народными культами. Однако адаб был также присущ этим группам, поскольку вслед за первыми суфиями, стремившимися к примирению суфизма и привычной исламской практики, дервиши познавали необходимость чистоты (мыслей и рук), самоограничения, самоконтроля, одеяний и института наставничества, поскольку имели склонность более к группированию, нежели к изоляции, что требовало установления и соблюдения базовых норм адаба.

Важность адаба в суфийской практике XIV-XV веков ввиду ее популяризации, и, как следствие – ритуализации, выражается раскрытием его вопросов в трудах 'Изз ад-Дина Кашани (ум. 735/1356-57) – «Аурад аль-ахбаб уа фусус аль-адаб» («Перечисление возлюбленных и основ адаба») и «Мисбах аль-хидайа» («Ключ к сокрытому»), значительные части которых раскрывают

в деталях нормы поведения и последовательность действий во время проведения ритуалов.

Отклоняющиеся формы суфизма не прекратили своего существования в постмонгольский период; воспевание каландарийа в XIII-XVI веках как воплощения истинной духовности и добродетели присутствует в поэзии Хафиза. Однако, Империи Османов и Сефевидов в XVI в., весьма ревностно относившиеся к централизации власти – политической и духовной – взяли суфиев (как умеренных, так и крайних) под контроль, инициировав вновь напряжение между властями и суфиями. Умеренный суфизм, основанный на адабе, был разрешен. Каландарийский же вариант суфизма, наложенный на шиитский контекст, пользовался популярностью в Империи Сефевидов, поскольку порицал суннитскую религиозную практику [141, с.388-390]. Эта тарика (орден) стал контролировать торговлю и ремесленничество, которые требовали, однако, собственного свода норм – адаба, способствовавшего приспособлению их к изменяющимся социально-политическим условиям. Подобным было положение суфиев в Османской Империи.

Адаб, таким образом, является индикатором, позволяющим дифференцировать суфийские ордены и ориентироваться в исторических и региональных градациях суфизма. Так, суфийский адаб видоизменялся от нормативного своего варианта в X веке, через духовные предостережения аль-Газали, экстатические представления Руми, к проявлениям наготы суфиев каландари [141, с.391-393].

Адаб, можно сказать, способствовал концептуализации дуальности человеческой природы, представленной стороной души и стороной социального взаимодействия. Первая предполагала нравственное совершенствование и стремление к подавлению человеческого эго, в то время как вторая определяла нормы межчеловеческого общения, в котором люди занимают различные позиции – учителя, ученика, раба, приобретают духовный опыт единения с Богом. При этом, конечно, важную роль играет ритуальность, сакрализация повседневной деятельности, регулируемой адабом и воплощаемой в нем.

Историческая реконструкция духовно-интеллектуального поиска, институционализировавшегося в суфийские ордена, продемонстрировала критическую роль адаба в дискурсе исламского интеллектуализма, детерминированного когнитивными усилиями, ориентированными на нравственное совершенствование и усмирение человеческих страстей и желаний. Захиды и суфии хабиитуализировали практику привнесения адаба души в повседневность, отвечая вызовам эпохи и духовным потребностям общества.

Концептуальной базой нравственно-духовного поиска, оформившегося в различные суфийские тарики (пути, ордены), стал ислам, доктрина которого в суфизме получила мистическую, иррациональную трактовку. Собственно, воплощение ислама как официальной доктрины, обладающей соответствующей юридической и социальной базой, и как идейной основы

мистических учений, чаще всего отрицавших социальные условности в пользу чистого духовного опыта, свидетельствует об универсальности ценностей, провозглашаемых исламом, об их многоуровневости и разноплановости. На наш взгляд, именно такая природа ислама предопределила возникновение в его культурно-коммуникативном пространстве уникального феномена адаба, который, являясь частью целого, повторяет черты этого целого, транслируя в общество непреходящие ценности этико-философского содержания.

Институционализация суфийского мировоззрения и оформление его в форму тарика – орденов – предполагало постепенное обретение духовного опыта, по мере усмирения человеком мирских потребностей. Каждому уровню духовного развития суфия соответствовал определенный адаб души – культивация нравственности, духовной чистоты, или, иными словами, адаб сердца и рук, воплощаемый в повседневной деятельности. Именно поэтому признанные мастера суфизма признавали, что «весь путь суфизма – это адаб».

Вписываемость суфийского мировоззрения в религиозное сознание средневекового человека отразилось в позиции знаменитого Сухраварди, который приписывал адабу универсальную природу: с одной стороны – духовное содержание, с другой – религиозно-правовое. Не углубляясь в историю взаимоотношений между суфизмом и официальным исламом, следует отметить, что адаб был релевантен обоим направлениям мысли, поскольку исходил из Откровения и доисламской, в том числе античной, философской традиции.

2.3 Адаб как коммуникативно-образовательная практика «Я и Другой» в Исламском Средневековье

Воплощение адаба в образовательной практике Исламского Мира выразилось, во-первых, в изучении комплекса гуманитарных дисциплин – поэзии, грамматики, литературы, во-вторых, в практическом применении нравственно-этических образцов, концептуализируемых в религиозных и светских дисциплинах. Такой синтез был нацелен на аксиологизацию духовно-нравственного содержания социального взаимодействия с одной стороны, и их интериоризацию в масштабах личности – с другой. Воспитание духовно-нравственной личности, ставшее качественной характеристикой исламской педагогической системы, стало «брендом» образования начиная с эпохи Исламского Средневековья.

Рассмотрим место и роль адаба в дидактических системах классиков-гуманистов Золотого века исламской интеллектуально-образовательной мысли. Так, у аль-Фараби находим интеграцию в воспитательную модель методов самонаблюдения и самопознания, имеющих непосредственное отношение к адабу личности. Адаб Ибн Сины – «Книга исцеления» и «Книга указаний и наставлений» - пронизан идеей многогранного образования на личностном уровне. Кроме того, интеллектуал разрабатывал идею о дифференциации образования – профессионального и непрофессионального, на основе прагматического содержания образования. Взгляды аль-Газали и Ибн Баджжа основывались на прагматическом его смысле: гуманисты

полагали, что нравственное совершенствование и является фундаментом образования. Среднюю позицию в этом вопросе занимал Ибн Рушд: в сочинении «Система доказательств» он выразил понимание образования как «практический непрагматизм». Иными словами, разворачивание адаба в образовании способствовало концептуализации идей нравственного воспитания, посредством которых хабиитуализировались гуманистические ценности на основе перипатетизма – собственно арабского и андалусского – и адаба, в школах которого происходило распространение идей образования и религии.

Культурное офилософствование адаба способствовало его развитию в семиотико-символическом направлении при содействии таких адибов ('удаба') как ат-Таухиди, Мискавейхи, аль-Аскарри, Ибн Кутайба, Ибн Кудамма и прочих. Фундирование адаба посредством филологического знания не исключало его участия в формировании этического, философского, религиозного знания. Однако истины артикулировались в адабе через метафорическую форму – маджаз, способствовавшую символичности, а значит элитарности этого образования.

Энциклопедичность адаба, роднившая его с философским знанием, интегрировала его жанры: сказки, притчи, макамы, му'аллаки, маснави – в светскую образовательную практику. Помимо светского образования, адаб также участвовал в суфийской образовательной модели, центрирующейся вокруг личностного и мистического содержания, реализуемого посредством озарения, приближения, самоуничтожения, и, наконец, слияния с Божественным.

На современном же этапе адаб интегрирован в модели евроисламского образования, связанные с синтезом западных аксиологических ориентиров и исламской идентичности. Диалогический потенциал этой модели, ориентированной на воспитание, способствует хабиитуализации гуманистических ценностей. О каком бы этапе человеческой истории ни шла речь, адаб, органично встраиваемый в исламские образовательные парадигмы, способствует усвоению нравственного контента исламской религии. Уникальность адаба как неотъемлемого элемента исламского образования заключается в его диалогическом потенциале, реализация которого актуализирует адаб в контекстах постмодернизма [98, с.59-62].

Традиция Исламского Средневековья проводила разделение знаний на арабскую литературу, исламские учения и «иностранные» или «древние» науки (в частности, греческие легенды, магия, нетеистические религии, алхимия) [54, с.88]. Обобщающим термином для людей, занимающихся изучением гуманитарных дисциплин, был термин «ахль аль-адаб», позиционируемый как основа, определяющая принадлежность интеллектуала к кругу лучших умов и манер [54, с.94-95].

Обладание безупречным адабом предполагало наличие широкого кругозора во всех знакомых обществу того времени областях. Особенно приветствовалась осведомленность адиба в вопросах использования арабского

языка и фикха (законодательства и истории шари'а) – областей знания, называемых традиционными, поскольку, будучи сформированными однажды во времена Мухаммада, эти знания не подлежали реконструкции или повторному созданию. Названные области знания, таким образом, получили название «арабских», поскольку роль арабского языка в процессе овладения ими была чрезвычайно высока. «Арабским» знаниям противопоставлялись «неарабские», называемые также рациональными. Таковым, например, выступало естествознание, которое могло претерпевать различные изменения в зависимости от приобретенного человеком опыта в них и которое также имело историю развития в предшествующих неарабским культурах. Преимуществом и особой ценностью среди адибов пользовались «арабские» знания, поскольку они были связаны с литературой и религией. Знание шари'а, являющегося гарантом социальных норм, системообразующим фактором общественных отношений и одним из важных условий набожности и добропорядочности, было необходимо как для государственного служащего, так и для рядового человека.

К перечню необходимых для адиба знаний, помимо названных, относились также знания в области истории, географии, художественной традиции устного слова (в особенности ценилось умелое его упоминание при удобном случае), и, что немаловажно, знания в области поэтического мастерства. Последние включали как теоретические основы стихосложения и поэтической благозвучности, так и способность к декламации наизусть как можно большего числа стихов. Для приобретения данного знания адиб неизбежно обращался к антологиям, энциклопедиям, очеркам соответствующей направленности, количество которых возросло в эпоху существования Аббасидского халифата. Знание беллетристики также составляло важный пункт в положении адиба [134, с.453].

Идеалом образованного человека являлся разносторонний, широко-эрудированный мастер, вне зависимости от того, к какой сфере относится его интеллектуальная деятельность – религиозной ли науке или адабному комплексу дисциплин. Вопреки убеждениям некоторых представителей ученого мира, недопустимо приписывать исследователю хадисов такую характеристику как ограниченность, как и адибу – поверхностность знания религиозных дисциплин. Напротив, в образованном обществе широко предполагалась глубокая осведомленность адиба внушительным спектром вопросов религии, аналогично, как и от человека, специализирующегося в религиозных дисциплинах, ожидалось знание адаба, в особенности – филологии. Подобной точки зрения придерживались известнейшие люди знания эпохи Средневековья: грамматист ад-Ду'али (I в./VII в.), Абу Муса аль-Хаууари, правовед и адиб аль-Касим б. Ма'н (ум. 175/791), аль-Лаис б. Са'д (ум.175/791), Ибн Кунаса (ум. 207/823), Ибн 'Абд Раббихи, Ибн Фарис, Абу 'ль-Фадль б. Насир, аль-Хатиб аль-Искафи (ум. 553/1158), Сам'ани (советовавший в искусстве чтения лекций по хадисоведению включать исторические сюжеты и поэтические цитаты). Перечисленные мыслители

являются элитой исламского интеллектуального сообщества Средневековья, представляя собой «ахль аль-‘инайа уа ’ль-адаб» (люди божественного и адаба). Иные же, кто придерживался одного или другого направления, распадались на «ахль аль-‘ильм» с одной стороны и «ахль аль-адаб» – с другой.

Систематизацией концепций знания занимались Ибн Бутлан (ум. 460/1068), сделавший заметку о трех выдающихся интеллектуалах своего времени, которые были представителями различных областей знания); Ибн ан-Надим, который, собственно, и предложил классификацию в труде «Фихрист»; Хорезми (365-87/975-97), объединивший исламские науки с литературным искусством и отличавший от них иностранные науки. Вместе с тем, Хорезми приводил в труде «Мафатих аль-‘улум» идею о классификации знаний, в соответствии с которой выделялась самостоятельная интеллектуальная сфера, со своей системой градации учителей-наставников, у которых были ученики-последователи (асхаб). Эта сфера знаний носила название адаб, представлявший собой гуманитаристику в современном понимании [54, с.88].

Роль науки и знания в целом для ислама может быть прослежена в значении, отводимом интеллектуальной деятельности и институтам образования в истории Исламского Мира. Такие формы организации образовательного процесса как маджлис, джами’, мактаб, куттаб, масджид – стали предпосылками появления мадраса как высшей ступени образования.

Мадраса, как замечает Дж. Макдиси, занимает центральное место в системе образования в эпоху Исламского Средневековья, в связи с чем хронологически другие институты дифференцируются в зависимости от того, предшествуют они обучению в мадраса или следуют за ним. Кроме того, в зависимости от соотношения в учебной программе исламских дисциплин и «иностраных наук», институты, предшествующие уровню мадраса, подразделялись на джами’ и масджид, где изучались богословские дисциплины, с одной стороны; и на «дар», «байт аль-хизана», библиотеки (мактаб, куттаб) – с другой. На различных стадиях своего развития мадраса имела ту или иную степень сопряженности с мечетью типа масджид или джами’ [142, с.10].

Рассматривая институты до высшего образования, Дж. Макдиси разграничивает несколько разновидностей кружков, под которыми понимает собрания, где проводились учебные дискуссии исследователей. «Маджлис ан-назар» или «маджлис аль-муназара» обозначали встречи – дебаты, в то время как темой «маджлис аль-‘ильм» выступали хадисы или иные религиозные темы. Второй разновидностью маджлис являлись маджлис аль-хукм, где проводились судебные слушания. К другим типам маджлис относятся: маджлис аль-уа’з – собрания с целью академических учений; маджлис ат-тадрис – место изучения правовых дисциплин; маджлис аш-шу’ара’ – поэтические собрания; маджлис аль-адаб – собрания для беллетристов;

маджлис аль-фатуа – собрания правоведов; маджлис аль-имла’ – лекции, где присутствующие записывали диктуемый лектором материал.

Эта же ступень, предшествующая образованию в мадраса, располагала институтами религиозного образования - джами’ и масджид. Почти ко всем джами’ примыкали кружки по изучению исламских наук – халька, где изучались юридические мнения, хадисы и грамматика. Джами’ Дамаска и Каира отличались от багдадских тем, что в них вместо «халька» функционировали «уголки» - «зауийа», где преподавались основы права в соответствии с одним из суннитских мазхабов [142, с.18].

Куттаб, школы начального образования уже в VII веке формировались вокруг деятельности знатоков определенной дисциплины – му’аддиб, которые собирали вокруг себя учеников и преподавали им арабскую поэзию и пословицы – носители традиционных ценностей.

Отдельного внимания в рассмотрении образовательных учреждений до уровня «мадраса» заслуживают «дома мудрости», обозначаемые различным порядком и сочетанием слов, смысл которых, однако, сводился к приведенному значению: байт аль-хикма, хизана аль-хикма, дар аль-хикма, дар аль-‘ильм, дар аль-кутуб, хизана аль-кутуб, байт аль-кутуб, байт аль-‘ильм, аль-хизана аль-‘ильмийа. Между этими учреждениями, несмотря на их функциональную схожесть и взаимозаменяемое употребление, Макдиси проводит грань, подчеркивая апелляцию понятия «хикма» к знаниям, имеющим интуитивную природу, и «‘ильм» - к знаниям, опирающимся на исламскую религиозную традицию. Дома мудрости (дома наук) формировались на базе библиотек, в том числе тех, которые позже примкнули к мадрасам. В этих местах преподавались дисциплины, исключенные из учебных программ религиозного образования: философия (фальфаса), философская теология (калам), органично встроенные в адаб Исламского Средневековья.

В кругах правоведов фикха, тем не менее, знатоки этих областей знания, сочетаемых со специализированными знаниями шари’а, ценились и были уважаемы.

Примечательна деятельность байт аль-хикма в Багдаде, основанного Харуном ар-Рашидом и патронируемого впоследствии его сыном – халифом аль-Ма’муном. Во время правления аль-Ма’муна, известного ценителя знания и литературы, байт аль-хикма переживал период своего расцвета: здесь функционировали обширная библиотека, литературная галерея, образовательный кружок и обсерватория. Но самым ярким моментом деятельности этого института стала активно развернувшаяся переводческая деятельность классических греческих текстов, ставших заделом для развития европейской культуры в знакомом нам сегодня виде. Байт аль-хикма объединял в себе черты современного университета: образовательная функция – развитие навыков критического анализа и освоения знаний, повышение уровня знаний людей, исследовательская деятельность в библиотеке [142, с.24-27].

Учебные заведения, где преподавались дисциплины гуманитарного комплекса – адаба: филология и литература – *inter alia* – различались по своей типологии. Одни заведения служили целям просвещения как в области этики, так и теологии; другие – были сосредоточены только на гуманитаристике. В более позднее время дисциплины адаба велись, в основном, в мактабах, называемых также куттаб. Под школами адаба понимались грамматическая школа, школа коранистики, начальная и средняя школы, но то, что делало заведение адабным – преподавание в его стенах письма и всего, что с ним связано.

Мактаб или куттаб, как было сказано ранее, был местом получения начального и среднего образования. Это справедливо с некоторыми оговорками. Во-первых, в связи с тем, что специализированное образование по двум основным направлениям – исламские науки и «иностранные науки» - требовало знания литературы и грамоты как пропедевтических дисциплин, школьное образование действительно начиналось в мактабах. Во-вторых, следует отметить, что преподавание в мактабах характеризовалось несколько более высоким уровнем, нежели в современных начальных школах. В-третьих, эти же заведения использовались как «выпускная школа», выпускники которой могли совершенствовать свои знания в виде самообразования или под наставничеством, либо погрузиться в среду аравийских бедуинов для обогащения своих знаний по лексикографии и истории, поэзии и прозы, классического арабского языка. Стоит сказать об особой роли наставничества в культуре изучения адаба: наставник – адиб – долгие годы руководил выпускной работой своего студента в области адаба, к чему располагала специфика обучения в мактабе [54, с.48-49].

Помимо мактаб/куттабов дисциплины адаба изучались в мечетях, называемых джами'. Появившиеся в VII-VIII веках в различных городах Исламского Мира, эти заведения служили изучению адабных и религиозных дисциплин. Мечети крупнейших городов Халифата становились центрами религиозного и гуманистического знания. Дисциплины адаба, наряду с религиозно-правовыми дисциплинами, преподавались в мечетях – прототипах современных университетов городов Басры, Каира (мечеть Амр б. аль-Ас), Дамаска (мечеть Омейядов), Синджара, Багдада, Алеппо, Кордовы.

Помимо мечетей, организованных по типу университетов (джами'), адабные дисциплины: грамматика, лексикография, поэзия, история, генеалогия преподавались в мечетях – масджид – как больших, так и в малых. В пользу данной практики свидетельствует факт чтения наизусть поэтических отрывков Хасаном б.Сабитом (ум. 40/661), признанного исторической и литературной традициями «Поэтом пророка», в мечети Пророка и с его одобрения. В это время произошла, если можно так выразиться, легитимация адаба перед лицом официальной религиозной доктрины.

Широкая популярность адабных знаний была обусловлена ролью филологии и литературы как пререквизитов к религиозным наукам, изучение которых являлось основной целью мадрас и масджидов. Оснащение этих

учебных заведений предполагало преподавание в них как правовых, так и гуманитарных дисциплин. Среди таких учреждений, совмещающих в своих стенах изучение фикха и адаба, можно назвать Мадраса Низамийа в Багдаде, в которой Тибризи (ум. 502/1109), Фасихи (516/1123), Джавалики преподавали грамматику и лексикографию, считавшиеся базовыми дисциплинами адаба. Адибы, преподававшие в мадрасах и масджидах, обучали адабу людей, не принадлежащих Шафи'итскому мазхабу, у себя дома.

Таким образом, несмотря на базовую ориентированность мадрасы как института на обучение факихов (юристов-правоведов), они стали местом изучения дисциплин гуманитарного комплекса. Выпускники мадрас характеризовались специализацией как в юридической полемике, так и в искусстве адаба, в зависимости от направленности научного интереса наставника.

IX-X века стали свидетелями апогея переводческой деятельности в Исламском Мире после широкого распространения знаний греческих мыслителей. Под халифатом аль-Ма'муна и при его покровительстве была создана первая обширная библиотека – «Сокровищница мудрости» - «Хизана аль-хикма», положившая начало повсеместному появлению «домов мудрости» в других городах Исламского Мира. Библиотеки, называемые домами – дар, пристанищами – байт, хранилищами – хизана – знаний ('ильм) или книг (кутуб), играли роль академий и дискуссионных форумов. По свидетельству Ибн Халикана, Дар аль-'ильм в Каире служил местом научно-политических встреч адибов ('удаба') – Абу Усамы, аль-Хафиза Абд аль-Гани и Абу аль-Хасана аль-Мукри' (ум. 399/1008-9). Известно также, что адиб-грамматист Али б. Тахир аль-Кайси ас-Сулами снабдил мечеть Омейядов в Дамаске библиотекой, где вел кружок адаба. Потребность изучения адабных дисциплин в библиотеке была продиктована многопрофильностью гуманитарных знаний Исламского Средневековья [54, с.52-54].

К адибу, в отличие от изучающих религиозные науки, не предъявлялось обязательного требования принадлежности к исламу. Это обусловило деятельность в сфере адаба христиан, иудеев и сабиев. В VI-XII веках разносторонность когнитивного поиска, предполагаемая исламской наукой, включила «иностранные науки». Это значит, что к традиционным нерелигиозным знаниям лексикографии, синтаксиса, морфологии, древнеарабской литературы, присоединились астрономия (призванная развивать поэзию) и философия (сочинения Греции, Индии и Персии) [54, с.110-113].

Поскольку роль религии и религиозности является определяющей в образованном обществе интеллектуалов, постольку область гуманитарного знания, коей выступает адаб, должна быть «легитимирована» религией. Именно сложившееся таким образом положение вещей определяло теологию и право (фикх) в качестве обязательных для освоения адибом дисциплин. В данном случае Йакут Ибн 'Абд Аллах аль-Хамауи (1179-1229) – биограф и географ – в определении концепта адаба делает изначальную оговорку о

непреходящем значении прямого пути, который будет учтен в конце жизни каждого человека. Только после подобной вводной части интеллектуал дает определение адабу как занятию, доступному для удовольствия и приятного отдыха высокопоставленных государственных лиц и упражнения в превосходящих все другие знания – законе, теологии и медицине. Как видно из этого определения адаба, его значение сводится к движению мысли исключительно в среде людей, окруженных великолепом, роскошью, элегантностью. Одновременно с возвышением знаний религиозного содержания над адабом, интеллектуал явно тяготеет к последнему. Это видно из пренебрежительного отношения Йакута к представителям официальных религиозных мадрас, как неспособным к деликатности и изящной манере держаться в среде адибов ('удаба'). При этом, грамматика арабского языка, широко воспринимаемая во взаимосвязи с «традиционными арабскими» науками, критически осмысливалась интеллектуалом как первая и самая низшая ступень освоения адаба. Гуманитарные знания черпались адибами из книг. Каких-либо специальных учебных заведений для освоения адабных дисциплин, в отличие от теолого-правовых, не существовало. Данный факт говорит о высокой мотивации гуманитариев овладеть новыми знаниями через запоминание рукописей наизусть, копирование и собиране книг в библиотечные коллекции [54, с.92].

Ввиду взаимовлияния и взаимообогащения традиционных для Исламского Средневековья религиозно-правовых и гуманитарных знаний, мы считаем их противопоставление некоторым искажением действительности. Так, библиотеки-мактабы, в которых преподавались гуманитарные дисциплины, открывались по инициативе и внутри институтов мадраса, образованных и функционировавших наподобие современных юридических факультетов. Это происходило в силу, во-первых, необходимости изучения адабных, в особенности, филологических дисциплин как пропедевтических к основному курсу религиозно-правовой теории; во-вторых, для поднятия престижа и интеллектуального авторитета самого учебного заведения, что, собственно, обусловило крайне тщательный подход к выбору адибов ('удаба') – преподавателей. С другой стороны, все выпускники мадрас получали специальность, если можно так выразиться, в области фикха, несмотря на подробное изучение адаба.

Иными словами, многие факихи (фукаха') были адибами ('удаба'), равно как и наоборот. Мадраса Низамийа в Багдаде, Мадраса Фадилиийа в Каире, как и некоторые другие, являют собой примеры функционирования библиотек как центров распространения гуманистического знания, несмотря на присоединенность к школам права. Например, такие интеллектуалы средневековья как аль-Анбари, Ибн аш-Шаджари, 'Имад ад-Дин аль-Катиб аль-Исфахани, 'Абд ал-Латиф аль-Багдади, будучи факихами (фукаха'), были также адибами ('удаба').

Таухидное по своей сути, исламское образование, нацеленное на жизнь Бога в человеке через концепцию единства веры и разума, предопределило

специфику адаба. Таухидность явила собой основополагающий принцип в адабных сентенциях и антологиях: интегрированность в понятие адаба всего комплекса гуманитарных дисциплин придавало ему энциклопедичность, ставшую впоследствии «визитной карточкой» всей исламской науки.

Накладываясь на традиционные для народов всей обширной территории Халифата аксиологические ориентиры, Исламское Просвещение «Золотого века» не несло на себе отпечатка тотальности и репрессивности, задавая курс на диалог ислама и доисламских верований. Традиционные ценности, выступавшие выразителями смысложизненных взглядов народов, во взаимодействии с исламом обогатились, сконструировались в глубокий по своему содержанию морально-этический кодекс [98, с.26-31].

Аравийский вариант этого комплекса бедуинской этики, культурных ценностей номадов, на который плавно легли моральные установки, детерминированные Кораном, стал благодатной почвой для концептуализации нравственного потенциала исламского гуманизма – адаба.

Свободное мировоззрение номада стало отправным пунктом для интереса к различным направлениям Исламского Просвещения: адабу, философии, каламу, суфизму. Последние, перекликаясь друг с другом в указании человеку вечных ценностей, были направлены, с одной стороны, на разностороннее развитие человеческого разума, а с другой – на формирование целостного, таухидного мировоззрения человека и гражданина как члена уммы.

По подобию библиотеки мадраса Низамийа в Багдаде, функционировал «Лекционный зал» – «Ка'ат аль-икра» в Мадраса Фадилиия, учрежденной в Каире для приверженцев Маликитского и Шафи'итского мазхабов. Зал, по словам современников, содержал 100 тысяч книг, исчезнувших к XV веку, и его библиотекарь, по аналогии, был профессором гуманитарных знаний – адаба.

Мактабы (или, в соответствии с грамматической формой множественного числа – макатиб), в которых преподавались дисциплины адаба, учреждались, помимо школ права – мадрас, также при религиозных учреждениях. Известно, что одна из таких библиотек была учреждена в XII веке как вакуф в рибат-монастыре Абу аль-Ма'али аль-Баззасом (ум. 539/1144).

Таким образом, частные библиотеки, распространенные в начале XI века в Багдаде Аббасидов, Каире Фатимидов, Андалусии Омейядов, прекращают свое существование к концу века. Положение вещей изменилось, когда халифы осознали большую приемлемость основания мактаб в учреждаемых ими колледжах-мадрасах в связи с живой потребностью в книгах и профессорах-адибах ('удаба') в местах преподавания схоластических дисциплин и получения образования – масджидах и мадрасах [54, с.57-59].

Институты, где адабные дисциплины преподавались как пререквизиты к курсам религиозно-правовых наук, финансировались как вакуфы. Для тех же, кто желал посвятить себя изучению адаба, функционировали школы, связанные с административными исполнительными органами власти, где

образование получали дети халифов, султанов и других высокопоставленных лиц.

Для обучающихся секретарскому мастерству, относимого также к адабу, существовали «канцелярии», где новички-стажеры «прикреплялись» к мастерам-адибам (’удаба’), возглавлявшим канцелярии властных структур. Несколько особняком от таких мест получения профессионального образования стоят маджлисы, собиравшиеся в литературных салонах или кружках, клубах или академиях, домах или магазинах для встречи профессионалов и любителей адаба, основная сфера деятельности которых была связана с другими областями знания, чаще всего – с фикхом или медициной. Стоит отметить, что адаб всегда был связан с религиозными дисциплинами; верно также и то, что последние также были сопряжены с гуманизмом: многие факихи (фукаха’) и теологи были блестящими адибами (’удаба’).

Образовательные курсы грамотности структурировались по дисциплинам, не входящим в состав схоластических и институциональных – медицина, философия, философская теология, их преподавателями. Обучение им проходило в классах-маджлисах, которые в плоскости адаба означали гуманистические кружки. Грамматические маджлисы (маджалис) больше соответствовали по духу академиям, где гуманисты различных областей знания полемизировали на множество тем. Среди таких наибольшую известность получил багдадский Маджлис ан-нахуин («Академия грамматистов») IX-X веков, в котором собирались такие мастера как Ибн Кайсан и Задждадж (ум. 311/923).

Р. Дози применительно к кружкам грамотности в западных частях Исламского Мира употреблял термин аль-унс или маджлис аль-унс, понимая под ним «встречи высокопоставленных чиновников и ученых, которые отдыхали, обсуждая литературу».

Высокопоставленные должностные лица широко поддерживали функционирование гуманитарных клубов. Так, премьер-министр Фатимидов при Азизе (975-996) – Я’куб б. Киллис (ум. 880/1091), иудей, принявший ислам, основал выдающийся маджлис адаба X века. Еженедельные встречи адибов (’удаба’), слушавших лекции Я’куба б. Киллиса в его доме, проходили по пятницам и посещались знаменитыми судьями верховного суда, факихами (фукаха’), исследователями Корана, грамматистами и интеллектуалами, специализировавшимися в других отраслях – как гуманитарных, так и религиозных. После научных дискуссий проходили слушанья поэтических панегириков и каллиграфические занятия по копированию Корана и книг по различным областям знания (адабу, религии, медицине). Покровительствуя людям знания, премьер-министр построил для их удобства мечеть рядом с местом их занятий [54, с.60-62]. Другим примером является премьер-министр Аббасидского халифа ан-Насира (575-622/1180-1225) – ханбалит Ибн Хубайра (ум. 560/1165), открывший маджлис для интеллектуалов сферы религиозных

знаний и адаба. Известно также о существовании кружков адаба в Алеппо XIII века, где творил поэт-исследователь Шихаб ад-Дин Шаууа' (635/1237).

Помимо библиотек, мадрас-колледжей и мечетей, изучение дисциплин адаба практиковалось в домах и дворах адибов-преподавателей и книжных магазинах. Распространение практики преподавания гуманитарных дисциплин вне институтов чаще всего было связано, во-первых, с отсутствием определенных адабных дисциплин в списках обязательных дисциплин религиозно-правовых учебных заведений; во-вторых, с тем, что какой-то определенный адиб, не имея постоянной должности преподавателя в институте, устраивал обучающие курсы и кружки у себя дома; в-третьих, имея высокую степень загруженности днем на основной работе, адибы ('удаба') преподавали «для души». История свидетельствует о многих примерах подобной практики. Так, Ибн Туфайл (279/893) обучал своего сына гуманитарным дисциплинам; Ибн аль-Хаддад (219-302/834-915) обучал у себя дома филолога ан-Наххаса (ум. 338/950) грамматическому анализу религиозно-правовых трудов; Харун б. Мухаммад (ум. 335/947) открыл в начале X века кружок для изучения религиозных и адабных наук у себя дома в Багдаде; Рабахи (ум. 358/969) пользовался большим успехом у учеников, которым преподавал гуманитарные дисциплины в своем доме в Кордове; всемирно известный Ибн Сина (Авиценна, ум. 428/1037) преподавал по ночам в своем доме философию и медицину, после чего все присутствующие развлекали себя угощением, пением и декламацией поэтических произведений; сирийский поэт-гуманист Ма'ари собирал в своем домашнем клубе по изучению адаба учеников из всех частей Исламского Мира, исследователь и толкователь Корана, грамматист и лексикограф Ви Джа'фарак (ум. 544/1150), известный своими трудами в Исламском Мире, преподавал гуманитарные дисциплины в своем доме в Нишапуре в свободное от обязанностей главного имама в городской мечети время. Другим местом распространения адабных знаний стали книжные магазины, среди которых прославился магазин гуманиста Абд Аллаха аль-Азди (ум. 230/845), который был излюбленным местом дискуссий адибов ('удаба') – андийат аль-адаб (гуманистический кружок) [54, с.61-64].

Отдельно стоит сказать о правительственных канцеляриях как о местах обучения адабу. Различные по своему уровню, они готовили катибов (писарей; форма множественного числа – куттаб), совмещая процесс теоретического обучения с практикой. Гуманистам-катибам, упражнявшимся также в красноречии и поэтике, оказывали покровительство высшие должностные лица: халифы, султаны, принцы, премьер-министры и др.

Начиная с VIII века искусство катибов заняло свою нишу в комплексе адабных дисциплин. Среди адибов этого направления выделялись в разное время проминентные, такие, как Абд аль-Хамид (ум. 132/750), служивший при дворе у халифа Омейядов Хишама б. 'Абд аль-Малика (пр. 105-125/724-743); Я'куб б. Дауд – ученик 'Абд аль-Хамида, служивший премьер-министром аль-Махди (пр. 158-169/775-785); Аль-Фадл б. Маруан (ум. 250/864), служивший

писарем при дворе Харуна ад-Рашида, а затем премьер-министром аль-Му'тасима (пр. 218-227/833-847).

Таким образом, среди наиболее распространенных мест изучения административных дисциплин адаба в процессе работы стали канцелярии и дворцы султанов и халифов, разбросанные по всем столицам Исламского Мира. Помимо изучения писарского и секретарского дела, адибы ('удаба'), занимавшиеся здесь, совершенствовали знания в поэзии и риторике. Среди тех, кто покровительствовал распространению гуманизма в лице дисциплин адаба в среде должностных лиц, служащих при дворе, известны Харун ар-Рашид, аль-Ма'мун, ас-Сахиб Ибн 'Аббад, Сайф ад-Даула, Саладдин и др. [54, с.66].

Вслед за Платоном, с XII-XIII веков адибы ('удаба') понимали образование как приобретение всеобщих знаний в противовес чувственному восприятию. В связи с широким увлечением перипатетической деятельностью, развернувшейся в Исламское Средневековье, особое звучание приобретает проблема образования – парадигмы, глубокое осмысление которой характерно для мусульманских интеллектуалов того времени в диаде «'ильм-'акль» (т.е. образования – знания и разума). Адаб как интеллигентно-интеллектуальное явление своим истоком имел рефлексии о непреходящем значении знания классических образцов доисламской поэзии, переросшую затем во всеобщую интенцию на полиаспектную (или междисциплинарную, как мы говорим сегодня) осведомленность во всех известных эпохе областях знания. Это в известной степени определило энциклопедичность адабных антологий [98, с.12-13]. Адаб в классическом своем варианте являл собой интенцию на знание – 'ильм, позже – на обладание разумом – 'акль. Последняя категория была воспринята мусульманскими интеллектуалами в Средневековье из греческой философии [129, с.249]. Коренные образовательные позиции адаба исходят из понимания непреходящего значения образования как руководства признанными образцами восприятия Сущего в разрезе вечного дискурса приоритета категорий диады «разум - знание» [98, с.16].

Критическое мышление не является изобретением современности; оно было присуще средневековому научному дискурсу, образовавшемуся вокруг диады «адаб-фикх». Полемическая окрашенность взаимоотношений между представителями традиционных «арабских» знаний в лице фикха и «иностранных» знаний в лице адаба инспирировала герменевтический поиск и деятельность по интерпретации спорных вопросов фикха и грамматики [54, с.108]. В пользу широкого обращения к критическому мышлению говорит деятельность перипатетиков, которые в ходе анализа и толкования античного наследия соотносили идеи греческих философов с таухидным мировоззрением, «проверяя» вписываемость и универсальность этих идей в совершенно ином историко-политическом контексте.

Главнейшей задачей образования в исламе является не столько приобретение специальности, сколько обретение знания о Боге. Глубокое

понимание исламской культурной традицией надкультурного характера духовности служило, во-первых, заслоном от идеологической радикализации, во-вторых – прочной основой для практики межконфессионального и межкультурного диалога. Именно воплощение последнего имеет первостепенное значение для религиозного образования в целом и для исламского – в частности в современных реалиях. Интересна в этом смысле проявленность ориентации на мультикультурализм и установки на знание, полученное от учителей со всего Халифата, а также самоидентификацию интеллектуалов как людей адаба, а не по принципу этноконфессиональной принадлежности. Образованность приравнивалась нравственности ввиду самого содержания религиозных и гуманитарных дисциплин. Собственно, поэтому имеет место такой широкий семантический размах понятия «адаб» – как манеры нравственного поведения, культурности, этикета с одной стороны, и как образовательной литературы, направленной на постижение абсолютно различных областей знания – с другой. Образование выполнило свою роль «трамплина» для толерантизации различных сфер жизни мусульманской уммы, поскольку по инициативе высших эшелонов власти начался процесс гуманизации, «адабизации» институционального образования, реализовывавшегося в мадрасах, мактабах и масджидах по инициативе халифов-просветителей. Среда, предполагавшая поликультурный контент образования – как наставников, так и дисциплин, стала благоприятной почвой для свободного когнитивного движения, представленного в адабе, и рассуждения о природе самого адаба, его месте и связи с богословскими и филологическими дисциплинами.

Адаб, нацеленный на формирование в человеке чувства изысканного, светского, сочетая в себе элементы божественного, духовного, не вступал в открытое противоречие с религией, каламом или суфизмом.

Вместе с тем, адаб, в отличие от суфийского приоритета сердца, отдавал предпочтение разуму. Рациональное начало поддерживало «джихад» как старания в познании Бога. Адаб предполагал изучение частного, исходя из презумпции веры в директивы Священного Писания, что стало толчком для развития арабских филологических школ – сильнейших в Средневековье.

Озвученный в Священном Писании призыв к знанию ориентировал средневекового человека на образовывание в нем гуманистического, наполненность которым определяет облик исламского образования по сей день. Гуманистические ориентиры средневекового образования, инициаторами которого выступили сначала богословие, а затем адаб, предопределили природу образовательного дискурса Золотого века развития ислама. Это стало возможным благодаря онтологическому смыслу, придаваемому Божественному Слову в его установке на знание.

Адаб в образовательной практике, несмотря на выраженную элитарность, имел в себе жизненно важные для научного знания черты универсализма и либерализма [98, с.34-40]. Об этом свидетельствует парадигма адабного – гуманитарного – образования, подчеркивающая превосходящую значимость

общего уровня культурности и образованности над аристократичностью и благородством происхождения, в соответствии с замечанием адибов о том, что именно компетентность в науке способна возвысить человека низкого происхождения.

В образовательном пространстве Исламского Мира адаб является не только дисциплиной, но и практической тактикой формирования адиба. Кто такой человек, воспитанный в традиции адаба? Собственно, эта проблема – антропологического характера, поскольку связана с концепциями о совершенном человеке – «аль-инсан аль-камиль», ставшими основой для развития стратегий личностного развития: «гармоничный человек», «человек-художник», «толық адам» (концепция Абая). Благодаря адабу можно было стать культурным человеком.

Таким образом, адаб, интегрированный в системы исламского образования, исходит из нравственно-этических приоритетов «образовывания» человека и гуманной личности. Опыт адаба как проекта гуманизации и совершенствования человека, концептуализирующий этику взаимоотношений Я и Другого, способствует воплощению трансляции человечности – «инсанийа» - в мир. Аксиологизация нравственности, подкрепляемая Кораном и этическими моделями соответствия внутренних мотивов и внешних действий, имела место и в Тюркском Мире, являвшемся частью исламского культурно-коммуникативного пространства.

3 АДАБ КАК КОНЦЕПЦИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАЗАХСТАНА

3.1 Моральные императивы в тюркском адабе

Раскрытие интеллектуального потенциала ислама, интенции на знание в рамках которого прочитывались с самого ниспослания Откровения, интенсифицировалось исламизацией интеллектуальной прослойки народов, вступавших в диалогическое взаимодействие с исламом, вследствие чего происходило обогащение как религиозной традиции, так и когнитивного поиска [61, с.ii-iii]. Войдя в Центральную Азию, ислам стал одним из ключевых элементов складывавшегося здесь – в различных государственных объединениях – культурно-коммуникативного пространства, способствуя развитию философской рефлексии, с одной стороны, и закреплению нравственных норм адаба – с другой.

Вместе с исламской религиозной практикой в жизнь центрально-азиатских номадов вошел адаб – этический комплекс мусульман, регламентируемый исламскими аксиологическими константами с одной стороны, и выработанными интеллектуализмом Халифата светскими нормами – с другой. Закрепленный морально-этическим корпусом литературы, адаб лег здесь на плодотворную почву тюркского духовно-нравственного контента.

Территория Мавераннахра представляла собой интеллектуальное пространство, где имело место интенсивное развитие культурной жизни. Исторические хроники за авторством ат-Табари и Йакута свидетельствуют о существовании здесь – в Самарканде и Туркестане – Домов мудрости «байт аль-хикма» по подобию интеллектуальных центров крупнейших городов поликультурного Халифата. Интеллектуальная жизнь Туркестана творилась учеными, поэтами, ‘улама’, суфиями, стекавшимися сюда из всех уголков Центральной Азии, что способствовало развитию Туркестана в соответствии с общими тенденциями городов Исламского Средневековья. Духовная и интеллектуальная жизнь Туркестана способствовала зарождению здесь тюркского варианта суфизма – орденов накшбандийа, кадирийа, ясавийа, а также тюркской фальсафа.

Кроме того, будучи центром культурной активности Тюркского Средневековья, Туркестан, в лице великого аль-Фараби, стал центром притяжения для перипатетической деятельности. Универсализм гуманистических идей «Второго Учителя», воплощенный в его уникальной философской системе, органично сочетавшей рационалистические, феноменологические и герменевтические методы, инспирировал рационалистическое изучение Божественного в жизни человека. Аль-Фараби, занимавшийся интерпретацией трудов античных философов, вызвал к жизни живейший интерес ко всему пласту древнегреческой науки как в исламском, так и в христианском культурно-коммуникативном пространствах. Интеллектуальная деятельность аль-Фараби явила собой образец научно-интеллектуального адаба, принципами которого являлись космополитизм,

диалогичность, толерантность, приоритет культурной идентификации личности над этноконфессиональной.

Тема духовного совершенствования раскрывалась в двух этико-мировоззренческих системах тюрков, детерминировавших все дальнейшее развитие тюркского интеллектуализма – рационалистической философии в лице аль-Фараби, Махмуда Кашгари, Юсуфа Баласагуни, и суфийской практики в лице Х.А. Ясави, С. Бакыргани, А. Югнеки. Эти две системы мысли – рационалистическая и суфийская – ставили своей задачей поиск этического совершенства, гармонию божественного и человеческого, которая, однако, достигалась различными методами. Как красноречиво звучит диалог философа Ибн Сины и суфия Абу Сайида Мейхени: «То, что я знаю, он видит», на что последовал ответ суфия: «То, что я вижу, он знает» [144, с.60].

Свободная атмосфера интеллектуального поиска, царившая в Туркестане, сделала возможным сочетание рационализма, выраженного в научном и философском дискурсах, и иррационализма, проявившегося в развитии суфизма и мистицизма. Для адаба такая ориентированность когнитивной активности стала решающей: уникальная для тюркского культурно-коммуникативного пространства сочетаемость веры, разума и духовной чистоты предопределила ценности гуманистического мировоззрения уже казахского народа, и, как следствие, его культуры, и, в особенности, литературы. Диалогичный характер адаба в Тюркском культурно-коммуникативном пространстве подчеркивался такими историками Исламского Мира как Ибн Батута, Афлаки, Ибн Биби, Аксараи. Историки свидетельствуют о мультикультурном и поликонфессиональном составе Тюркского Мира, заложившем основы традиции толерантности, «унаследованной» казахской ментальностью.

Распространение мистического учения – суфизма – в Центральной Азии приходится на период IX-X веков, тогда же складываются вокруг признанных центров духовной и интеллектуальной жизни Тюркского Мира – Туркестана (Ясы), Отрара (Фараба), Шымкента (Сайрама), Бухары, Самарканда – различные ордена: ясавийа, накшбандийа, кадирийа, кубравийа. Оформление различных орденов суфизма, называемых также тарика, происходило под наставничеством их лидеров – шейхов, пиров, ишанов, баба, одновременно с развитием мазхабов и школ официального ислама [10, с.1-2]. Духовно-религиозное значение Туркестана как «Тюркской Мекки» объяснялось атмосферой, создаваемой здесь великим проповедником суфизма XII века, основавшим тарика «ясавийа» – Ходжа Ахмедом Ясави. Суфизм в Центральной Азии способствовал идейной интеграции тюркоязычных народов; немаловажное значение в этом процессе имела проповедническая деятельность основоположника ордена Ясавийа Ходжи Ахмеда Ясави, чьим эпонимом была названа тарика. Туркестан стал духовным и просветительским центром Тюркского Средневековья – пространственно-временного поля, давшего жизнь и сформировавшего гуманистическое передовое мировоззрение целой плеяды знаменитых интеллектуалов: Абу Насра аль-

Фараби, Махмуда Кашгари, Юсуфа Баласагуни, Ахмада Югнеки, Сулеймана Бакыргани, Абу Райхана аль-Бируни [10, с.2-3].

Значение суфизма как проводника исламской духовности в Тюркском Мире, и, в частности, на территории средневекового Казахстана, трудно переоценить: суфизм, выступая «мягкой силой ислама», имел значение в деле адаптации религиозной практики ислама к локальной культурно-коммуникативной среде [145, с.68]. Более того, сталкиваясь с культурами и философскими системами других народов, суфизм, с одной стороны, раскрывал для этих народов аутентичное содержание духовно-интеллектуальных практик, а с другой – способствовал усвоению аксиологического контента исламских гуманистических нарративов адаба. Суфизм обогащал лексико-семантическое поле местных языков, привнося в них исламскую духовность и одновременно сохраняя национальную специфику музыкально-песенного творчества, орнаментики, поэтики, эпического корпуса. Миросозерцанию тюркских народов было не чуждо тяготение к искренности и чести, поэтому суфийский адаб нашел отклик и был с легкостью усвоен, органично встраиваясь в систему ценностей тюрков. Нравственно-мистические константы суфийских практиков, перемещение фокуса их внимания к внутренней чистоте сердца, инспирированное Священным Писанием, предъявляли к мусульманину требования не столько ритуально-практического, сколько духовного, внутреннего порядка [146, с.173].

Кроме того, обращенность суфизма к природе также сокращала дистанцию между исламом (из которого, собственно, возник суфизм) и мировоззрением средневековых тюрков, образ жизни которых не мог игнорировать законы природы, онтологически встроенной в систему ценностей кочевников и представления о духовном совершенствовании [147, с.153].

Среди известных трудов Ходжи Ахмеда Ясави, оказавших влияние на развитие тюркского интеллектуального суфизма, выделяются «Диван-ихикмет», (который дошел до наших дней в списках XV-XVI веков) [148, с.78], «Мира аль-кулуб» («Зеркало души»), «Пақыр-нама» («Сказание о бедном») [145, с. 70]. Учение о стадиях нравственного совершенствования души изложено в «Хикметах» Ясави, ставших основоположением ясавийского ордена суфизма. Согласно аскету, душа, стремящаяся познать Бога, на пути к Нему проходит 7 этапов очищения: «повелевающая» («аммара»), «порицающая пороки» («лауама»), «вдохновенная» («мухлама»), «успокоенная» («мутмаина»), удовлетворенная («радине»), «совершенная» («камиль»). По прохождении перечисленных стадий – макама – ученик совершенствовал свою духовность, отказываясь в аскетическом порыве от мирских удовольствий и подчиняя плоть духу [149, с. 4-10]. Адаб шейха Ясави, во главу угла ставивший нравственное совершенствование, тяготеет к проявлению смирения и терпения на пути познания Бога. Особое место в адабе Ясави получает концепт совести, позволяющий попасть в рай и

диктуемый безусловной любовью к Богу, которая понималась как зов сердца, естественная потребность души [143, с. 91]. Адаб души, артикулируемый великим шейхом, предполагал воспитание таких черт характера как альтруизм, сердоболие, щедрость, справедливость. Прочтение любви к Богу через сердце и разум шейхом Ясави характеризуется преимуществом духовному наследию Коркыт ата, продолженному в контексте тюркской морально-интеллектуальной традиции С. Бакыргани, А. Югнеки, Абая, Шакарима. Собственно, синкретичность чувственного и рационалистического начал в миропонимании и познании Божественного выступает уникальной чертой тюркского тенгризма, на концептуальную основу которого органично легли доктрины исламского суфизма.

Глубокий онтологический адаб Х.А. Ясави, изложенный в «Хикметах», способствовал популяризации тюркского языка в культуре и науке, административном аппарате и образовании. Онтологизируемые в адабе Ясави ценности: космополитизм, терпимость к иноверцам и людям другой этничности, равное уважение различных религиозных культов, стремление объединить людей, порицание гордыни – снискали ему широкое признание. Помимо религиозных ценностей, шейх Ходжа Ахмед ратовал за светские. Занимавший активную гражданскую позицию Ясави противостоял корысти и жадности, осуждал тягу лишь к земным богатствам, проявляемых государственными деятелями и духовенством [145, с. 71].

Научный поиск понимается Ясави как почетное занятие: «Если придут ученые, с почтением стоя встречай их». Сам шейх до того, как стать возвестителем суфизма обучался у многих учителей, среди которых, помимо отца, были Баха ад-Дин Испиджаби, Арыстан Баб из Отрара, Абу аль-Фармази из Туса (ум. 1084), Ходжа Юсуф Хамадани из Бухары (1049-1140).

Такой богатый опыт разностороннего обучения у признанных учителей способствовал концептуализации Ахмедом Ясави взаимодействия учителя и ученика – шейха и мурида – в труде «Пақыр-нама». Согласно положениям, изложенным в сочинении, суфии ордена Ясавийа должны были придерживаться следующих предписаний: невосприятие хороших или плохих новостей, внимательно и тихо внимать своему наставнику, не начинать разговор без позволения шейха, не вожделеть, не возносить чувство собственного достоинства. Ученик не мог стать шейхом, если он не прислуживал учителю в течение сорока лет. К самому же шейху также предъявлялись строгие требования: безукоризненное знание предписаний ислама – шари'а, компетентность в вопросах ордена, духовное совершенствование на пути к Аллаху, щедрость в знаниях о религии [149, с. 10].

Аскетический образ жизни в подземной келье, которого стал придерживаться Х.А. Ясави по достижении лет пророка, стал воплощением суфийского мировоззрения, когда суфий, в угоду очищения души и постижения Господа, отказывается от благ земной жизни. Выразитель тюркского варианта народного ислама в виде тарика ясавийа, Хазрет Султан

(одно из 11 имен Х.А. Ясави), сделал ислам понятным для носителей тюркской ментальности, восприятие суфийского адаба которой усилила ориентированность нравственно-этического комплекса народов Центральной Азии на духовное совершенствование. Учение Ясави, распространенное от территории современной Киргизии до Малой Азии и Волги, снискало множество последователей из всего Тюркского Мира, что, в свою очередь, способствовало аксиологизации культа знаний, философского осмысления действительности, укреплению позиций тюркских языков как инструмента обретения духовности и образования. В этом смысле адаб Ясави представляет собой совершенное явление с точки зрения сочетания ментальной доступности и понятности, а также высочайшего гуманистического и духовного контента. Современники и последователи Ясави применяли принцип доступности для широких масс и нравственности поэтического (да и словесного в целом) творчества: Дулат Бабатайулы, Шортанбай Канайулы, Шади Жангирулы, Малыкожа Султан Кожаулы, Турмагамбет Изтлеуулы, Мусабек Байзакулы, а также представители адаба более позднего времени – Абай, Шакарим, плеяда казахских адибов советского периода и независимого Казахстана [145, с. 72-73].

Передаваемое изустно наследие «Хикметов» Ясави онтологизировало адаб нравственности и человеколюбия, любви к Богу и природе, способствовал укреплению морально-психологической атмосферы тюркского культурно-коммуникативного пространства как территории сотворчества разума и веры, сосуществования народов и религиозных систем.

Факт написания шейхом трудов на огузско-кыпчакском диалекте сделал Тюркский Мир самостоятельным интеллектуальным пространством, что в эпоху господства в Исламском Мире арабского языка явилось новшеством. «Диван-и-хикмет» представляет собой памятник караханидской литературы, к которой принадлежат также творчество М. Кашгари и Ю. Баласагуни [149, с.6].

Тюркоязычные народы, узнавшие Священное Писание посредством интерпретации его концептов Ахмедом Ясави, и называвшие в этой связи «Дивани хикмет» «Корани тюрки», открыли для себя в этом труде философию Востока и религиозную философскую мысль вообще.

В силу надцивилизационного потенциала духовной идентичности, мистицизм суфизма может стать одним из инструментов поиска согласия в мультикультурном «котле» глобализации. Примером такого миротворческого и одухотворяющего значения суфизма может стать мягкая инкультурация тюрков в исламское культурно-коммуникативное пространство, а также органичное «встраивание» исламских доктрин в миропонимание народов Тюркского Мира посредством суфийского адаба [150, с.18]. Именно нравственно-этическое наполнение суфийского адаба, не противоречащего моральным устоям народов Центральной Азии, способствовало принятию ислама как основы религиозной духовности тюрков. Тарика ясавийя, ставшая

идеологической основой Золотой Орды хана Берке, доказала свою жизнестойкость в условиях государственности [151, с.294-295].

Этический компонент постижения Истины, предваряемый концепцией «совершенного человека», предполагал восприятие Бога и всего, созданного Им, как великое благо, как добродетель, которая выступает целью усилий человеческой души, страждущей нравственного совершенствования. Характеристиками «аль-инсан аль-камиль» являлись благожелательность, благочестие, которые характеризовали как человека, так и Вселенную. В связи с этим, проявление индивидом богоугодного адаба – справедливости, честности, высокой нравственности – делало человека причастным к установленному Богом мирозданию. Адаб, иными словами, был неотделим от суфийского понимания веры [152].

Номадическое миропонимание тюрков Центральной Азии, включавшее неприемлемость строгой и усложненной схоластики, свобода когнитивного поиска, поэтическое восприятие действительности, примат интернальной нравственности над экстернальной обрядностью, идея путешествия и близости к природе, способность обходиться самым необходимым – все это «роднило» его с суфизмом, адаб которого сыграл решающую роль во включении Тюркского Мира в духовное и интеллектуальное пространство ислама [145, с.73].

Помимо Туркестана, крупным духовно-интеллектуальным центром Тюркского Мира была Бухара, где жили такие знаменитые суфии как Абу аль-Хасан Али аль-Харакани, Ахмад аль-Газали и Абу Хамид аль-Газали, Абд аль-Халик аль-Гидждуани, а также Юсуф аль-Хамадани (являвшийся наставником Ахмеда Ясави) [152].

Тюркский Ренессанс – культурно-просветительское явление, связываемое с расцветом гуманизма в государстве Караханидов на территории Средневекового Казахстана – стал возможен благодаря интеллектуальной деятельности выдающихся личностей, создававших лучшие образцы знания на тюркских языках. Благодаря кропотливой работе по формированию научного аппарата тюркских языков, прежде используемых в хозяйственном обиходе тюркоязычных народов, арабский язык, считавшийся языком религии и науки, не стал основой концептуализации сознания в эпистемологическом пространстве Центральной Азии. Этот грандиозный и дерзкий проект был реализован величайшими умами религиозного и научного знаний: Х.А. Ясави, М. Кашгари, Ю. Баласагуни, А. Югнеки, явившимися «продуктом» Тюркского Средневековья и одновременно культуuroобразующим феноменом для последующих поколений.

В этой судьбоносной плеяде ученых особое место принадлежит Махмуду Кашгари (1029-1127), возвеличившему своим «Словарем тюркских наречий» – «Диван лугат ат-турк» - тюркские языки, на которых в последующем происходит концептуализация научно-гуманистического сознания народов Центральной Азии. Его монументальный труд носит антропологический характер, поскольку ему предшествовал, как

свидетельствует источник, пятнадцатилетний период сбора лингвистического и культурологического материала, для чего было предпринято путешествие по обширным землям, населенным тюркоязычными племенами. Высокая образованность ученого позволила ему обращаться к арабоязычным и персоязычным материалам, с упором на историю распространения ислама как основы религиозной жизни и духовной практики изучаемых народов. «Словарь» не является строго лингвистическим: материал содержит сведения по адабу, истории, социально-экономическому укладу, политической культуре, духовной жизни, этико-философским представлениям, религиозной ритуальности носителей тюркских языков [153, с.14]. Междисциплинарный характер «Дивана» отмечался также академиком А.Н. Кононовым, подчеркивавшим филологическую значимость труда [154]. В сочинение, которое носит энциклопедический характер, вошли обширные сведения о фольклоре, астрономии, этнографии, медицине, философии. Гуманистические идеи ученого затрагивали проблемы дидактики, патриотизма, философии окружающей среды, социологические проблемы, эстетические взгляды тюрков. Как проминентный адиб своего времени Махмуд Кашгари концептуализирует праведный образ жизни, подчеркивая непреходящий характер стремления к знанию, труду, добру, справедливости, счастью, рефлексии о предназначении человека, ценности семьи и связи со своими истоками – всех вопросов, проблематизируемых позднее в казахском адабе. Энциклопедист, будучи уроженцем г. Кашгара на берегу озера Иссык, в разное время жил и творил в известном интеллектуально-научном центре Арабского Халифата – Багдаде, правителю которого – халифу аль-Муктади – он преподнес в дар свой «Диван», над которым ученый трудился, согласно различным оценкам, приблизительно в период с 1072 по 1077 годы. Словарь, общий терминологический аппарат которого содержит порядка 7500 слов, приводит богатейшие сведения об отраслях знания, включавших, помимо перечисленных, также военное искусство, спортивные дисциплины, анатомию, знания о минералах и металлах, мифологию караханидов, кыргызов, огузов, туркменов, ягма, чигилей и других тюркских племен.

Адаб М. Кашгари раскрывается в его учении о человеке, концептуализируемом как высшая ценность. Онтологизация морально-этических установок неразрывно связана с этическими константами исламской философии: категориями предопределенности, с одной стороны, и культом разума – с другой. Учение о человеке центрируется у Кашгари вокруг проблемы отношения его к окружающему миру и людям; добрые намерения, закладываемые тягой к знаниям, любви, добродетели, труду, нравственному совершенствованию, раскрывают гуманистический потенциал «Дивана». Учение о человеке, в свою очередь, органически связывается с учением о жизни и смерти: жизнь категоризируется как бесценный подарок, выбирать и изменять который человеку неподвластно, смерть же – как закономерное окончание жизни, вместе с которым – равно и хан, и простолюдин – заканчивают проявления жизни – чувства, эмоции, ценности, эстетику. Учение

о жизни и смерти перекликается в адабе М. Кашгари с его идеей о вечности уважения и доброй памяти о человеке, ушедшем в небытие, в связи с чем особое звучание приобретают нравственно-этические категории человеколюбия [155]. Собственно, аксиологизация нравственности получила развитие в философии совести, концептуализируемой в морально-этическом адабе казахских гуманистов – у Абая, Шакарима и других.

Преимственность ценностям существовавшей веками религиозной традиции суфизма, в его специфическом для народов Центральной Азии варианте, наблюдается и у самого ученого. Презируя мещанство, М. Кашгари призывал людей увековечивать свое имя добрыми делами и взаимоотношениями с окружающими: «Вещи (и) имущество человека – его враги... Все мужи испортились из-за вещей. Увидев имущество, они кидаются (на него), словно гриф на добычу. Они держат свое имущество, заперев (его), сами не пользуются, плача от скупости, они собирают (копят) золото. Из-за имущества, не памятуя о боге, сыновей (своих), родственников они в самом деле душат» [156].

Глубоко диалогичен по своему характеру труд Юсуфа Баласагуни «Благодатное знание» - «Кутадгу билик», с которого берет начало классическая тюркоязычная поэзия. Благодаря усилиям советского востоковеда В.В. Радлова «Благодатное знание», дошедшее до нас в трех списках поэмы – каирском, наманганском (арабский шрифт) и гератском (уйгурский шрифт), в 1891 году увидело свет на русском языке. Идея преимственности традициям арабского стихосложения предопределила исполнение поэмы метром аруза, (предполагавшим чередование долгих и коротких слогов), используя впервые тюркский диалект, что было инновацией для культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира, важной частью которого являлось Караханидское государство (942-1210), частично расположенного в Семиречье. Жизнеспособность тюркских языков, проявленная во время интеллектуального господства на международной арене арабского языка, способствовала сохранению уникальной картины мира тюркоязычных народов, интегрированных в научно-интеллектуальное и политико-административное пространство Исламского Средневековья. Этот факт, в свою очередь, детерминировал актуальность межкультурного и межконфессионального диалога, ставшего возможным благодаря диалогическому потенциалу тюркского мировоззрения и сформировавшегося на его основе адаба тюркоязычных народов.

Сочинение «Кутадгу билик» является памятником морально-этического корпуса литературы, соответствующей жанру «княжьих зеркал», дополненный, однако, аутентично тюркскими гуманистическими концептами. Назидательный характер наряду с жанровой стилистикой делают это произведение образцом классического тюркоязычного адаба, дополняемого уникальным комплексом аксиологических ориентиров гуманистической традиции. Философская рефлексия, запечатленная на страницах поэмы, актуализирует темы человечности, семьи, справедливости,

благотворительности, божественного предопределения и разума человека. его милосердия и справедливости: «Будь добрым, справедливым и правдивым, ведь быть таким и значит быть счастливым» [28, с.85], и перекликается с идеями политического «Трактата о жителях добродетельного города» аль-Фараби, подчеркивавшего важность гуманистического мировоззрения правителя [157, с.12].

Еще одной особенностью тюркского адаба, помимо концептуализации справедливости, является концепт совести, прочитываемый также у Баласагуни: «Кому решает даровать почет, тому сначала стыд Аллах дает» [28, с.68], и актуализируемый в классическом казахском адабе – у Абая и Шакарима.

Проблематизируемые Юсуфом Баласагуни ценности семьи и гуманности стали традиционными для сознания тюркских народов. В частности, существующее в казахском мировоззрении уважение к умершим предкам было артикулировано адибом в его размышлениях о качествах, которые нужно искать в спутнике жизни, а также о добродетелях, которые следует воспитывать в детях. Адаб Ю. Баласагуни – дидактический по своей сути: он проникнут идеями о нравственных чертах характера и поведения, наполнен практической мудростью, исполнен доступным для понимания языком. Домовитость, мудрость, скромность и честь женщины признаются мудрецом как необходимые для семейной жизни качества, которые следует привить дочери [28, с.114-118]. Адаб воспитания сына – трудолюбие и ум – соответствует представлениям о том, каким должен быть мужчина. Стремление мужчины к добру, честности, трудолюбию перекликается с концептуализацией знания.

Рационалистическое начало, осмысливаемое фаласифа Исламского Средневековья, звучит у Ю. Баласагуни сообразно культу знания и образования в исламе: «Мужей из низкородных, несвободных возвысит ум до круга благородных» [28, с.39]; «Во тьме незнания знание – свет зари, его сияние – пламя изнутри» [28, с.38]; «Где б место ни было отведено, Мудрец его украсит все равно», «Порой бывает, что слова ученых сильнее царей, сильнее земных законов» [28, с.36]; «Невежда слеп и глух, а просвещение глухому дарит слух, слепому - зренье» [28, с.30]; «Незнания суть – блужданье в темной ночи, а знание – путь достойнее всех прочих. Умом и знанием обретешь по праву почет при жизни, после смерти – славу» [28, с.31]. «Лишь разумом и знанием обладая, ты нужен людям, как вода живая ... Мир познавай, учись иль жуй траву, скотом зовись и поселись в хлеву». [28, с.145]. В вопросе соотношения Божественного предопределения и свободы человеческого разума Ю. Баласагуни придерживался идеи о разуме как о высшем подарке Аллаха, который должен служить добру: «Создатель наш ... и разум дал, чтоб постигать нам знания, чтобы благие совершать деянья. Бог дал нам совесть, дал нам стыд... Какой избрать нам путь – от нас зависит. Достойным будь – Аллах тебя возвысит» [28, с.28].

Положение религии в мировоззрении Ю. Баласагуни обусловлено пониманием бесспорного и повсеместного характера законов Аллаха, предопределившего все во Вселенной: «Блестит мир светил, небесных тел, - так им Аллах судил и повелел» [28, с.27], - говорится в главе «О семи планетах и двенадцати знаках зодиака». Иными словами, любые знания, кои в Исламское Средневековье переживали период интенсивного расцвета, являлись подтверждением величия Аллаха, в связи с чем конфликта между верой и разумом у Баласагуни не наблюдается, что, собственно, созвучно идеям адибов-гуманистов из тюркоязычной среды.

В этом контексте мы можем говорить о том, что общность картины мира средневековых тюркских гуманистов, детерминируемая целостным характером рационалистического и духовного дискурса Тюркского пространства, вписываемого в общее интеллектуальное Исламское Средневековье, способствовала онтологизации взаимодополнительных гуманистических констант. Так, например, как и аль-Фараби, Ю. Баласагуни считает, что основной характеристикой правителя должен быть ум, щедрость, справедливость: «Издревле так бывает – хан ученый провозглашает добрые законы... Среди людей, к владыке приближенных, мужей не пребывало неученых» [28, с.35]; «Я рассказал о свойствах благородства, ума и власти я подметил сходство. Блаженны люди той земли, где, к счастью, соединился ум владыки с властью» [28, с.37]. У аль-Фараби идея управления Добродетельным городом философами также основывалась на понимании важности знаний.

Созвучность идей Баласагуни учению Махмуда Кашгари о смерти как неотъемлемом финале жизни подчеркивает равенство всех людей перед лицом смерти, после которой остается лишь память о его добрых делах и имени: «Вставай, верни добро, пока ты в силе, не забывай: нам всем лежать в могиле. Нам только имя навсегда дается, уходим мы, но имя остается... Все превратится в пыль, но мир навеки запомнит быль об этом человеке» [28, с.34-35]. Глубоко нравственный адаб Юсуфа Баласагуни являет собой образец гуманистических представлений Тюркского Средневековья, в котором религиозность – практическое применение исламских канонов – «удвоила» моральные императивы, накладывая регламентируемое исламом этическое содержание на уже сформировавшиеся, существующие представления о социальных ценностях: семье, городе, людском роде [158, с.92-95]. Представления о Божественных воле и всемогуществе, сформировавшиеся здесь благодаря прамоотеистическому тенгрианству, органично вписались в морально-этическое мировоззрение тюрков. Одновременно, говоря о Божественном всеилии, Баласагуни подчеркивает, что лишь разумному дано постичь суть Божественных законов. Мировоззрение Ю. Баласагуни созвучно тюркским представлениям о духовности – суфизму: «Для смертного богатства злейший враг, ты в этот мир пришел и бос, и наг... Мы на земле богаты и бедны, а под землей для смерти все равны» [28, с.97-99], а также в нем

слышатся отголоски шаманизма: «Еще бывают мудрецы, которым дано целить болезни заговором» [28, с.102].

Таким образом, адаб Ю. Баласагуни – синкретичен по своему нравственно-гуманистическому наполнению: он соединяет в себе тюркскость и исламскость в своем стремлении к высшим проявлениям человеческой души – совести, заботе, альтруизму – и поведения: «Лишь человечность – признак человека, так ныне есть и было так от века» [28, с.124].

Значение поэмы Ю. Баласагуни в том, что она знаменует начало эпохи Тюркского Ренессанса, вписываемого в общий подъем гуманистической мысли Исламского Мира XI-XIII веков, характеризующихся расцветом научного знания, урбанизацией, развитием просветительских идей ввиду интенсивного межкультурного и межрелигиозного диалога. Наблюдается преемственность идеи «Кутадгу билик» контенту древнетюркских Орхоно-Енисейских надписей и «Тезкире о Сатук Бугра хане», подчеркивающих важность создания сильного государства со справедливым правителем во главе. Эпоха интенсивного освоения исламских этических ориентиров, вдохновленная взаимодействием с арабо-персидской культурой, процесс исламизации которой был уже завершен, способствовала дифференциации в тюркской литературе трех основных стадий развития: древнетюркской, раннеклассической (к которой относятся произведения М. Кашгари, Ю. Баласагуни, А. Ясави, А. Югнеки) и национальной (классической) [159, с.185-190].

Одним из ранних представителей адаба из тюркской среды является Ахмад Югнеки (Ахмед Югнаки), называемый современниками Адиб Ахмад, что говорит о высоком уровне его образованности. Так, интеллеktуал, живший в конце VIII века, изучал хадисы и фикх, был замечательным поэтом, перу которого принадлежит сочинение «Хибат аль-хакаик» (записанное, по преданию, отцом адиба уйгурским письмом). «Хибат аль-хакаик» - «Тайны истин» - представляет собой поэму, состоящую из 14 глав, включающих порядка 250 бейтов. Назидательный характер повествования, ориентированного на восприятие простыми необразованными массами основ исламской религии и этики позволяют характеризовать его как образец адаба. Гуманистическая рефлексия центрируется вокруг тем необходимости знания и воспитания щедрости, порицания невежества, высокомерия и алчности. До нас дошло два списка поэмы с сочетанием арабского и уйгурского шрифтов, хранящиеся в библиотеках Стамбула. Исторических сведений о жизни Ахмада Югнеки сохранилось весьма немного, как и о самом городе Югнаке (Угнаке), который, как полагает большинство ученых, располагался близ Самарканда [160, с.93-104].

Интеграция Тюркского Мира в исламское культурно-коммуникативное пространство сопровождалась наличием среди тюркоязычных масс движения шу'убийа, проявлявшегося, однако, в виде принятия арабо-исламских моделей мышления и поведения, в отличие от персоязычного населения Халифата, распространившего антиарабские настроения в защиту своих аутентичных

идентификаторов в административном аппарате и культуре. Стремление к возрождению поэтических традиций и появление неофициальных течений в исламе проявились в первой волне шу'убийа в VIII-IX веках. На второй волне шу'убийа, в X веке, были артикулированы антиарабизм и антиисламские настроения. Среди тюрков такие настроения не получили такого критического наполнения, как у персов. Здесь нельзя игнорировать политический контекст, подкреплявший характер шу'убийа в среде тюрков: антиарабский настрой формировался, в основном, по причине недовольства неарабского населения политикой Омейядов, в связи с чем, Аббасиды, опиравшиеся на население Мавераннахра и Хорасана, пришли к власти. Тюрки, населявшие эти территории, подняли в 733-734 годах антиомейядское восстание под началом военного мятежника арабского происхождения аль-Хариса Ибн Сурайджа (128/746), после которого власть перешла потомкам дяди пророка Аббаса. Как свидетельствуют некоторые источники, среди хорасанских тюрков смене власти содействовали Абу Муслим, армия которого была сложена, в основном, подразделениями тюрков. Личность Абу Муслима связывается в туркменских летописях с героем Рустамом, а в узбекских – с историей борьбы против арабских завоевателей. Поддержка Аббасидов тюрками Хорасана обусловила приближенность тюрков к власти и их деятельность на ключевых постах, как на исламских территориях Центральной Азии, так и в Багдаде и других регионах Халифата. Язык и обычаи тюркских народов были известны, по свидетельству придворного, халифам, часть которых сочетались браком с женщинами тюркского происхождения.

Позднее, в первой трети IX века, когда доверенным правителем земель Мавераннахра и Хорасана был назначен халиф аль-Мамун, начинается новая волна интенсивной интеграции тюрков Центральной Азии с арабами, трансформировавшейся в этнокультурный союз. Интеллигенция владела равно как арабским, так тюркским языками, на которых происходила концептуализация картины мира населения тюркоязычных народов. Таким образом, движение шу'убийа в реалиях Тюркского Мира носило характер культурного взаимодействия и взаимодополнительности, диалога и союза, в отличие от персидского варианта движения шу'убийа, тяготевшего к возрождению персидской религиозно-литературной традиции.

Вспыхнувшее в начале IX века в Тохаристане и Мавераннахре антиарабское восстание и его подавление способствовали массовой исламизации тюрков Центральной Азии – карлуков и токуз-огузов, а также их миграции в центральные регионы Халифата. Этому способствовал ряд причин, в основном, социально-политического характера: лишение земель военнопленных тюрков из числа повстанцев на родине, стремление засвидетельствовать свою верность халифу, перемещение ставки самого аль-Мамуна, способствующего распространению тюркской культуры, из Мерва в Багдад. Рост количества тюрков в лице военных обусловил увеличение их влияния. Большие земельные наделы в различных частях Халифата – Египте, Ираке, Сирии, Кавказе, Малой Азии – управлялись тюркскими династиями,

действующими автономно и лишь формально относившимися к аппарату аббасидского халифа. Роль тюркских военных аристократов была высокой до завоевания сельджуками.

Исламская религиозная традиция, вступив в межкультурное взаимодействие с тюркским этосом, способствовала формированию нового культурно-коммуникативного пространства, совмещающего в себе черты обеих традиций. Становление исламской религии на территории проживания тюркоязычных народов основой религиозной практики, однако, не унифицировало культурной жизни и мировоззрения тюрков с моделями мирозерцания, характерными для населения Арабского Халифата, ставшего носителем исламского образа жизни. Это связано с обусловленностью культурной традиции условиями времени и пространства, диктующими ее воплощение и функционирование в языке и религии народа, его духовной и материальной культуре. Подобно описанному механизму, вхождение исламской практики в духовную жизнь прото-казахских кочевников не могло не испытать влияния тюркской культурной традиции, на основу которой она наложилась. Процесс инкультурации, сопровождающий историю Арабского Халифата, который протекал с трудностью в персидском культурном пространстве, в условиях прото-казахского пространства разворачивался несколько легче. Это объясняется существованием в средневековых реалиях казахского народа монотеистического культа Тенгри. При этом институт творчества, воплощенный в шаманизме, ввиду своей социальной значимости как духовного ориентира, вошел в доктринальную систему ислама. Шаманы – баксы – имели значение носителей номадической духовности, определявшей содержание праксиса. Традиционная преемственность суфийских духовных практик институту шаманизма также облегчила вхождение ислама в религиозную жизнь тюрков Центральной Азии, подобно встраиванию аравийских кахинов в реалии ислама времен пророка [143, с.136-137].

Духовно-просветительская деятельность Х.А. Ясави, научные изыскания М. Кашгари, аль-Фараби, аль-Бируни, гуманистические ориентиры, разрабатываемые Ю. Баласагуни, А. Югнеки, С. Бакыргани и другими интеллектуалами тюркского культурно-коммуникативного пространства средних веков оказали критическое воздействие на усвоение исламского адаба и становление тюркских его вариантов. Последние были инспирированы двумя мировоззренческими концепциями – исламской и кочевой, сочетание которых составило прочную основу казахского этико-философского комплекса, актуального по сей день.

3.2 Казахский и казахстанский адаб: духовная преемственность

Начало истории Казахского Ханства ознаменовало реактуализацию и ревитализацию тюркского наследия, а именно – новое прочтение адаба, формирующего моральные императивы. Этот период характеризуется тюркизацией поэтического и прозаического творчества на основе

использования арабской графики, а также становлением и стандартизацией казахского языка; казахский адаб складывается на основе сочетания тюркской и исламской традиций. Позднее Средневековье породило и утвердило уникальные жанры, проявившие жизнеспособность на протяжении веков. Трансформация исламского адаба в казахские концепты «әдеп» и «әдебиет» не только сохранила базовые гуманистические интенции, но и обогатила и усилила их.

Лексико-семантические заимствования концептуальных религиозных понятий из арабского языка казахским обусловили понимание значения слова «әдеп» в соответствии с его содержанием в арабском языке. «Воспитание вежливым образованием» - именно так расшифровывается данное слово в казахском языке. Иными словами, так же, как и в арабском, в казахском языке роль адаба сводится к образовыванию личности, к регулированию социальных отношений, благонравному и вежливому поведению [105, с.47-48].

Жанры казахского адаба носили как мотивы социальной справедливости, так и экзистенциальный характер: толғау, жоқтау, естірту в поэтическом импровизированном исполнении служили формой философствования. Поэтому жырау-поэты – Казтуган, Шалкииз, Умбетей, Темеу-улы, Жиембет жырау, Бухар жырау, Асан Кайгы, передававшие в устной форме экзистенциальный контент, могут также называться философами, что, собственно, объясняется преемственностью адабной традиции. Специфику адаба в его сочетании мотивов народной идентичности и религиозных предписаний, фольклора и любовной лирики проявляют эпосы, сказки, легенды народного авторства – «Ер-Тостик», «Едил», «Жайык», «Кобланды батыр», «Алпамыс» «Козы-Корпеш и Баян-Сулу», «Кыз Жибек», которые представляют собой образцы нравственности и духовного поиска [118, с.48-55]. В то же время казахский адаб обнаруживал тесную связь с исламом, обличая пороки, порицаемые религиозным сознанием: лицемерие, лживость, злобу.

Усиление экзистенциальных мотивов чувствуется в казахском адабе «зар заман» – «времени скорби» в творчестве жырау Шортанбая Канайулы, Мурата Монкеулы, Дулата Бабатайулы, Абубакира Кердери, затрагивающих темы веры и исламской морали. «Зар заман» – лихолетьем – называют «скорбные времена» – эпоху упразднения института ханства в середине XIX века (1867-1868гг.) вследствие введения «Положения об управлении казахами», регламентирующего установление новых социально-политических условий и норм. Новые реалии, несвойственные обществу в Казахском Ханстве, обусловили утерю основополагающих устоев и культурно-коммуникативных форм, традиционных для социума.

Д. Бабатайулы, М. Монкеулы, А. Кердери и другие, поднимавшие темы «зар заман» и антиколониальные настроения, обусловили рефлексию о потере экономических, социально-политических, культурных корней, этических ориентиров, исламских канонов. Подобный экзистенциальный кризис настоящего и неверие в будущее способствовали идеализации прошлого, с

одной стороны, и надеждам на лучшую жизнь после жизни мирской. Одновременно присутствует тенденция стремления к реалистичному и достоверному отражению действительности и психологизации литературных образов. «Оживление» героев, в свою очередь, отражение переживаний их внутреннего мира, вызвало к жизни обращение к темам моральной философии, возвращение адабных интенций на совершенствование человека в трансформированном виде. С точки зрения формы происходит обогащение литературного языка [161, с. 384].

Творчество Дулата Бабатайулы (1802-1874), которое пришлось на переходное время «зар заман», впитало в себя все особенности адаба того времени. Будучи одним из образованнейших среди современников, несмотря на происхождение из кочевой среды, поэт свободно владел арабским языком и был хорошо знаком с арабской поэтической традицией. Дулат Бабатайулы ознаменовал собой начало письменной литературной традиции казахов, поскольку, передаваемые вначале устно, его сатирические стихотворения были записаны и опубликованы. Поэтический сборник автора «Осиетнама» был издан в 1880 году в Казани, что свидетельствует об отсутствии географической ограниченности культурно-коммуникативного пространства Тюркского Мира. Тематический контент его творчества, выраженный в проблематизации категорий чести, трудолюбия, социальной справедливости, а также – в обличении лживости и праздности, включал политический компонент – возрождение национального самосознания – через критику колониальной политики Российской Империи и насаждаемой культуры. Это инициировало игнорирование поэтического наследия Дулата Бабатайулы в советский период. Изучение творчества поэта и возвращение его в историю казахской литературы началось лишь век спустя в трудах К. Омиралиева («Произведения казахских акынов XVIII-XIX веков», «Произведения казахских акынов дореволюционного периода»), опубликовавшего все произведения Д. Бабатайулы [162].

Творчеству другого казахского поэта – Шортанбая Канайулы (1818-1881) характерна социальная ориентация: поэт критикует бесчинства колониального административного аппарата, сетует на тяжесть жизни народа. Одна из самых известных антологий Шортанбая Канайулы – «Шортанбайдың бала зары» была издана несколько раз до 1915 года, а позднее его стихотворения были включены Сакеном Сейфуллиным в сборник «Ескі әдебиет нұсқаларында», Сабитом Мукановым и Калижаном Бекхожиным – в сборник «Айтыс» середины XX века [163].

Социальный контент повседневности поднимался в жанре айтысов, самым известным среди которых является «Айтыс Биржана и Сары», вдохновивший оперу композитора Мукана Тулебаева в советское время.

Глубочайшим по своему нравственному, интеллектуальному и духовному наполнению является творчество великого Абая. Дискурс гуманизма, мультикультурного диалога, религиозности и образованности,

инициированный Абаем, на долгие века вперед задал вектор казахского адаба и гуманитаристики в целом.

Актуальность константного возвращения к рефлексии о совести и разуме, артикулируемой в сочинениях Абая, перекликается с аксиологическим содержанием морально-этического комплекса адаба, концептуализирующего гуманистические ценности исламской религии. В системе взглядов великого казахского мыслителя религия позиционируется как проводник гуманистических ценностей; акцент на глубочайшую мудрость божественного начала делается им в связи с убежденностью в нравственной природе веры. Понимая человека как сотворенное Богом разумное существо, Абай аксиологизирует разум в его неразрывной связи с нравственным началом. Актуализируемые Абаем ценности равенства людей перед Богом, вне зависимости от национальности и родоплеменной принадлежности, не теряют своей значимости и сегодня. Прочитываемая в его адабе ценность знаний и стремления к их достижению, критической оценки народом себя, онтологизирует мораль и нравственность, проявляемые как интернально, так и экстернально – в человеческих мыслях и поступках.

Постигать ценности, онтологизируемые Абаем вне синтеза, вне системы, невозможно: говоря о тяге к образованию, обучению мастерству, мыслитель подчеркивает ценность культурного Другого, у которого можно было бы поучиться; сетуя на лень и зависть, Абай акцентирует внимание на важности разума, который удерживает человека от безнравственных поступков и мыслей. Помимо названных пороков, порицаемых исламским адабом, наш великий мыслитель призывает читателя к искренности в делах и мыслях и честному труду, не забывая при этом о вере: «Веруй в Бога, надейся на свое умение и силы» [112, с.15]

В «Словах назидания» Абая находим воплощение в емком виде исламской этики, предполагающей, согласно А.В. Смирнову, единство внутреннего намерения – «батин» и внешнего действия – «захир». Единство народа видится Абаем, главным образом, в единении душ и идей, в противовес общности хозяйственных интересов и взаимодействию ради решения насущных проблем. Проблематизация совести в адабе Абая звучит в многочисленных контекстах и уровнях межчеловеческих отношений: между людьми различного достатка, между отцами и сыновьями, властью и народом, людьми одного рода и одной земли, представителями разных национальностей. Универсальность концепта совести разворачивается в ее многоуровневом раскрытии человечности, справедливости, терпимости, честности, которые несут в себе контент адаба, основой которого являются постулаты исламской этики, «удвоенной» в тюркском, и, далее – в казахском этическом коде. Концепт совести органично «выстраивает» в понимании Абая четкие взаимосвязи и взаимозависимости с моральными качествами, отвечающими принципам гуманизма: совестливый человек не станет наживаться за чужой счет, а значит – ему не чуждо трудолюбие; совесть не

позволит человеку творить бесчинства, а значит – научит руководствоваться своим разумом.

Особенно актуальной в свете современных реалий предстает дискурс знания и веры у Абая: здесь находим рефлексию не о противопоставлении и взаимоисключении этих двух начал, но о взаимодополнительности. Вера требует постоянного совершенствования знаний человека, ведь, наставление людей на путь истинный требует от проповедника дисциплины, человечности и искренности: «Кто небрежен, не соблюдает себя в строгости, не умеет сострадать, того нельзя считать верующим – без бережливости и внимания не удержать в душе иман – веру» [112, с.25]. Разумные доводы и твердая воля, по словам Абая, способствуют укреплению истинной веры – «айкини иман» [112, с.26].

Концепты знания, веры и воли, представляющие важность для человечества, предваряются гуманистическими началами: «Береги в себе человечность. Всевышний судит о нас по этому признаку» [112, с.31]. Привести разум, волю и сердце в равновесие – вот в чем Абай видит главную суть человеческой жизни и одновременно – главную сложность. В то же время важно сохранить адаб внешности, утверждает Абай, не впадая в крайность щегольства. Именно срединность, умеренность, баланс – касаются ли они внешних проявлений – поведения, одежды, или внутренних – мирские стремления стяжать богатство, гордыня – воспринимаются Абаем как ключевые ценности, которые легли в основу современной системы ценностей казахского народа. Именно сердце выступает у Абая главным мерилom человечности: как воля, так и разум могут служить злу – и лишь сердце – по природе своей доброе и чистое – способно уравновесить человеческие проявления. «Быть человеком» у Абая значит быть разумным и тянуться к знаниям: «Вот этот – невежда из невежд, и он уже не человек» [112, с.35].

Ценность знания и образования проходит красной нитью во всех «Словах назидания» великого мыслителя. Тяга к образованию и знаниям способны естественным образом оградить человека от низости, поставить его наравне с другими народами, избавляя от чувства неполноценности, знание же является условием и предпосылкой религиозной веры, которая невозможна без понимания и разумения Божественных законов: «Изучив язык и культуру других народов, человек становится равным среди них, не унижается никчемными просьбами. Просвещение полезно и для религии» [112, с.39].

Абай признает деятельный разум, способный к тому, чтобы творить добро, справедливость, противостоять греху, совершать честные поступки. Связывая веру и разум, мыслитель понимает, что они неразделимы: вера без разума слепа, разум без веры не добродетелен. Божье всеисие объясняет существование добра и зла, как и свободу человеческого разума выбрать между ними, между трудом и бездельем, между знанием и невежеством [112, с.46-47].

Необходимость восприятия науки как ценности звучит у мыслителя с интенцией на усвоение знания как самостоятельной, самодостаточной цели, а не для того, чтобы человек стремился к знанию как к средству достижения целей, диктуемых корыстью или тщеславием. Призывая человека к знанию, Абай предостерегает его от соблазна искать выгоду от этих знаний, либо бахвалиться приобретенным знанием в споре. Понимая знание как труд, мыслитель порицает лень и пороки, препятствующие совершенствованию человека. К слову сказать, воспитание характера, который Абай называет хранилищем ума и знаний, созвучно с идеей 'ильм аль-ахлак, к которой обращается адаб. Твердость намерения, сильная воля, постоянство, согласующиеся с соответствующими действиями, к которым призывает Абай, - освоением науки и приобретением ремесла – совпадает с базовой формулой исламской этики – единством скрытого – «батин» и явного – «захир», а также с онтологической сутью адаба – балансом содержания и формы. Касательно последнего, заметим, что оптимальное сочетание формы и содержания апеллируемо как к литературе, как способу существования мысли, так и к индивиду и его проявлениям – во внутреннем и внешнем мире.

Критическое осмысление окружающей действительности является характерной чертой адаба Абая. В его «Словах назидания» находим трезвую оценку современному мыслителю социума и культурных его устоев на предмет рационалистической и нравственной составляющей – самостоятельного мышления, соответствия действий словам, способности к взаимодействию в соответствии с совестью, искренности религиозных порывов и действий. Критический дискурс, развиваемый Абаем, затрагивает все вопросы адаба, фундируемого исламской религиозной доктриной и мировоззрением: все действия человека, идущие от его сердца, не могут противоречить нравственным ориентирам, регламентируемым религией. Понимание сердца как главного путеводителя в жизни человека соответствует основоположению исламской этики, выражаемому принципом «фитра» – врожденной сущности человека – изначально чистой и положительной. Глубоко религиозная и гуманистическая рефлексия Абая является лучшим образцом казахского адаба, впитавшего богатство универсальных и уникально исламских аксиологических ориентиров, возникших на основе Корана и интенсифицированных в течение активного межцивилизационного взаимодействия Арабо-исламского и Тюркского миров, и, как следствие, способствовавших формированию единого культурно-коммуникативного пространства благодаря адабу.

Следует без преувеличения отметить, что «Слова назидания» Абая являют собой квинтэссенцию казахской этики: они затрагивают тему проявления черт характера и поведения индивида, актуализируя в социальном контексте вековые общемировые и, в этом смысле – универсальные, личностные качества. Взывая к разуму, гениальный Абай связывает его с высочайшими стандартами нравственности: стыд, совесть, честь, искренность. Эти черты, собственно, представляются ключевыми ценностями адаба,

близкими мировоззрению мыслителя ввиду его религиозности. Одновременно, религиозный нарратив выступает инструментом фундирования гуманистической системы ценностей, а также легитимирует ее ввиду аффилиации к корпусу хадисов и аятов, приглашая верующих к рефлексии в пределах хабиитуализированного ими дискурса. Обращение Абая к священным для мусульман концептам, придающим ценность сказанному, способствует формированию интертекстуальности казахского адаба, являющегося исламским и тюркским, рациональным и трансцендентным, светским и религиозным.

Тема религиозности также не осталась незамеченной Абаем; мыслитель указывает на необходимость критического осмысления деятельности и проповедей духовенства, не обладающего истинным знанием ислама. Одновременно Абай говорит о морализующем значении исламской религии, искажение смысла которой недопустимо. Осмысление творчества Абая началось с сочинения «Хаким Абай» Г. Есима [164], раскрывающего многослойность содержания «Слов назиданий» Абая.

Исламский адаб, иными словами, концептуализируется и разворачивается в рамках казахской культуры и литературы, «наслаивая» принципы духовно-нравственного совершенствования человека. Исламский контент раскрывается в творчестве проминентной фигуры казахского адаба – Шакарима, сформировавшего нравственную социальную доктрину в своем сочинении «Три истины», фундирующем призыв к совести.

Шакарим Кудайбердыулы является продолжателем традиции казахского адаба – многоуровневого и поликомпонентного. Его гуманистическое мировоззрение было, в свою очередь, продолжено классиками отечественной литературы – Магжаном Жумабаевым, Жусупбеком Аймаутовым, Ахметом Байтурсыновым, Султанмахмутом Торайгыровым, Мухтаром Ауэзовым и другими [112, с.93]. Назидательный характер казахской прозы обнаруживает свою связь с исламской адабной традицией, под влиянием которой находилось культурно-коммуникативное пространство Тюркского Мира. В качестве специфических черт казахского адаба можно отметить заботу о моральном состоянии народа, воспевание природы родных мест. Связь с корнями – генетическими и географическими, идея преемственности лучшим традициям прошлого также характеризуют казахское культурно-коммуникативное пространство.

Интеллектуальная рефлексия Шакарима органично переплетается с исламским религиозным дискурсом, критическим мышлением и нравственно-этической интенцией. Тематическое разнообразие философских размышлений Шакарима – поэта, теоретика музыки, историка – охватывает роль человека в мире, суть человеческой жизни, онтологические основания добра и справедливости, человеческой любви. Обращаясь к вопросу о человеческой природе, мыслитель верит в возможность ее изменения в лучшую сторону посредством обращения мыслей к Богу, к науке и знанию. Поиски путей совершенствования, однако, должны быть искренним желанием сердца; сетуя

на несовершенство духовенства – мулл и суфиев – Шакарим предостерегает читателя от лицемерия и крахоборства. Трезвая оценка присутствует и в отношении обращения к науке: знания используются людьми не во благо, а во имя разрушения. Благотворительность, признаваемая в большинстве своем гуманистическим проявлением, характеризуется мыслителем как опасность приучения благодетельствованных к паразитическому образу жизни, поскольку лень в таком случае оказывается губительной. Отвергая институциональные основы жизнедеятельности общества – политику и религию – в качестве «панацеи», из универсальных аксиологических ориентиров человеческого поведения Шакарим признает совесть, труд и искренность. Ведомый по природе своей чистым, искренним сердцем, обладающий разумом человек, не способен поступиться своей совестью, которая, в свою очередь, не даст человеку лениться в труде. Говоря об основополагающей роли совести, мыслитель даже предлагал «ввести науку совести» в воспитательный процесс детей. Именно совесть не позволит человеку применять свой разум и знание для разрушения; созидательные начала совести призваны также приучать личность к трудолюбию и отвержению мыслей о том, чтобы пользоваться незаслуженными благами. Безжалостно критикуя современное мыслителю общество, Шакарим видит надежду в будущих поколениях, достойное воспитание которых является священным долгом родителя. «Нравственное уродство», от которого предостерегает мыслитель, выступает в его логических построениях самым главным изъяном человеческого существа, пусть хоть обладающего образованностью [112, с.101-102].

Концептуализация совести и нравственности Шакаримом позволяет выявить базовые интенции адаба, продолжающегося в казахской литературно-философской традиции. Близость дискурса Шакарима к идейному контенту исламского адаба наблюдается в его приверженности основоположениям исламской этики: понимание детства как счастливой поры связано у мыслителя с нерастроченной искренностью, заложенной во всех людях при рождении. Такое звучание изначально заложенной природы человека – искренней и чистой – совпадает с положением исламской религии, характеризующим человека как существо, обладающее добрым нутром.

Выраженная критическая направленность рефлексии Шакарима детерминирована, с одной стороны, социально-политической обстановкой современной ему реальности (достаточно вспомнить печально известный факт смерти поэта), а с другой – осознанием ментальных недостатков современного мыслителю общества. Критика традиции застолий, организуемых для знати и имущей прослойки населения, идущая вразрез с понятием благотворительности – бескорыстной и нужной окружающим – находит свое отражение в «Записках Забытого». «Записки» Шакарима являют собой, помимо критики, мысль о необходимости знания, обосновывают низость невежества, пренебрегающего прекрасным из практических, приземленных соображений. Здесь же находим описание дифференциации людей в

зависимости от их понимания и разума, способности воспринимать искусство и восхищаться эстетическим; мыслитель сокрушается над преимуществом земных, мирских забот над знанием: «Как благородный ученый избегает невежду, так же невежда бежит от ученого» [112, с.109].

Интерпретируя историю Лейли и Маджнуна, Шакарим объясняет невозможность взаимопонимания между людьми, имеющими различные представления о прекрасном и безобразном, чистом и скверном, значимом и пустом: «Здоровому духом не понять больной души... Разве сытый поймет голодного?.. Поистине, сколько ни говори, нам не понять забот слабого и злодеяний все сильного» [112, с.112].

Шакарим, рассуждая на темы телесной и душевной потребностей человека, онтологизирует совесть в ее взаимосвязи с бескорыстным трудом и добрыми поступками. Говоря о совершенствовании разума и духовного мира человека, мыслитель постоянно развивает дискурс «аль-инсан аль-камиль», заключающийся в воплощении оптимального соотношения формы и содержания – поведения и душевного намерения. Вообще, тема труда занимает в дискурсе Шакарима особое место: подкрепляемый категорией совести, честный труд прочитывается мыслителем как дисциплинирование интернального мира человека, который, в конечном счете, определяет нравственный облик социума [112, с.117-119].

Гуманистический дискурс: совести – у Шакарима и человечности – у Абая – оказали влияние на творчество представителей просветительского движения «Алаш», понимавших ислам как основу становления и проявления человеческого в человеке.

С наступлением Нового Времени в казахском адабе проступает еще одна исламская интенция – образовательная. Тема религиозного просвещения стала одной из ведущих в творчестве Ы. Алтынсарина (1841-1889), ставшего основоположником исламоведческого знания на казахской земле. Сочинения Ы. Алтынсарина характеризуются направленностью на диалог Востока и Запада, а также на изучение гуманистического потенциала религии. Именно гуманистические мотивы стали характерной чертой учебников за авторством Ы. Алтынсарина, фундирующего принципы веры и разума, религиозного и научного знания.

Тема личности и идентичности, актуализируемая духовно-религиозной доктриной, поднималась Машхуром Жусупом Копеевым (1858-1931). Концепт «ит дуние» М.Ж. Копеева отражал дуалистичность и трагичность современной ему эпохи и представлял собой философский экзистенциал, который способствовал развитию критического мышления.

Одним из основоположников современной казахской литературы является разносторонний адиб Сакен Сейфуллин (1894-1938). Получив всевозможно доступное образование своего времени, С. Сейфуллин нес образованность в массы: обучал русскому языку учащихся медресе, работал в школах, возглавлял иницилируемые им же культурные сообщества, совмещая просветительскую деятельность с общественно-политической и писательской.

С. Сейфуллин, участвуя в создании газеты «Тіршілік» - «Жизнь» и выступая основателем Союза советских писателей Казахской Республики, занимал видное положение и важные посты в административном советском аппарате, руководил деятельностью Казахского научно-исследовательского института национальной культуры, регулируя процесс оформления национальных основ самосознания. В тесном сотрудничестве с другими знаменитыми представителями казахской интеллигенции: Санжаром Асфендияровым, Кобырхожей Ходжиковым, Худайбергеном Жубановым, Мухтаром Аэзовым, Исметом Кенесбаевым, Сарсеном Аманжоловым, Ахметом Байтурсиновым – С. Сейфуллин заложил основы казахской лингвистики и литературоведения. Многогранная деятельность С. Сейфуллина пропитана любовью к знанию, которое адиб нес в массы.

Говоря о советских классиках казахского адаба, необходимо отметить просветительскую и литературную деятельность Сабита Муканова (1900-1973), сочетавшуюся с административной. Разносторонняя личность, С. Муканов был редактором газеты «Қазақ әдебиеті», профессором вуза (Казахского педагогического института), главой филиала Общества дружбы и культурных связей с арабскими странами (что говорит о космополитизме адиба), и автором многочисленных поэтических и прозаических сочинений, этнографом, ученым-литературоведом. Оживляя гуманистическое наследие Абая, Шокана Валиханова, С. Сейфуллина, М. Ауэзова, А. Тажибаева, а также творчество Ж. Жабаяева, адиб возвращает в культурную память соотечественников нравственно-интеллектуальную традицию «удвоения» морали, а также обнаруживает преемственность творчества предыдущих поколений мыслителей. Интеллектуальная традиция в середине XX века была продолжена Калижаном Нургожаевичем Бекхожиным, совместившим в своем творчестве поэзию, драму, критику, научные разработки, фронтовую литературу, историко-культурную и публицистическую деятельность. «Сырдарьинская легенда», представляющая собой сборник поэм за авторством К.Н. Бекхожина по праву считается одним из лучших образцов послевоенной литературы. Реконструкция исторических событий, связанных с Кенесары Касымовым и батыром Наурызбаем, однако, вызвала критику со стороны властей. Адаб, актуализировавший дискурс нравственности, чести, знания, своим творчеством продолжил традицию обращения к морально-ценностной составляющей литературной мысли [165].

Ярчайшим явлением середины XX века было творчество Мухтара Омархановича Ауэзова (1897-1961), явившего миру новое направление научно-гуманистического поиска – абаеведение. Гений М.О. Ауэзова позволил сочетать писательскую, научную, драматургическую, общественную, педагогическую деятельности. Автор многочисленных произведений, в том числе научных, Мухтар Омарханович тяготел к ревитализации роли казахского языка, (известна его деятельность по выпуску газеты «Қазақ тілі» и соответствующих научных работ, написанию учебников), концептуализации казахской государственности (организация союза «Алашской молодежи»),

журналистская деятельность для газет «Алаш» и «Сарыарка»), пропагандированию идеи формирования цивилизованного демократического общества. Пьесы М.О. Ауэзова зарождают казахскую драматургию, плодотворная литературная деятельность фундирует аксиологические ориентиры общества, общественная позиция артикулирует трудности народа и проблематизирует национальное просвещение, научные изыскания роднят культуры целых народов. Феноменологическая разносторонность Мухтара Омархановича, которая ставилась во главу угла адаба, начиная со средних веков, была естественной чертой его яркой личности. Увековечив себя романом «Путь Абая», гуманист реактуализирует творчество акынов XVIII века Шортанбая, Дулата, Мурата, Асана Кайгы, Коркыта, дав ему научное осмысление. В романе «Путь Абая» звучит актуализация исламского компонента в советский период отечественной истории. В книге имела место демонстрация влияния, которое оказал на Абая Священный Коран и регламентируемые им ценности.

Широкая эрудиция и передовые взгляды позволили М. Ауэзову составить объемную научную обработку кыргызского народного эпоса «Манас», переводить на казахский язык произведения Л.Н. Толстого, Н.В. Гоголя, У. Шекспира, Дж. Лондона и других, а также сохранить лучшие образцы казахского фольклора. Верность гуманистическим ориентирам прошлых поколений обусловила преемственность адаба М. Ауэзова, наметившего вектор дальнейшего нравственного и интеллектуального поиска [166, с.299-330].

Значимым явлением для культурно-коммуникативного пространства Казахстана стало творчество Ильяс Есенберлина (1915-1983), известного, в основном, по трилогии «Кочевники». Участник войны, поэт и прозаик, редактор коллегии «Казахфильм», директор издательства «Жазушы», а позднее – секретарь правления Союза писателей Казахстана, И. Есенберлин прославился драматургической («Борьба в горах»), историко-реконструктивистской деятельностью (Романы «Хан Кене», «Заговоренный меч», «Отчаяние», составившие знаменитую трилогию «Кочевники» о социально-политической жизни казахских степей XV-XIX веков). Помимо монументального труда «Кочевники», И. Есенберлин написал множество других романов о жизни казахской интеллигенции («Лодка, переплывшая океан»), корнях казахской нации (трилогия «Золотая Орда»). Символично, что адаб И. Есенберлина – исторический по своей направленности – сыграл историческую роль «проводника» традиционных ценностей в современное писателю общество. Фундаментальная трилогия Ильяс Есенберлина «Кочевники», изданная впервые в 1976 году, также реактуализирует исламский нарратив в описаниях исторических событий периода правления Берке хана, принявшего от халифа Коран и мусульманские одеяния, а также уповавшего на Бога в своем восхождении на ханский престол [167, с.6].

Угасание исламского контента в казахском адабе советского периода не отменило интенции на нравственность, проявившейся в образцах казахской

литературы в лице таких известных писателей как Кажыгали Мухамбеткалиев, Жайсанбек Молдагалиев, Тынымбай Нурмаганбетов, Дукенбай Досжанов, Саин Муратбеков, Серик Асылбеков, Шарбану Кумарова, Баккожа Мукаев, Нуркасым Казыбеков, Туткабай Иманбеков, Сейдахмет Бердикулов, Роллан Сейсенбаев, Дулат Исабеков, Аким Тарази, Болат Бодаубаев и других. Этот период характеризовался формированием парадигм, предполагающих частичное разложение и трансформацию традиционных религиозных ценностей, языка, традиций. Социокультурная напряженность, возникшая в этой связи, объяснялась стремлением традиционной казахской культуры противостоять масштабной культурной унификации посредством исламской идентификации [168, с.102].

Казахский адаб середины XX века характеризуется наличием мотивов личностного восприятия прекрасного – родных мест, созидających чувств, теплых межчеловеческих взаимоотношений. Так, например, короткий рассказ Кажыгали Мухамбеткалиева «Звездные ночи» пропитан мотивами межчеловеческой солидарности (мать главного героя воспитывает племянника мужа как родного ребенка, двоюродный брат героя – Рахим – не желает оставлять приемную мать одну, несмотря на свое страстное желание учиться), любви к природе (любование рассказчика пейзажами родных мест, воспевание красоты края в картинах Рахима, сравнение луны с красотой девушки), значимости образования (автор-рассказчик и Рахим, понимающие образование как привилегию и удовольствие, уступают друг другу «очередь» на его получение). Рассказ Жайсанбека Молдагалиева «Сверстники», посвященный, как и большинство его рассказов, теме освоения целинных земель, прививают читателю экологическое сознание, трезвое понимание необходимости ценить природу и проявлять бережное отношение к земле. Именно земля, объединяющая людей, вскармливающая поколения, защищаемая на войне, оставленная в великое наследство, осмысливается автором как главная ценность, особенно во время, когда слишком живы еще в памяти невзгоды от пережитой Великой Отечественной войны. Вопрос совести, поднимаемый в контексте пользования природой, актуализировал уже в середине XX века экологический адаб, развиваемый современниками автора из других уголков мира. Интенция заботы о земле и природе в целом ясна – «оставить что-то после себя» как смысл жизни человека [169, с.29].

Тема критического осмысления привычного для человека окружения и беспомощности его перед лицом менталитета и хабиитуализированных моделей мышления и поведения проступает в творчестве Дукенбая Досжанова. Писатель, рассказывающий в своих сочинениях о судьбе простого человека – его страхах и чаяниях – рефлексировал от имени народа о честности и лицемерии, гордыне и гордости, низости и благодушии, дополняя адаб нравственности и морали национальным колоритом. Здесь же звучат темы образования как великой ценности, роскоши, недоступной для людей военных лет, семьи как надежды на теплое и светлое будущее, межчеловеческих взаимоотношений как спасительного ориентира в водовороте событий,

совести как условия душевного спокойствия [169, с.57-75]. Тема совести и отказа от собственного счастья в пользу справедливости по отношению к другим людям артикулируется Саином Муратбековым: писатель, говоря о недопустимости для человека быть одиноким, приносит счастье единения родственных душ в жертву совести, имеющей для человека значение внутреннего лимита и судьбы. (Так, одинокая девушка Ултуган – сильная, независимая и нравственная – спасаясь от одиночества, находит счастье в лице Майдана; однако, она приносит несбывшееся счастье в жертву морали и родительского долга возлюбленного перед его детьми.).

Творчество Акима Тарази – известного казахского писателя советского периода – сквозит идеями любви к историческому наследию и богатству природы, межнационального единства и нравственности. Понимая вину своей семьи за разрушение мазара Баян-бубу, вмененного в ответственность деду, главный герой расходует сбережения семьи, отложенные на его свадьбу. Здесь демонстрируется притягательность мирских утех и предметов роскоши, а также безволие человека перед соблазном растратить выделенные государством на реставрацию деньги. Автор, в лице трех мужских характеров вводит три образа поведения, три модели системы ценностей, три поколения: старший член семьи – Нурали – представляет поколение, накопившее привычки приобретать материальные ценности и одновременно задумывающееся о Боге, в связи с этим – колеблющееся между духовными и материальными ценностями; второй персонаж, старший сын Нурали – Ахан, не получивший образования и сожалеющий об этом, растрчивает жизнь на праздники и алкоголь, он олицетворяет молодых людей, потерявших идейный и бескорыстный порыв, с деформированной системой ценностей; третий же герой, младший сын Нурали – Куттубек, предстает в образе надежды на будущее, для него важны рефлексия о духовности, религиозном поиске, понимание того, что мы являемся не просто наследниками прошлого, но и его должниками. Долг, поиск, стыд – эти категории лежат в основе рассказов А. Тарази, ненавязчиво вплетающего в ткань повествования гуманистические мотивы толерантности, поликультурности, преемственности традиций, пробуждения в человеке искренних созидующих порывов.

Теплые рассказы Болат Бодаубаева «пропитаны» адабом межчеловеческих отношений: преемственность поколений, уважение к родителям и мудрости старших, внимание по отношению к младшим, звучащие на фоне любви к родной земле, незримой и крепкой связи со своими корнями, неприкосновенной святости детства. Последнее, называемое предшествующими казахскими адибами – Абаем и Шакаримом – безусловной искренностью и чистотой, демонстрирует преемственность творчества современных мыслителей и писателей традиции аутентично казахского адаба. Подобно остальным, у современных адибов из числа казахов присутствует тема совести. Таков рассказ Баккожи Мукаева «Черный камень», в котором герой предпринимает попытку искупить свою вину и очистить совесть перед умирающим другом, которого в годы войны предательски бросил погибать.

Адиб показывает, что муки совести не проходят со временем, а, напротив – усиливаются, и ничто не способно избавить от них раскаивающегося человека – ни запоздалые извинения, ни материальные блага, ни искренний порыв искупить вину [169, с.137-148].

Рассказы Нуркасыма Казыбекова и Туткабая Иманбекова центрируются вокруг идеи высокой ценности образа жизни предков – кочевого скотоводства. Повествование пропитано настроением глубокого уважения к традициям прошлого: произносимое с гордостью звание чабана в период советской модели хозяйствования обязывало этих людей, на которых держалось благополучие необъятной страны, проявлять высшую степень ответственности, знания, внимания и дисциплины. Авторы не без доли критики описывают новые порядки – засеивания земель в ущерб пастбищам, из-за чего осознается негативное воздействие на самочувствие поголовья. Здесь же звучат идеи экологического сознания: невозможно только бездумно получать от природы ее щедрые блага – необходимо что-то делать взамен, вкладывая в улучшение свои силы и любовь [169, с.149-180].

Следует отметить, что творчество казахских писателей, как современного периода, так и более раннего, представляет собой литературно-философскую традицию, характеризующуюся преемственностью нравственных ориентиров: оно, недосказывая всю глубину переживаний героев, оставляет место для рефлексии реципиента, многоуровневой интерпретации сюжетной линии и диалогов героев, в которые вкрапляются пейзажные зарисовки родных мест. Связь с землей, родными местами, восхищение природой, наблюдаемые в казахском адабе, являются прямыми отголосками концептуализации понятия «Жерұйық» Асаном Кайгы, который в онтологической связи со священной землей видел залог счастья будущих поколений.

Современный казахстанский адаб характеризуется наличием и реализацией в нем основных тенденций мировой гуманитарной мысли. Разделяя в непрерывно глобализующемся мире общие ценностные ориентации, универсальные для человечества, казахское мировоззрение находится в имманентно-ощущаемой связи со своим тюркским генетическим кодом и традиционными религиозными воззрениями. Сохраняя открытость новому опыту и оберегая наработанные многовековой историей земли этические нормы коммуникации с Другим, казахстанская реальность явила «феномен Олжаса Сулейменова», жизнь и творчество которого представляет собой живую мысль, остро и точно реагирующую на происходящее вокруг и его причины. Историческая эпоха перемен, в которой Казахстан пребывает сейчас и которые особенно ощущались в период распада привычного уклада – как политико-административного на государственном уровне, так и бытового – на уровне личностно-индивидуальном, трезвое восприятие актуальных на каждом этапе жизнедеятельности общества, преемственность интегрального восприятия мира, дифференцируемого в соответствии с рамками идентичности (территориальной, этнической, религиозной) – все это в

уникальном сочетании с интеллектуализмом и образованностью дало жизнь творческому пути О.О. Сулейменова и задало направление его критическому мышлению. Являясь нашим современником, этот адиб выступает олицетворением того ценного, что есть в отечественной культуре мышления: широта взглядов, смелость суждений, настойчивый поиск, уникальный контент, верность ценности диалогического взаимодействия культур.

Интерпретация культур и раскодирование их языкового воплощения, предпринимаемые сегодня О. Сулейменовым, вписываются в современный тип научной рациональности – постнеклассический, когда контекстуальная обусловленность познающего субъекта актуализирует метод исследовательской интуиции и индивидуализирует истину – значимую с аксиологической точки зрения.

Им была предпринята смелая попытка возобновления дискурса о тюркской духовности. Трансдисциплинарный подход, предпринятый О.О. Сулейменовым в знаковом для культурно-коммуникативного пространства Казахстана исследовательском проекте «Код слова», представляется наиболее конструктивным для изучения онтологии языка. Билингвизм самого автора как отражение отсутствия межкультурного напряжения, позволяет ему привлекать свой субъективный опыт для изучения и интерпретации явления глобального масштаба, каким является язык. А субъективизация знания, как было рассмотрено ранее в ходе анализа адабно-философских современных интеллектуалов Исламского Мира, представляет собой дискурсообразующую парадигму мировоззрения.

С исламоведческой точки зрения дискурс О.О. Сулейменова обретает значимость ввиду его ориентированности на религию как исток знаковой системы языка. Идея о том, что религия наполняет языковое выражение когнитивной деятельности, оказывается верной и для адаба, возникшего вследствие масштабной рефлексии, инспирированной ниспосланием Откровения. Вторая же базовая идея, высказанная интеллектуалом в его труде «Код слова» - генезис языков от единого праязыка – несет интенцию сопричастности всех людей, надцивилизационную и надполитическую по своей природе, призывая к всматриванию в то общее, что есть у народов разных частей света. Этим идея О.О. Сулейменова напоминает современному гуманитарному знанию об его эпистемологической связи с гуманизмом, придавшем ценность человеку, его разуму и познанию.

Интеллектуал реактуализирует тюркский контент, обращаясь к исторической роли тюркских народов, населявших степи Центральной Азии: роли в политической, интеллектуальной, духовной жизни великих империй. В миграциях слов, о которых говорит О. Сулейменов, содержится смысл миграции культурно-религиозных, духовно-гуманистических представлений, накладывающихся на различные контексты идентичности и образующих новое культурно-коммуникативное наполнение. Слово, живущее «десятки тысяч лет» [170, с.6], несет в себе различные прочтения, связанные с

постоянной его семантизацией и вариативностью фонизации в различных исторических и этноконфессиональных условиях.

Подобно слову, лексическое содержание и фоническое звучание которого изменялось, «кочуя» из этноса в этнос и приобретая новые семантические наполнения, гуманистические традиции адаба, переданные письменным словом, обрели в тюркской среде новое звучание, накладываясь на модели коммуникации и мышления, развившиеся на территории Центральной Азии. В этой связи, исламские моральные императивы, составлявшие контент адаба, в результате наложения на образцы миропонимания тюрков, способствовали «удвоению» моделей морали и нравственности, возводя их на вершину в иерархии ценностей уже казахского народа.

Глобальное значение коммуникации подчеркивается О. Сулейменовым в его догадке, что, во-первых, великое переселение народов происходило по маршруту Великого Шелкового пути; во-вторых, что привлечение тюркских племен в качестве «патруля» («серік») для торговых караванов было гораздо более продуктивным, нежели возведение для защиты от них Китайской стены. Важность «гуманитарной истины» [170, с.8], о достижении которой говорил О. Сулейменов, преодолевает дисциплинарные и национальные барьеры и несет в себе потенциал гуманитарного единения человечества в поисках человеческого в каждом носителе того или иного языка. Говоря о родстве языков, лексем, фонем, сем – индийских и европейских, тюркских и средиземноморских – можно возродить дискурс толерантности и интеграции на основе общности истории и сопричастности к культурам других народов. Нравственный призыв к гуманизму, звучащий в адабе нашего современника (и бренда) – О. Сулейменова, апеллирует к универсальным аксиологическим ориентирам – с одной стороны, и, через обращение к различным религиозным практикам, несет в себе толерантизирующий потенциал по отношению к культурному другому – с другой. Именно терпимость и диалог звучат как основополагающий императив исламского адаба, встроившегося в модели взаимодействия казахстанского народа.

В соответствии с мнением О. Сулейменова о культурном значении миграций и экс-ректора университета ООН, что «культуры не приходят готовыми», адаб, в своем арабо-исламском варианте зародившийся как придворный этикет, был расширен и «офилософствован» тюркскими учеными, благодаря включению которых в Исламское культурно-коммуникативное пространство в адабе выкристаллизовывается нравственно-этический компонент, ставший неотъемлемой частью системы ценностей мусульман.

Культурные процессы, порожденные социально-политическими условиями становления казахской государственности, детерминировали конструирование морализаторских/нравственных жанров и появление сказителей «жырау» и «акын». Эпоха социально-политических трансформаций способствовала осмыслению духовных традиций и их преемственности.

Период политической разрозненности на фоне междоусобиц средневековых родоплеменных правителей, образование Казахского ханства, трудности присоединения к Российской Империи, история в составе Советского Союза – это лишь краткое упоминание основных моментов историко-политического процесса Казахстана на пути к его независимости. Этот процесс в различное время сопровождался религиозной и морально-философской рефлексией, оформившейся в творчество знаменитых сказителей, мыслителей, просветителей.

Нравственные ценности тюркской эпической устной традиции – концепты свободы, чести, смелости – были продолжены в творчестве жырау и акынов, сохранявшем интенцию на задаваемые исламской доктриной ориентиры. Эти же темы – свободы, веры, единства – были продолжены мыслителями эпохи «зар заман».

Глубокая гуманистическая рефлексия звучит у Абая, реактуализировавшего исламский ценностный контент нравственности, совести, знания, межкультурного диалога, критического мышления. Так же религиозен и нравственен адаб Шакарима, центральным концептом которого становится совесть. Именно она не позволяет человеку лукавить как перед собой, так и перед другими.

Аксиологизируемая этими ярчайшими фигурами искренность, идущая от сердца, отражает базовую интенцию ислама на целостность намерения и действия («батин» и «захир»), помогающую раскрыть человеческую сущность («фитра») – добронравную и чистую.

Ориентированность на практическое воплощение этико-философских и нравственных ценностей ислама присутствовала в адабе казахских мыслителей. Вступление Казахстана в советское культурно-коммуникативное пространство ознаменовало снижение религиозного контента в литературе, однако, не отменило устоявшейся ранее – благодаря присутствию в Степи ценностей ислама – интенции на человечность, знания, толерантность. «Консервация» гуманистического контента ислама в адабе во время доминирования атеистических мотивов в социально-политической и аксиологической сферах общества объяснила жизнеспособность исламских ценностей, что сделало естественным возвращение к ним с обретением независимости.

У казахских адибов советского периода сохраняется направленность на знание, «унаследованная» от предыдущих поколений мыслителей, верных исламу. Кроме того, нравственные принципы, провозглашаемые исламским адабом, получили концептуализацию ранее – в рамках тюркской духовности. В этой связи, имеет смысл говорить, что философско-этический кодекс современности генетически связан как с собственно тюркской, так и с исламской системами ценностей, которые подвергаются реактуализации. Творчество современных казахских писателей характеризуется присутствием элемента духовности и человеческих ценностей.

Ценностно-этический компонент творчества современных казахских интеллектуалов выражается в разработке тем, составлявших предметное содержание адаба: совесть, нравственность, когнитивный поиск, справедливость и человечность по отношению к другим.

Современный адаб в независимом Казахстане, не обращаясь к теме непосредственно ислама, актуализирует тему духовного поиска, Бога, гуманистических интенций ислама, ценностей милосердия и терпения. Это выражено в публицистике и художественной литературе, отражающих основные тенденции общественной жизни и мысли. Таковы, например, работы таких отечественных писателей как Смагул Елеубай, Дукенбай Досжан и других.

Современный казахстанский адаб, таким образом, характеризуется синкретичностью жанров, преемственностью истории, включением тюркского и казахского этоса, обращенностью к надеждам на будущее, ориентированностью на совершенствование себя и окружающей действительности.

4 АДАБ И МОДЕРНИЗАЦИЯ ИСЛАМСКОГО СОЗНАНИЯ

4.1 Адаб как инструмент религиозно-культурного диалога и взаимодополнительности

Этико-философский контент ислама, разворачивающийся в отношении к культурному Другому и в практике межкультурного взаимодействия, предопределил диалогическую природу адаба, в котором эти ценности и внутренние интенции ислама получили практическое, лаконичное, концентрированное оформление в моделях поведения, нравственном кодексе и соответствующей литературе. Полисемантичность адаба, его открытость и содействие когнитивному поиску, космополитизм и интеллектуализм способствовали межкультурному диалогу Исламского Мира с Западным Миром. В процессе этого взаимодействия формировалось культурно-коммуникативное пространство гуманизма, инициировавшего Европейское Возрождение. Осознание человечеством силы разума в рефлексии адаба способствовало хабиитуализации универсальных ценностей, которые западный интеллектуальный дискурс приобрел вместе с классическими образцами античной философии, сохраненными на арабском языке. Наряду с философскими трактатами, образцы адаба, содержащие системы ценностей древних интеллектуалов – как греческих, так и собственно арабских – способствовали усвоению и концептуализации аксиологических ориентиров, ставших впоследствии общими для картины мира западного и исламского культурно-коммуникативных пространств.

Как отмечают исследователи, глобализация способствовала прекращению существования цивилизаций как обособленных общностей, в связи с чем особую актуальность приобретает диалогический потенциал, заложенный в культуре.

Адаб – многокомпонентное, полиуровневое, мультикультурное явление – включает в себе в качестве одного из константных элементов гуманизм. Понимание, однако, гуманизма применительно к исламскому адабу, существующее в контексте западной культуры, несколько различается. Речь идет о наличии в интеллектуальном движении Исламского Средневековья, коим выступает адаб, черт, характерных для понятия гуманизма: ориентация на научный поиск и образование, космополитизм, толерантность по отношению к культурному Другому, диалогичность.

В пользу диалогичности исламского адаба говорит широкое заимствование европейской культурой его черт, институтов и методов обучения. Возобновление дискурса гуманизма детерминировано проблематизацией идентичности человека в контексте глобального взаимодействия Востока и Запада, в котором важное место принадлежит осознанию необходимости личностного совершенствования.

Имплицитация феномена «инсанийа» в культурно-коммуникативный дискурс адаба стимулировал глубокое самосозерцание адаба, гуманизацию сознания, интеллектуализацию повседневности, философскую рефлексивность.

Актуализация диалогического наполнения адаба объясняется интенсификацией междивизиационного взаимодействия в эпоху постмодернизма. Интеллектуализм, нашедший отражение в адабе, связан с развитием в его рамках экзистенциального дискурса, инспирированного как объективно существующими условиями (секуляризация власти, вследствие которой происходит профессионализация эпистолярной традиции с одной стороны, и трансцендентализация дискурса обделенных слоев населения – с другой), так и ниспосланием Откровения (стимулировавшего философскую рефлексию в рамках калама).

Функционированию адаба в качестве инструмента религиозно-культурного диалога способствовала практика заимствования и усвоения письменной культуры – как на уровне административного аппарата (эпистолярное мастерство), так и на уровне сохранения практического значения литературного языка (арабского и латыни) в реалиях культурно-коммуникативного пространства, находившегося «на стыке» Востока и Запада – Испанской Андалусии и Итальянской Сицилии [171, с.140]. В качестве еще одного примера отметим, что наряду с особенностями политической системы – налогообложения, социальной политики, аппарата государственной власти – испанские гуманисты (адибы) распространили в Европу практику широкопрофильного гуманитарного образования, принятого в Исламском Мире в виде адаба. Кроме того, как отмечает исследователь эпохи Исламского Средневековья Дж. Макдиси, система образования, как и форма организации образовательного процесса, была воспринята европейскими странами от испанских мусульман [54, с.228-230]. Упомянутое стремление к сохранению литературного языка, имевшее место в арабо-испанской культурно-коммуникативной практике, и позднее воспринятое западной культурой, во многом способствовало расцвету гуманизма. Это произошло в связи с обращением к наследию классической латыни (Сенеки, Цицерона, Саллуста и других) – на Западе, подобно аналогичной практике обращения к доисламскому фольклору и лексико-грамматическим стандартам Корана в Исламском Мире.

Развитие рационалистического дискурса в Исламское Средневековье, инициировавшее наступление эпохи Ренессанса в Европе, свидетельствует о диалогическом характере гуманистического адаба в межкультурно-коммуникативном пространстве. Описанному предшествовала широкомасштабная практика освоения, адаптации и реинтерпретации античного наследия, возможная благодаря восприимчивости, открытости мировоззрения мусульманских интеллектуалов и их критическому мышлению. В свою очередь, перипатетическая деятельность стимулировала скачок в развитии западного интеллектуализма в форме эмпирицизма, схоластицизма, рационализма, ставшего предвестником Средневекового Ренессанса XII века, а также Итальянского Ренессанса XV века [62, с.1-2]. Сторонниками этой точки зрения являются Чарльз Хаскинс, Кристофер Доусон, Филип Хитти, Этьен Жильсон, Джордж Макдиси, Р. Саузерн и другие. Диалогичность

исламского адаба объясняет концептуализацию гуманизма, ставшего идеологической основой Ренессанса.

Инклюзивная природа адаба, предопределившая характер и направленность культурно-религиозного взаимодействия и диалога Исламского Мира и Запада, была инспирирована плюралистическим дискурсом, созданным и доведенным до вида «классики» интеллектуалами эпохи Исламского Средневековья. Именно эти проминентные умы – Ибн аль-Мукаффа, аль-Хорезми, ат-Таухиди, Ибн Сина, Ибн Рушд, аль-Фараби, аль-Бируни, М. Кашгари и другие – каждый в своей области адаба и в свою эпоху сделали адаб формой, способом и пространством равноценной, взаимоуважительной, плюралистической коммуникации, которая становится возможной в условиях межкультурного взаимодействия и аксиологизации знания вне зависимости от источника его происхождения. Формирование гуманистического дискурса, проблематизировавшего человека как субъекта познания, как носителя заложенных Всевышним способностей, как проводника Божественных моральных истин – стало возможным благодаря интенции ислама на знание и коммуникацию с Другим, зафиксированной в Коране. Именно Священное Писание стало отправным пунктом для духовно-интеллектуального поиска, поскольку предписывало мусульманам понимать.

Представления о целостности, совершенстве человека «аль-инсан аль-камиль» обуславливали нравственную трансформацию практической повседневности, в которую встраивались ориентиры исламского гуманизма. Деятельность адибов в этой сфере разворачивалась в русле морализации и эстетизации образа жизни в форме богословия, поэзии, человековедческого знания. Полностью диалогичен по своему характеру адаб аль-Фараби, отраженный в его монументальном «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», адаб Ибн Туфайла, в которых присутствует интенция на уважение к Другому.

Арабское завоевание Сицилии в 827-917 годы, северных и южных районов Испании и Италии способствовало распространению интеллектуальной культуры Исламского Средневековья в европейское культурно-коммуникативное пространство. Более того, Италия, находившаяся на стыке исламской и западной культур, предстала источником распространения гуманистических аксиологических ориентиров в Европе – правовых основ знания и разума, дисциплин адаба. Вторая половина XIII века стала временем масштабного распространения гуманистического движения в христианской культуре. При этом, корни гуманистического движения виделись европейскими интеллектуалами во внутреннем потенциале социального капитала итальянского культурно-коммуникативного пространства. Одновременно, Дж. Макдиси задается вопросом о причинах зарождения гуманизма именно в Италии, а не во Франции. Ответ усматривается в наличии устойчивых взаимосвязей между исламской и западной традициями на территории Италии и Испании.

Общность гуманистических традиций Исламского Мира и Христианского Мира выражалась в высокой ценности разума и аксиологизации гносеологического компонента в общественной жизни, выраженных в устройстве административного аппарата, секуляризации власти, оформлении университетской культуры, укреплении позиций дисциплин адаба.

Взаимодействие культур на мусульманских территориях Италии и Испании результировало рассвет гуманитаристики и интеллектуализма, что оказало ключевое воздействие на Европу. При этом, значение Исламского Средневековья не всегда признается исследователями. Так, например, исследователь эпохи Ренессанса – Пол Кристеллер – усматривал истоки гуманизма и, следовательно, наступления Ренессанса в писчем мастерстве – в *ars dictaminis*, распространившемся в Италии; в аксиологизации художественной литературы (прозы и поэзии) во Франции XIII века; а также в университетской культуре Византии XIV века. Особенное внимание историк обращает на значение нравственной составляющей литературы, актуализируемой, по сути, в адабе Исламского Средневековья, опережающем по времени гуманистическое движение в Италии, считающейся родиной Ренессанса. Право, изящная урбанистическая культура, классическая литература, популяризация библиотек – все это называется исследователями условиями, благодаря которым стало возможным распространение гуманизма. Напомним, что дисциплины, входящие в состав адаба – грамматика, лексика, красноречие, поэзия, история и моральная философия – имели гуманистическое звучание. Италия стала исходной точкой распространения гуманистической мысли в XII-XIII веках благодаря ее тесным связям с Исламским Миром, «золотым веком» развития которого считается период с VIII по XII века.

Объяснение начала развития гуманизма внутренней потребностью европейского (итальянского) общества поддерживают Якоб Буркхардт, Б.Л. Уллман, Роберто Вэйсс, Сэм Дресден.

Интерес представляет признание Буркхардтом факта наличия взаимовлияния сицилийских территорий Фредерика II и Исламского Мира; исследователь констатирует специфичность и уникальность модели управления государством у Фредерика II: дифференциация ветвей власти – судебной и исполнительной, уподобление системы налогообложения исламскому образцу, набор военизированных подразделений сарацинов [172, с.4-5]. Между тем, Б.Л. Уллман и Р. Вэйсс объясняют появление гуманистического и образовательного движения «спонтанным», «естественным», «мистическим» (Уллман) побуждением итальянского общества на основе классических образцов латыни и древнегреческого языка.

Попытка объяснения причин зарождения гуманизма Пола Оскара Кристеллера отличается от вышеописанных: исследователь в качестве таковых видит развитие дисциплин гуманитарного комплекса – риторику и грамматику, теолого-правого комплекса – философское богословие и право, а

также естественно-научного знания – физику и математику. Интеллектуал связывает гуманитарный комплекс «*studia humanitatis*» с институционализацией и профессионализацией гуманитарного знания в XV веке – появлением ступеней образования (школ и университетов) и библиотек, где удовлетворялись гносеологические потребности интеллектуальной элиты. Именно по этой причине под словом «гуманист» в XVI-XVIII веках понимается человек, занятый изучением гуманитарных наук.

Как замечает П. Кристеллер, гуманитарное знание эпохи Ренессанса обладает всеми характеристиками гуманитарного комплекса Исламского Средневековья, называемого адабом, с тем лишь отличием, что в европейском варианте гуманистическое движение центрировалось вокруг латино-христианского наследия. Латынь в интеллектуальном дискурсе Европы играла в средние века роль, подобную значению арабского языка в Исламском Мире: на ней реализовывались образование, религиозная преемственность, международная коммуникация. Как и арабский, латынь играла роль идентификатора, детерминируя принадлежность к классическому наследию и культуре, и тем самым – определяя его идентичность. В связи с этим блестящее владение латынью и классическими ее образцами, как и умение красноречиво составлять речь, могло в значительной мере способствовать продвижению в карьере; кроме того, это же умение считалось одним из видов развлечения в кругах гуманистов, как и в случае с исламским адабом. Помимо значения, придаваемого языку и связанному с ним культурному наследию, преемственность наблюдалась также в тематической направленности морального и этико-философского адаба, онтологизируемого в дальнейшем в период итальянского Ренессанса: европейская моральная философия XV века проблематизировала поиск счастья, социальное значение правителя и подданных, трудового кодекса, позиционирования женщины в обществе, семейных отношений.

Онтологический философский контент адаба, моделировавший концепт «инсанийа» - «человечности» в повседневной жизни мусульманина дал импульс гуманистическому движению, получившему распространение в эпоху Итальянского Ренессанса. Эта эпоха, явившая собой пик расцвета человеческой рефлексии о Боге и человеке, конструировалась на основе реинтерпретации эллинистического наследия, инициированной мусульманами-перипатетиками и развитой европейскими гуманистами [171, с.140-142].

Колоссальная работа по изучению, обработке и реинтерпретации сочинений древнегреческих авторов – Аристотеля, Платона, Архимеда, Птолемея, Галена, Евклида – отразилась в философском творчестве аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Рушда, Ибн Сины, Ибн Туфайла и других, что наметило перспективные направления для когнитивного интереса последующих поколений мыслителей. Факт сохранения большей части трактатов античных классиков исламскими интеллектуалами благодаря активной перипатетической деятельности в «Домах мудрости», позволил

восполнить утраченное Западом, считающимся наследником эллинистической интеллектуальной традиции.

Переводческая деятельность, развернувшаяся в Исламское Средневековье (IX-XII века), инициировала изучение арабского языка европейскими исследователями для освоения всего богатства греческих философов. Одним из первых переводчиков арабоязычной философии Античности является Герберт Орильякский (Папа Сильвестр II), который осуществлял переводы посредством сотрудничества с мусульманскими и иудейскими интеллектуалами. Помимо названного, переводческой деятельностью занимался Герард Кремонский, который выучил арабский язык, чтобы сделать доступным для европейцев колоссальный массив арабских трудов по философии и другим отраслям знания. Испанский Толедо, ставший центром исследовательской работы, сосредоточил большое количество работ мусульманских интеллектуалов, утерянных на языке оригинала. Поликонфессиональная и многонациональная среда, сложившаяся в Толедо и других городах, где развивались дисциплины адаба, стала благоприятной почвой для развития гуманистической мысли в Халифате. В Толедо находились труды, сохранившиеся в единственном экземпляре на арабском языке. Так, например, труды Позднего эллинизма – «Альмагест» по астрономии автора Клавдия Птолемея и «Великое математическое построение» в 13 томах, были «возвращены» Западу посредством арабского языка, как и сочинения по медицине Галена. Кроме переводов античного наследия, Герард Кремонский перевел для Европы труды собственно арабских интеллектуалов: Абу Юсуфа Якуба Ибн Исхака аль-Кинди, Абу аль-Хасана Сабита Ибн Курра аль-Харрани, Джабира Ибн Хайана, Абу Бакра Мухаммада Ибн Закарийа ар-Рази.

Известна также переводческая (арабо-английская) обработка ученого Дэниэла Морми, привезшего из Толедо в Англию знания исламских авторов по геометрии, музыке, арифметике, философии, астрономии.

Знания европейцев в области мореплавания, астрономии, медицины, истории, философии, дисциплин адаба, инспирированные Исламским Средневековьем, интенсифицировались крестовыми походами в XI веке, поскольку хронологический промежуток с V по X века в европейской истории характеризуются сложными межнациональными отношениями в связи с распадом Римской Империи. Взаимодействие между христианством и исламом выявило диалогическую природу адаба, образцы которого хранились в многочисленных библиотеках – мактабах и куттабах, обусловивших появление первого университета в испанской Саламанке, находящейся на стыке двух религиозных традиций.

Наличие общих черт между исламским адабом и гуманизмом, ставшим базой для Итальянского Ренессанса, объясняется тем, что реконструкция наследия греческих интеллектуалов, большая часть которого была сохранена на арабском языке, стала возможной ввиду реинтерпретации античных трудов мусульманами-перипатетиками. Адаб, в рамках которого получили разработку

гуманистические идеи, внес значительный вклад в концептуализацию гуманизма, инспирировавшего наступление Ренессанса XV-XVI веков. Общие черты гуманизма и адаба могут быть раскрыты в следующих наблюдениях. Так, во-первых, имела место аксиологизация традиции, в случае адаба – доисламской и исламской классики, в случае европейского гуманизма – эллинистической культуры. Джахилийская и эллинистическая традиции инспирировали развитие лингвистического знания в рамках адаба и европейского гуманизма. Это, в свою очередь, явилось предпосылкой появления и развития исследовательских центров («байт аль-хикма») в крупнейших городах Средневековья – Багдаде, Куфе, Басре, Дамаске, Кордове, Толедо. Вторым моментом, «роднящим» европейский гуманизм с исламским адабом, является институционализация образовательного процесса на базе мест религиозного культа. Концептуализация дисциплин адаба получила свою реализацию в мечетях, игравших роль университетов, где имела место профессионализация религиозного знания. В таких мечетях, как было сказано ранее, создавались кружки (маджлисы) и библиотеки (мактабы), представлявшие собой дискуссионные площадки, предметы изучения которых – адаб – не включались в «учебный план». По образцу таких центров обучения функционировали позднее монастыри во французских городах Тур, Осер, Феррьер, Флери, германских – Рейхенау, Фульда, Херсфельд, Корвей, итальянских – Боббио, Помпоза – Анжуйский двор в Неаполе, папская курия в Авиньоне (ярчайшим гуманистом которой является Франческо Петрарка, которого считают основоположником европейского гуманизма) [174, с.8-9]. Здесь получили свое развитие области знания, основополагающие для европейского интеллектуализма: филология, философия, математика, медицина, теология, развитию которых способствовала политика правящих элит. Дискурсообразующими центрами в Европе являлись, таким образом, названные, функционирующие по подобию мактаб, куттабов и маджлисов в Исламском Мире.

Третьим моментом, общим для европейских гуманистов и мусульманских адибов, является их высокий престиж в административном аппарате. В связи с этим, адибы и европейские гуманисты, получившие светское (не специальное религиозное) образование, высоко оценивались и привлекались к государственной службе.

Одним из ключевых моментов, концептуализирующих сходство исламского адаба и европейского гуманизма, был комплекс дисциплин, интегрируемых в эти понятия. Как в состав адаба, так и позднее – гуманизма, входили грамматика, литература, риторика, эпистолярное мастерство – имевшие диалогичный характер. Осведомленность в этих областях знания ожидалась от советников, чиновников, учителей – всех, кто был причастен к сфере управления и образования.

Известный востоковед Чарльз Хаскинс отметил, что деятельность мусульманских ученых по переводу и интерпретации интеллектуального наследия древнегреческих мыслителей, обогатившая западную когнитивную

традицию, берет свое начало в Сирии, откуда распространяется в Багдад и города Андалусии и Сицилии.

В своем исследовании о межцивилизационной коммуникации и диалоге С. Газанфар развивает идею Ч. Хаскинса о непрерывности гуманистической традиции, предопределившей так называемый «светский Ренессанс». С. Газанфар, усматривающий причины дискурса светскости в диалогическом восприятии исламским адабом идей античного наследия, полагал, что именно полемическая среда и поиск консенсуса между религиозным таухидным мировоззрением и древнегреческим философским дискурсом стали отправным пунктом для развития гуманистической традиции в Исламском Мире [175, с.282], и конкретнее – в адабе. Позиция исследователя сводится к тому, что только рационализм, не имеющий в качестве «противовеса» и альтернативы религиозное мировоззрение, не мог бы породить дискурс светскости. Это еще раз подтверждает, что именно ниспослание Откровения вызвало к жизни глубочайшую рефлексивную рефлексию, благодаря которой происходила концептуализация категорий знания и разума – «'ильм уа 'акль», ставших краеугольным камнем для поиска знаний, восприятия и дальнейшей адаптации античного наследия к монотеистическим положениям [176]. В конечном счете, именно исламское мирозерцание явило миру сокровищницу знаний – античное наследие, интерпретация и герменевтическая обработка которого инициировали популяризацию концепта знания и учености – ключевых для адаба как просветительского движения – диалогического, космополитического, мультикультурного проекта, ориентированного на когнитивную обработку коммуникации с Другим.

Диалогическая природа адаба подтверждается фактом привнесения во Францию модели светскости, функционировавшей в исламской Испании. По емкому замечанию Доусона, вразрез с общепринятым мнением, западная культура не является «родиной» светскости: этот политический конструкт был воспринят крестоносцами, познакомившимися с государственным аппаратом во время Реконкисты в XII веке [177, с.153]. Этому же мнению придерживается Стефен Ферруоло, подчеркивающий, что дискурс гуманизма, инспирированного идеями рационализма и ценности человека, получил оформление в период 1050-1200 годов, когда этические нормы межчеловеческого взаимодействия обосновывались внутренним адабом человека – его самосовершенствованием и самопознанием [178, с.123-128]. Адаб как практика социального взаимодействия, порожденная интенцией на глубокую онтологизацию религиозно-духовных доктрин, накладываясь на межкультурные реалии Испании и Италии, создал предпосылки для масштабной концептуализации гуманистических ценностей, предопределивших Ренессанс. Иными словами, два Ренессанса – Исламский (XII века) и Итальянский (XV века) – находятся в отношениях преемственности и диалога, основанного на гуманизме как главном компоненте их контента [62, с.1-2].

Кроме того, церкви и мечети на южных территориях Италии, в Сицилии, Испании, Болонье, на северных территориях Франции, Англии норманов характеризовались преемственностью гуманитарных дисциплин, формированием интеллектуальных школ из последователей и учеников различных наставников.

Известный русский семиотик и культуролог Ю. Лотман, описывая механизмы диалога культурных традиций, указывал на дискретный его характер. Это означает, что в процессе такого диалога коммуникант и реципиент поочередно меняются позициями, когда один «говорит», другой «слушает». Подобно этой аналогии, культуры, вступившие в диалог, поочередно принимают информацию, транслируют ее, а затем, в переработанном виде воспроизводят, присваивая культурно-коммуникативный опыт; затем адресант и адресат меняются местами, и механизм действует в обратном направлении. В связи с этим замечанием, Ю. Лотман ссылается на исследования Рамона Менендеса Пидалья, заключившего, что поэзия Прованса стала как раз «ответом» в арабо-европейском диалоге Ренессанса, последовавшим вследствие андалусской поэзии. Пидаль связывает концептуализацию любви, предпринятую в арабской лирике Андалусии с возникшей под ее влиянием любовной лирикой Прованса, где восприятие любви изменилось: если ранее в романской литературе любовь воспевалась как служение – строго иерархизированное и стабильное, то ввиду испано-аквитанского сближения любовь стала принимать форму безграничного и эмоционально насыщенного служения любящего своей деспотичной избраннице. Содержательная сторона обусловила также усвоение формы: провансальская поэзия переняла черты метрики (строфу с унисонной репризой). После восприятия арабо-андалусской поэзии Южная Франция трансформировала провансальскую лирику, «снабдив» ее национальными чертами. На определенном витке развития Франция «транслировала» свою эпическую поэзию, представлявшую собой ту же испано-арабскую культуру, артикулированную в прованской лирике, в Италию, где оживленно проходил процесс возвращения античного наследия – в виде (выражаясь по аналогии с Ю. Лотманом) «слушания» диалога, во время которого итальянская культура насыщается текстами (в широком понимании данного термина). В результате такого обогащения (в виде восприятия противоречий) происходит колоссальный «ответ» итальянской культуры, длящийся несколько веков: тексты, воспринятые и переработанные, заполняют «культурную ойкумену» Запада; наблюдается взлет итальянского языка, архитектуры, скульптуры и т.д. [179, с.34-35].

Импульс, полученный Западом в таком взаимодействии с рационалистическим дискурсом адаба Исламского Средневековья, обусловил активацию деятельности западных политиков в отношении стран из других частей мира. Когда Запад взял на себя роль актора (действителя) к остальному, в частности, Исламскому Миру, это не могло не сказаться на

характере и последствиях взаимодействия с одной стороны, и смысловом наполнении адаба – с другой.

Противоречие между привычной картиной мира и новообразующимися реалиями в XIX-начале XX веков породили изменения старых моральных отношений, и, как следствие, повествовательной канвы и тематической ориентированности литературы авторов-мусульман.

Сохранение культурного наследия в эпоху ускоренных исторических трансформаций зависит от контента образовательных программ и публицистики, составляющих содержание модернизационных процессов. Собственно, нарративы, предусмотренные образовательным процессом будущих поколений и публичный дискурс, важность которых подчеркивал М. Ходжсон, в основном и составляют материальное выражение адаба, закрепляя нормы и этику общественных отношений, поведения и ритуальности.

В своей, по сей день актуальной, рефлексии о жизнестойкости исламского наследия М. Ходжсона занимает вопрос не о стабильности национальных особенностей перед лицом современных изменений, но об устойчивости традиции «высокой культуры», под которой он понимает комплекс изящных искусств, литературы и социальные институты. Иными словами, исследователь предавал осмыслению жизнеспособность адаба до 1800 года, который должен адаптироваться к условиям модернизационных трансформаций, идущих, как констатирует научное сообщество, по западному образцу. Главный вопрос М.Ходжсона состоит в характере влияния западных моделей модернизации на исламский адаб, образующий дискурс публичной сферы, в которую, в свою очередь, интегрированы модели поведения, образа жизни и мысли. Адаб в этом смысле выступает «фильтром», отбирающим элементы исламского прошлого, которым может быть найдено место в настоящем – современности, которая имеет свойство отторгать прошлое [63, с.228-231]. Конечно, последнее имеет возможность выжить в трансформированном, адаптированном виде – в каком адаб из гуманистического образовательно-светского комплекса Средневековья превратился в публичную сферу Нового времени, оставив константным морализующий компонент, актуальный во все эпохи.

Рефлексия о модернизации в анти-западном ключе стала в целом свойственна мусульманским интеллектуалам с последней трети XIX века и достигла своей наивысшей «точки невозврата» в связи с Первой мировой войной. До этого времени – в середине XIX века – в возникших новых (западоцентрированных) обстоятельствах авангард мусульманской интеллектуальной мысли склонялся в сторону коллаборации с Западом в надежде на будущее процветание. С этого момента начался интеллектуальный поиск приемлемых моделей модернизации для исламских стран, который стал предпосылкой восприятия национализма как идеологического ответа на происходящие события социально-политической жизни. В качестве инструмента пробуждения национального самосознания требовалась ревитализация «великого» незападного наследия, возвращение к традиции,

фундирующей аутентичные аксиологические ориентиры, запечатленные в адабе и транслируемые через телевидение, радио и печать как формы коммуникации.

В качестве главного противоречия в дискурсе этого времени М. Ходжсон называет насильственное прерывание преемственности исламского прошлого и одновременную невозможность принятия западного прошлого в качестве своего. Это противоречие находит широкий отклик в адабе, поскольку речь идет не только о когнитивной обработке исторических процессов, но и о прагматическом воспроизведении запечатленных в адабных нарративах ценностей жизни в виде регулятора социального взаимодействия. В период критических трансформаций цивилизация обращается к ключевому, и даже, к культуuroобразующему элементу – религии. Религиозное возрождение, актуализирующееся в процессе модернизации и структурировании новых реалий, выступает в качестве фактора, стабилизирующего общественное сознание.

Религиозное возрождение на волне модернизации выразилось в творчестве ряда интеллектуалов своего времени. Так, египетский вариант модернизации был представлен Мухаммадом 'Абдо, видение которого базировалось на секуляризации власти и религии, идее независимости Египта от Османской Империи, выборности первых руководителей государства. При этом, отправным пунктом его позиции было сочетание современной науки и религиозной традиции, которое должно результировать просвещение и реорганизацию ислама посредством развития естественных наук.

В Пакистане модернистскую мысль озвучил Мухаммад Икбал, рассматривавший модернизацию через призму истории развития религий, венцом которых стал ислам. Ислам и ассоциируемое с ним общество позиционируется Икбалом как проявление релевантного научного знания, инициатор наднациональных сетей социальных институтов и основатель устойчивого чувства принадлежности к эгалитарному правосудию. Историческая преемственность, на которой М. Икбал акцентирует внимание, нацелена именно на фундирование исламской интеллектуальной традиции как глубоко укорененной в прошлом, исторически актуальной в настоящем и имеющей задел для будущего человечества. Это давало исламской культуре потенциал для развития науки в современном ее понимании: принципы движения и преемственности прочитывались Икбалом как создающие целостность мирского и божественного. Баланс двух названных принципов обеспечивает эволюцию исламской интеллектуальной мысли. Западу при этом (в период после Первой мировой войны) приписывается атрибуция материалистичности сознания и отсутствие духовных корней, что разрушило как сам Запад, так и остальной мир. Иными словами, Икбал утверждает, что ислам инициировал модерн, выступая неисчерпаемым ресурсом для развития мирового сообщества благодаря детальной переработке его духовного наследия в каждую историческую эпоху.

В контексте нашего исследования значение имеет трансформативная природа адаба и ее проявление в XX веке в сопоставлении с предыдущими веками (в частности, со Средневековьем). В этой связи, критика описываемых теорий на предмет их состоятельности и объективности не ставилась в качестве задачи исследования. Иными словами, в XX веке вновь актуализируется философский контекст адаба, обусловленный историческими потрясениями в виде постколониализма и последующих мировых войн. Это сопоставимо со всплеском философской рефлексии в Исламское Средневековье, инспирированной ниспосланием Откровения и последующим развитием в этой связи перипатетического рационализма му'тазилитов. Если в средние века адаб сопоставим с гуманизмом во множественности и целостности его интеллектуальных направлений, то адаб XX века образует дискурс, функционирующий как публичная сфера, предопределившая, однако, в поисках «очищенной традиции» фундаментализацию религиозного сознания. Справедливо отметить, что радикализация и политизация религии имела место и в средние века, однако, распространение печатного слова и ускорение передачи информации трансрегионально обусловили новый виток исламизации, интенсифицируемой историческими обстоятельствами национально-освободительной борьбы. М. Ходжсон констатирует наличие и нерешенность проблемы напряженности между исламским наследием и современностью [63, с.233-240].

Апелляцию адаба к общественной сфере на современном этапе подкрепляет малазийский интеллектуал Адли Хадж Я'куб, называя в качестве адибов ('удаба') египетских новеллистов и общественных деятелей конца XX – начала XXI веков: Мухаммад Кутб, Сайид Кутб, 'Имад ад-Дин Халиль, Наджиб аль-Килани и других [180, с.183]. Мухаммад Кутб понимает под адабом «изысканное повествование о бытии, жизни и человеке через исламскую концепцию существования». Трансформация творчества Сайида Кутба из светского в религиозно-политическое, как и многие другие примеры раскрытия социальной тематики в писательском и публицистическом поле, указывает на интеграцию адаба в сферу публичного дискурса, регулирующего социальное настроение и одновременно регулируемого им.

М. Кутб акцентирует внимание на важности верности адиба исламским ценностям, позволяющим точно и глубоко понимать Коран и привносить своим творчеством правду в окружающий мир [181, с.24]. Интеграция адаба и веры, таким образом, остается важной характеристикой адиба, требуемой от интеллектуальной элиты. В лексиконе адаба присутствует дихотомия «Ислам - Запад», выраженная в разночтениях между пониманием категории свободы в концепции ислама и западной интенцией свободы прав человека. Иными словами, ислам становится отправным пунктом и необходимым условием нравственности адиба – его основной черты.

Видение адаба другим известным адибом – аль-Килани – совпадает с пониманием М. Кутба, однако, аль-Килани добавляет, что адиб должен обладать способностью к глубокой рефлексии и положительному воздействию

на чувства реципиентов его творчества, позволяющих в целом обогатить человеческую культуру мышления.

В 50-60-е годы XX века 'Имад ад-Дин Халиль обозначил основные проблемы и слабые места адабной литературы: преемственность наследию и современность, форма и содержание, отсутствие актуальной для современной эпохи методологии, а также ясности императивов, которые составляют контент адаба на каждом витке его развития [179, с.186-188]. 'Имад ад-Дин Халиль подчеркивает необходимость адабного литературного комплекса, соответствующего своей эпохе и месту, а также конкретной методологической системы изучения адаба, предполагающей интеграцию социума, бытия, души, места, эпохи, науки и искусства в рассмотрение адаба.

Адаб, кроме того, выступает как научно-философский дискурс постмодернизма. Как замечают У. Халиль и А. Хан, понимание современного мира требует от нас осмысления всех типов знания, чтобы интегрировать их в совершенную систему, способствующую становлению ислама «частью социальной и интеллектуальной деятельности, играющей роль, принадлежавшую ему когда-то в мировой истории». Иными словами, необходимо актуализировать интеллектуально-нравственный потенциал адаба, адаптирующего сознание мусульманской уммы к непрерывно изменяющимся условиям, которые явила собой реальность постмодернизма.

Деконструкция как инструмент постструктурализма представляет собой один из методов анализа классических образцов адаба, открывая перспективу для другого прочтения концептов, то есть, для их реинтерпретации [64, с.31-32]. Это становится возможным благодаря восприятию каждого письменно зафиксированного текста как «комплексного – исторического и культурного – процесса укорененных в тексте отношений» к институтам и нормам письма: словам, подтексту и прочтению текста [182, с.49].

Как заметил М. Аркун, ислам является не только религией, но традицией мысли. Мы, вслед за М. Аркуном, который опирался на лингвистический анализ, используемый научной практикой структурализма, постструктурализма и деконструкции, предпринимаем в настоящем исследовании попытку реинтерпретации «маргинализованного значения», скрытого внешними факторами, или забытого вследствие «герметизации», стандартизации исламского мышления и мышления об исламе. При этом, как подчеркивает Аркун, благодаря освобождению дискурса становятся возможными деконструкция, и, затем – реконструкция дискурса. То есть, перспектива реинтерпретации адаба как нравственно-интеллектуального, духовного и образовательно-научного дискурса может быть раскрыта через его деконструкцию – анализ контекста, способствовавшего порождению письменного текста и детерминировавшего его смыслы и когнитивные лимиты. Так, Аркун объясняет переход выраженных в письменной форме языка текстов, при определенных условиях, в образовательный дискурс, изменяющийся в соответствии с контекстом. Стоит отметить, что адаб, в отличие от религиозных учений, не был подвержен строгой стандартизации и

герметизации, ставя во главу угла когнитивное измерение человеческой сущности.

Идея критического осмысления текстов времени Исламского Средневековья посредством историко-лингвистического инструментария, выдвигаемая М. Аркуном, предлагает интеллектуалам деконструкцию классических текстов. При этом исследователи не противопоставляют когнитивный этос западной и исламской науки, а напротив, видят в методе деконструкции, разработанном в западных реалиях, потенциально применимую парадигму изучения и реконструкции научной традиции Исламского Средневековья. Одновременно исследователи подчеркивают необходимость константности и авторитетности религии для ее жизнеспособности на протяжении веков; с другой стороны, стремление к стабилизации и непоколебимости религиозных догм чревато стагнацией интеллектуальной мысли, регрессом критического мышления, и, в конце концов – радикализацией реакции на попытки реактуализации религиозной мысли с целью ее прагматизации и применения в изменяющихся условиях исторического прогресса. Не углубляясь в историю попыток деконструкции религиозного контента цивилизации, в рефлексии о реальных и гипотетических последствиях этого, можно подчеркнуть, что сказанное весьма безболезненно применимо к этико-философскому аспекту ее содержания, коим выступает адаб. Исходя из положения Аркуна о неокончателности (неконечности) отношений между текстом и его значением, а, следовательно, целесообразности его интерпретации, мы отмечаем в качестве основного качества адаба многоуровневость знания, заключенного в нем и представленного сложной структурой аспектов этоса, физиса и пафоса, разворачиваемой во времени. Безусловное существование взаимоотношений между мышлением и историческим прогрессом с одной стороны, и мышлением и языком – с другой, обуславливает соответствие каждой исламской мысли стандартам концептуализации и языкового оформления, присущим определенным социально-историческим реалиям. Герменевтическая обработка образцов адаба, ввиду сказанного, должна принимать во внимание как сам текст, так и контекст и контекстуализацию [64, с. 36-38].

Ссылаясь на категории знаменитого исследователя М. Ходжсона о значимости элемента культуры в зависимости от его влияния и роли в рамках этой культуры, воздействия его на диалог, можно говорить о значимости адаба в арабской, персидской, тюркской культурах как черты культуры, которая способствовала нескольким диалогам. Под диалогом в данном случае понимается культурно-обусловленное взаимодействие как внутри определенного культурно-коммуникативного пространства какого-либо народа, так и межкультурно-коммуникативное взаимодействие, наблюдавшееся в начале истории Халифата [3, с.37-38].

О взаимодополнительности традиций в культурном континууме писали многие гуманисты XX и XXI столетий, особенно это проявлялось в таких

общих для Востока и Запада культурных явлениях как Ренессанс и Просвещение.

Ориентированность ислама на знание, заложенная в Книге, предопределила когнитивную активность филологов, философов, физиков, врачей и других искателей знаний, что, в свою очередь, потребовало обращения к более древним источникам знаний. Последние, представленные, в основном, трудами на древнегреческом (и фарси), детерминировали масштабное переводческое и интерпретационное движение, сопровождавшееся высокой степенью доверия и уважения мусульманских интеллектуалов к изучаемой культуре. Это, безусловно, создало условия для формирования инклюзивистского, диалогичного адаба.

Диалогичность при этом имела взаимонаправленную природу: адаптируя идеи древнегреческих ученых к реалиям Исламского Мира, адаб впоследствии явил собой базу для развития гуманитарных дисциплин, усвоенных Западом и ставших предпосылкой к гуманистическому расцвету Запада – Ренессанса.

О потенциале воздействия исламского адаба на другие культуры в ходе межкультурного диалога свидетельствует факт отражения в западной культуре черт интеллектуального развития Исламского Средневековья: обращение когнитивного интереса к античному наследию, образцам национальной классики, социальной значимости адибов как людей просвещения, развитию дисциплин гуманитарного знания.

Диалогическая природа адаба проявилась в его инклюзивности и участии в создаваемом им интеллектуальном дискурсе как исламских, так и христианских и иудейских интеллектуалов, проблематизировавших различные темы философской направленности [173, с.73]. Поиск лингвистических основ образовательного дискурса, семантизирующих адаб в его неотъемлемой связи с понятием человеческого в каждую конкретную эпоху, нашел свое выражение в рефлексии о разуме, воле и значении человеческого и Божественного. Ренессанс, как и гуманизм, понимается рядом исследователей, скорее, как процесс и комплекс аксиологических ориентиров, нежели как эпоха, ограниченная хронологическими рамками. Это связано с константной необходимостью возрождения гуманистического содержания античного наследия с целью гуманизации социума, связанной с категорией «пайдейя», выражающей стремление человека к знанию.

Знакомство западной культуры со средневековым адабом привело к заимствованию первой форм, методов и способов организации образовательного и исследовательского процессов, содержания дисциплин для изучения, роли образования в обществе, и, кроме того, образа функционирования институтов светской власти.

Историографический и кросс-культурный подходы, таким образом, позволяют выявить общность гуманистической традиции в мировосприятии Исламского Мира и Европы, ставшей возможной ввиду аксиологизации общих образцов философско-интеллектуального наследия Античности,

нравственно-практических ориентиров познания окружающей действительности, культурно-этического взаимодействия, онтологизированных в адабе.

В период после Исламского Средневековья адаб столкнулся с необходимостью взаимодействия с Западом с «оборонительных позиций», поскольку политическое вмешательство западных стран во внутреннее устройство исламских потребовало разработки соответствующей интеллектуально-коммуникативной базы. Сферами ее реализации, как обычно, стали публицистика и литература, которые, обращаясь к религиозной традиции, стремились вернуть независимость – как политическую, так и интеллектуальную. В адабе происходила концептуализация аутентичных образцов модернизации, сопровождавшаяся в политическом плане религиозным возрождением.

Философские разработки и сфера публичного (общественного сознания) также стали аспектами адабной рефлексии. В этом контексте актуальным представляется возрождение исламского интеллектуализма, позволяющего оставить за религией роль инициатора (катализатора) развития гуманизма на новом витке его развития.

Это требует анализа и прагматической реактуализации интеллектуального и философско-этического наследия исламской традиции – гуманистического по своему содержанию, чтобы, сохраняя нейтралитет к религии с целью избежания ее политизации, определить ориентиры, преобладающие которым не вызывала бы внутреннего противоречия в исламской цивилизации, и потенциал толерантности и встраиваемости которых позволяли бы преодолеть спор между исламом и современностью, традиционализмом и модернизмом. Необходим поиск новой идентичности, способной преодолеть рамки этноса или конфессии, территории или языка. Такую альтернативу (по крайней мере) в контексте Исламского Мира способен предложить адаб, предполагающий моральную рефлексия и базированную на ней модель миропонимания на концептуальном уровне и модель поведения – на прагматическом. Адаб, поощряя знание как путь или средство познания Бога, может, на наш взгляд, концептуализировать идентичность интеллектуальную и в этом смысле – универсальную, созвучную идее межцивилизационного диалога с множественным культурным Другим. В то же время, адаб не конфликтует с национальной спецификой, реализуя жизнеспособность ислама в различных условиях. Именно диалогический потенциал ислама адаб выносит на первый план.

Жизнеспособность адаба в эпоху постмодернизма объясняется отсутствием стандартизации, герметизации его норм и моделей на протяжении всей истории его развития. Это связано с тем, что адаб, как и религиозная доктрина, отвечал духовным потребностям каждой эпохи, но в отличие от религии, был свободен в когнитивном поиске, обращаясь к различным традициям. В этой связи, попытки реинтерпретации адаба, как мы можем

прогнозировать, встретят успех ввиду возможности анализа образцов адаба методами постструктурализма и деконструкции.

Важность возвращения ислама в интеллектуальное поле может стать альтернативой политизации ислама, имевшей в разное время различные последствия. Современными интеллектуалами осознается невосполнимость культурной утраты в случае утери исламской традиции мышления, ставшей преемницей и частью греко-римского, иудео-христианского наследия и предшественницей Европейского Ренессанса [183].

Таким образом, наблюдается преемственность двух базовых традиций в современном адабе: дискурса хадисоведческой традиции и философской традиции му'тазилитских мутакаллимов. В то же время, когда первая тяготеет со времени ниспослания Священного Писания к религиозным нарративам и традиционным исламским ценностям, вторая развивается в дискурсе западных мусульманских ученых и интеллектуалов, стремящихся к реинтерпретации и реактуализации коранических аксиом для того, чтобы Книга оставалась живой и могла отвечать современным вызовам. Творчество именитых интеллектуалов – нередко из академической среды – З. Сардар, М. Аркун, Т. Рамадан, А. Соруш и других как раз является современным воплощением му'тазилитской рефлексии о разуме, воле, выборе, инспирированной античным наследием и оказавшей судьбоносное влияние на мировую гуманистическую мысль.

Подобная дихотомия, пусть и в «мягком» своем варианте, актуальна для Казахстана, поскольку постсекулярные тенденции нашего общества порождают к жизни рефлексии – как в среде научного, так и в среде политического сообщества – о соотношении религиозного и светского, заставляя нас вспомнить аутентичные аксиологические ориентиры и возвращая нас к наследию ярчайших представителей исламской интеллектуальной элиты Тюркского Мира: аль-Фараби, аль-Бируни, аль-Кашгари и других. Собственно, когнитивные поиски тюркских интеллектуалов в направлении нравственности и этики, религии и разума, знания и науки здесь никогда не останавливались.

4.2 Современные адабы: традиция и преемственность

Исламский Мир сегодня представляет собой культурно-коммуникативное пространство, самостоятельное с точки зрения самосознания, восприятия истории и общности культуuroобразующего фактора – исламской традиции. На волне модернизации, актуализированной еще в середине XX века, Исламский Мир столкнулся с проблемой отсутствия собственных образовательных и научных парадигм, вписываемых в реалии современного мира, в связи с чем начинают разрабатываться концептуальные основы исламизации знания. Основным «антагонистом», при этом, у мусульманских интеллектуалов выступают образцы западной науки, представляемой в трудах как лишённые элементов духовности. Это становится ясно при ближайшем рассмотрении интенций исламского научного

знания, для которого характерна интеграция религии и науки. Инклюзивность исламского мировоззрения вообще (речь идет не только о науке) относится к сферам политики, в связи с чем образовалось целое направление по изучению политического ислама и политизации исламской религии; экономики, что обусловило разработку категорий исламской банковской системы; образования, что актуализировало поиски основ исламской педагогики, исламской образовательной системы, и т.д. Примечательно при этом замечание малазийских ученых, исследующих основные черты исламского научного адаба: Н. Асы, К. Хамдан, Н. Муслим, А. Л. Самиян подчеркивают ориентированность исламской науки не только на удовлетворение физических потребностей, но и духовных, в отличие от западного знания, описываемого как материалистски-ориентированного и бездуховного. Исследователи выступают с идеей освоения достижений западной науки и их дальнейшего осмысления с позиций исламских ценностей, подчеркивая их универсальный характер ввиду их апеллирования к гуманистическим идеалам и рациональному осмыслению всего сущего, создателем которого является Аллах [184, с.1299-1300].

Несложно заметить в этом противопоставлении мировоззренческих систем Востока и Запада отголоски постсайидовского восприятия ориентализма: «разоблачение» западных востоковедов XIX - начала XX веков, предпринятое в труде таких знаменитых мыслителей как М. Родинсон, Ж. Варденбург, Э. Саид, инспирировало антиимпериалистический дискурс важности ценностных систем, сложившихся в аутентичных культурных условиях [185, с.254]. Безусловно, эта концепция, имевшая определенное время значение научной парадигмы, обогатила гуманитарно-социологический корпус наук, в соответствии с теорией Т. Куна о структуре научных революций, гласящей, что функцией научной парадигмы является управление когнитивными устремлениями посредством артикуляции имеющихся проблем и поиска соответствующих им решений [186]. Иными словами, тренд на «разоблачение» интенций западного ориентализма, сыгравшего важную роль в самосознании, в особенности, аксиологической и научной его составляющих, мусульманских интеллектуалов, может и должен быть сменен другой научной парадигмой, отвечающей насущным потребностям исторического этапа общественного развития [187].

Недопустимость однобокого взгляда на западную и исламскую модели познания подчеркивается значимостью обеих для развития общечеловеческого интеллектуального наследия. Поиски при этом собственных источников идентичности, как и аутентичных научных парадигм, сопровождали и будут сопровождать поиск – духовный, научный, однако отрицание достижений западной науки и европейского образа жизни и мышления, которое становится трендовым с середины XX века, недопустимо. Эту позицию поддерживает З. Сардар, концептуализирующий реактуализацию ислама в научном поле и интеграцию его в современный образ жизни. Данная точка зрения подтверждается необходимостью практического применения исламской

мировоззренческой системы, с целью избежания его теоретизации с одной стороны, и созданием альтернативной западу модели жизни и мышления – с другой.

Адаб, в котором прослеживаются интенции противопоставления исламской и западной научных традиций, начал трансформацию, продиктованную социологическими и психологическими требованиями этой конкретной эпохи, где оживляется дискурс диалогичности, взаимодействия и межкультурной толерантности. В этом контексте научная парадигма, не зависящая от времени и места, детерминирует ориентацию научного дискурса. Разрушаясь извне объективными процессами глобализации и междивизиационного диалога, адаб противостояния преодолевается адабом сотворчества, созидания и совместного поиска решения проблем.

Осознавая ключевую роль религии в обществе, а также значение му'тазилизма в развитии рационалистического мировосприятия, мусульманские интеллектуалы не грезят идеалами прошлого, но стремятся к его последовательному и объективному анализу. Так, например, приверженец критического и рационалистического мышления, Зияуддин Сардар, подчеркивает тесную связь между категорией светскости и «Золотым веком ислама», оценивая государственное устройство Аббасидов и Омейядов, а позднее – Фатимидов, как отделенное от дел религии [187].

Исламизация знания, ставшая основной идеей современного адаба, требует конструирования исламской научной парадигмы и адекватной ей методологии. В этой связи конструктивизм как метод познания находит больший отклик у мусульманских интеллектуалов ввиду холистического подхода, предполагающего тщательную детализацию контекста, создающего сложную социально-обусловленную систему. Напротив, позитивизм, во главе угла ставящий субъекта познания, «раскладывающего», «расчленяющего» объект познания, расходится с исламским подходом к когнитивному процессу [188, с.72-75].

Чертами исламского адаба выступают, согласно малазийскому исследователю Хайруляди, следующие:

- 1) таухидность духовной и физической (материальной) сторон человеческой сущности;
- 2) сочетание одновременно религиозного и рационалистического мировосприятия;
- 3) признание единственности истины, заданной Аллахом, а значит – необходимости осмысления аксиологических ориентиров для совершенствования внутреннего мира человека и окружающей его внешней действительности;
- 4) любое знание носит полезный для мусульманской уммы характер, поскольку «автором» любого знания является Бог, создавший целенаправленным усилием воли весь сущий мир, познать который под силу человеку, обладающему достаточной моральной мотивацией для этого [189, с.83-84].

Остановимся на каждой из перечисленных черт подробнее. Так, таухидность духовной и физической сторон человека может быть объяснена ролью, которую играет образ пророка Мухаммада в исламской доктрине как просветленного, просвещенного путеводителя по пути Всемогущего Аллаха. Являясь человеком во плоти, пророк соединяет в себе духовное совершенство: «Скажи: «Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах и простит вам ваши грехи» – поистине, Аллах – прощающий, милосердный» [125, 3:31]. Исламский концепт знания, иными словами, инициирует многообразный диалог о роли человека и его отношении к Создателю.

Также адаб предполагает совершенствование человека в соответствии с единственной истинной религией: «Он – тот, который послал Своего посланника с прямым руководством и верой истины, чтобы дать ей перевес над всякой верой; довольно Аллаха как свидетеля!» [125, 48:28]; «Он – тот, который послал Своего посланника с прямым путем и религией истины, чтобы проявить ее выше всякой религии, хотя бы и ненавидели это многобожники» [125, 9:33]; «Он – тот, кто послал Своего посланника с руководством и религией истины, чтобы явить ее превыше всякой религии, хотя бы и ненавистно было это многобожникам» [61:9].

Коран, иными словами, представляется главным источником знания: исторического, социологического, естественно-научного, эсхатологического, метафизического, а также источником культуры совершенствования мусульман.

Данный факт отношения к Священному Писанию как бесспорному источнику разностороннего знания неразрывно связан с такой характеристикой исламского адаба как понимание любого знания полезным ввиду детерминированности его волей Аллаха: «Истина – от твоего Господа. Не будь же сомневающимся!» [125, 3:60]; «Он дарует мудрость, кому пожелает; а кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо. Но вспоминают только обладатели разума!» [125, 2:269]; «И видят те, которым даровано знание, что ниспосланное тебе от твоего Господа – это есть истина и ведет к пути великого, славного» [125, 34:6]; «Разве тот, кто поклоняется в часы ночи, падая ниц и стоя, остерегается будущего и надеется на милость своего Господа... Скажи: «Разве сравниются те, которые знают, и те, которые не знают?» Поистине, вспоминают обладателей разума!» [125, 39:9].

Принимая во внимание, что целью исламского образования является «образовывание» хорошего человека, а концепт хорошего неразрывно связан с образованием и знанием, можно понимать адаб как инклюзивную программу совершенствования – нравственного, религиозного, научного.

Продолжая тему аксиологического наполнения современного адаба, иранский философ-исламовед Сейед Хоссейн Наср тяготеет к признанию наличия в адабе нравственной, духовной компоненты. Наср актуализирует необходимость преодоления Исламским Миром «комплекса

неполноценности», возникающего в процессе сопоставления западной и исламской ценностных моделей, которое может иметь место в адабе [190].

Вслед за С.Х. Насром и упомянутым ранее И. Рагабом, индонезийские исследователи П. Асвирна и Р. Фахми понимают исламскую модель знания как инклюзивную по своей природе, сочетающую религиозные доктрины и рационалистические мотивы. Интеллектуалы подчеркивают, что, в отличие от европейской средневековой мысли, исламская, вдохновленная таухидной картиной мира, стала отправным пунктом поиска знаний, являющихся доказательством существования Бога [191, с.107-108].

Причины сегодняшней стагнации интеллектуального адаба (по сравнению с рефлексией представителей Запада) усматриваются исследователями в разрыве между му'тазилитским рационалистическим каламом и традиционной религией. Осознание мусульманской уммой идейного доминирования Запада, критикуемого за отсутствие морально-духовных установок, связывается с постколониальной политикой бывших метрополий, а знание, по мнению ученых, не может быть сведено к восприятию Корана как конкретного «научного пособия», что чревато заострением традиции и ее нежизнеспособностью в современных реалиях. Иными словами, реактуализация ислама, возможная благодаря гуманистическому наследию адаба, способна дать импульс универсализации целостного мировоззрения, не ограниченного религией, или, напротив, секулярностью [192, с.113].

Другим измерением современного адаба, обнаруживающего связь с традицией, является образование, актуализируемое трансформацией хабиитуализированных моделей коммуникации. Адаб играл и продолжает играть роль «вместилища» норм, образцов и форм взаимодействия, а также детерминанты содержательного наполнения образовательных программ. Адаб, находящийся в тесной взаимосвязи с морально-этическими ориентирами социума, согласуется с понятием нрава – «хулук», которое приводится в Коране: «и, поистине, ты – великого нрава.» [125, 68:4].

Адаб фундирует холичное значение концепта совершенства в его взаимосвязи с пониманием и чуткостью, продолжая в XXI веке играть роль источника моральных ориентиров [189].

Потребности интеллектуального поиска современного знания вызваны развитием критического дискурса Исламского Мира и Западного [193, с.158]. Интеллектуальный поиск и смысл причастности к исламу в сегодняшних реалиях З. Сардаром сводятся к осознанию ответственности каждого мусульманина за переиначивание императивов, диктуемых ценностными ориентирами ислама, роль которых представляется гораздо более широкой [194, с.16-17]. Интенция на знание, независимое мышление, ответственность за критическое осмысление окружающего мира, которая актуализируется в адабе, свойственна исламскому интеллектуализму с самого начала [195, с.14].

Развитие исламского модернизма связывается З. Сардаром с интеллектуальным творчеством аль-Афгани, М. Абдо и М. Икбала в начале

XX столетия, чьи изыскания инспирировали пробуждение национального самосознания и освободительного процесса в Исламском Мире [196, с.220]. Выполнив свою функцию, исламский модернизм, столкнувшийся с необходимостью осмыслить и адаптировать либеральные модели устройства социума, постепенно ушел с интеллектуальной авансцены ислама.

Еще одним направлением дискурса современного адаба выступает коммуникация Исламского Мира и Запада. В этом контексте представления З. Сардара о будущем сравнимы с неизведанным океаном – статичным и устремленным, как человеческое поведение. Большое значение в этом хаосе приобретает комплекс регулятивных инструментов и механизмов, которые упорядочивают человеческое поведение и межчеловеческие отношения, выраженные либо конструктивным диалогом, либо столкновением с культурным Другим [197].

Внимание к Другому, характерное для современного адаба, «сближает» космополитичный характер адаба с инклюзивным гуманизмом, не допускающим тоталитаризации и господства какой-нибудь одной системы взглядов [198, с.70]. Таково общее настроение творчества представителя турецкого адаба – Орхана Памука, являющегося дискурсообразующим для современного художественного адаба. Примиряющий характер его произведений поднимает темы религиозности, духовности, идентичности и диалога с культурным Другим. Межкультурный аспект, звучащий в произведениях О. Памука, обнаруживает преемственность лучшим образцам адаба коммуникации с Другим, концептуализированного классиками Исламского Средневековья. Поднимая множество проблем различных уровней, Памук актуализирует дискурс разнообразия мира. При этом космополитический контекст накладывается на нравственный фон, создаваемый исламской моделью мирозерцания [199].

Здесь в адабе поднимается тема религиозности, духовности человека, обусловленной его разумным началом, позволяющим в ходе глубокой рефлексии найти баланс между верой и знанием [200, с.193-194].

Когнитивная, критическая направленность современного адаба, характеризующая состояние интеллектуальной мысли в культурно-коммуникативном пространстве постмодернизма, способствовала распространению в адабе гуманистических универсалий Востока и Запада.

В контексте адаба современности особое звучание приобретает дискурс Модерна, встреча с которым у обществ Исламского Мира состоялась в XIX веке. Восприятие адибами Модерна отмечено дуальностью подходов: секулярного и реформистского. В то время как первый предполагает присвоение западных образцов, норм и ценностей, второй допускает выборочную адаптацию идей и институтов светского общества на базе исламских ценностей. В то же время субъективистское понимание такого концепта Модерна как прогресс приобретает в Исламском Мире две интерпретации: позитивистскую и универсалистскую. Если первая сводит прогресс к развитию науки и технологий, применимых в социальной сфере, то

вторая – к возможной демократизации и трансформации деспотичных институтов посредством свободы критики [69, с.5-8].

Исламский дискурс Модерна характеризуется исторической преемственностью интеллектуальной мысли предшествующих веков. Так, например, идея приведения исламского религиозного контента в соответствие с требованиями и вызовами существующих сегодня реалий, находила ранее выражение в идеях Джамал ад-Дина Асадабади аль-Афгани (1838-1897), представляющих собой задел для мусульманских интеллектуалов сегодня. Дискурс этого выдающегося мыслителя и активиста характеризовался двойкой направленностью. Во-первых, Афгани заботило отношение просвещенной мусульманской элиты к реальности, в связи с чем главный акцент в этом контексте он ставил на критическом мышлении. Вторым направлением дискурса Афгани была антиимпериалистическая борьба масс. В концентрированном виде идеи Афгани сводились к необходимости активизма, свободного использования разума, гуманизма наряду с политической и военной мощью. Афгани одновременно подчеркивал необходимость преодоления ортодоксального характера исламской религии посредством научного знания, находящегося в авангарде глобального развития [69, с.9-11].

Немаловажным направлением дискурса адаба Афгани выступает рефлексия о социальной солидарности. Афгани развивает эту мысль в соответствии с концептом «асабийя» Ибн Халдуна. Социальная солидарность обеспечивала цивилизационную преемственность и жизнеспособность цивилизационной идентичности, способствующих, в свою очередь, социальной интеграции и резистентности общества перед лицом экстернатальных вызовов. Однако, дополняя Афгани, полагавшего, что корень социальной солидарности кроется в вере и религиозной общности, отметим, что роль адаба в этом была весьма ощутимой, способствовав формированию общих моральных и этических представлений. Афгани позиционировал знание и мораль как «импульсы к цивилизации», поскольку эти две ценности обеспечивали стабильность социального порядка, основанного на согласии, базирующемся, в свою очередь, на любви и справедливости. Последние из названных понятий видятся результатом проявления социально одобряемых качеств и привычек, которые, инспирированные верой, ведут человека по прямому пути и предохраняют от зла.

Дуалистичность интеллектуального адаба Афгани, объединяющего элементы индивидуальной субъективности и потенциальную универсализацию, отражает тенденции дискурса всего XX века, наполненного конструктами «этническая группа», «социальный класс», «религиозная традиция», несущими отпечаток тоталитаризма с одной стороны и демократический потенциал – с другой.

Критический компонент адаба, разворачивающегося в современную эпоху в Исламском Мире, несет в себе созидательный потенциал, ориентированный на его демократизацию [69, с.12-13].

Курс на критическое осмысление западной философской мысли, заданный неклассической западной философией Кьеркегором, Дильтеем, Шопенгауэром, далее был продолжен Гусерлем, Хабермасом и другими. В интеллектуально-коммуникативном пространстве Исламского Мира критическое осмысление западной философской мысли получило развитие в виде критического адаба, в рамках которого в начале XX века было предпринято переосмысление исламской культурной традиции и ее роли в мировом интеллектуальном развитии и когнитивном поиске. Описываемый период примечателен философским творчеством Хасана Ханафи, Фуада Сезгина, Махмуда Нагиба Заки, Сейеда Хоссейна Насра, Ахмада Бадави, Нагиба Махфуза, Тахи Хусейна и других, в связи с которым интеллектуальный адаб приобретает характер философской рефлексии, инспирированной когнитивным поиском европейской философской мысли, с одной стороны, и исламской интеллектуальной традицией – с другой [193, с.158].

Так, З. Сардар понимает Запад как образ мировоззрения, объясняющий восприятие Другого, и прагматические стороны взаимодействия, обусловленные ментальностью. Не этничность при этом раскрывает «западничество», а образ жизни и мышления. Философская направленность современного адаба, констатируемая Сардаром, признается также отечественными исследователями исламской философии, вписывающими исламскую интеллектуальную традицию в постмодернистский дискурс современной гуманитаристики. Такая проблематизация модернизационного потенциала исламского интеллектуального адаба предстает особенно актуальной для социальных реалий казахстанского общества ввиду объявленного курса на третью модернизацию общественного сознания, а также органичности и естественности исламской религии для постсекулярной реальности казахов.

Поиск общих основ, ценностей в масштабах человечества видится способом преодоления различий и формирования транснационального интеркультурного диалога между идентичностями так называемых «Запада» и «Востока». Для социокультурных процессов Казахстана, являющегося светским государством, но в котором ислам является феноменом культуры и традиций нравственного истока бытия казахской культуры, поиск самоидентичности посредством разных функционалов и экзистенциалов является насущной проблемой. Осмысление критического духа исламского интеллектуального опыта играет важную роль в понимании исламской казахстанской идентичности, которая, в свою очередь, сыграла большую роль в становлении межконфессионального согласия и религиозно-культурной толерантности в постсекулярном казахстанском обществе. Переживаемый сегодня казахстанским обществом кризис идентичности являет несколько альтернатив: по образу мысли – креативная динамичность или уходящая вглубь истории традиция, по мировосприятию – светская или религиозная, по цивилизационной принадлежности – евразийская.

Развитие сегодняшнего адаба в контексте постмодернизма, понимаемого З. Сардаром как размывание границ между исконно присущим (аутентичным) и наносным (приобретенным), способствовало изменению в доминировании идентичности: вместо религиозной и этнической, как заметил С. Хантингтон, доминировать стала идентичность цивилизационная. Современный научный исламский дискурс, критический по своей направленности, расширяет границы от религиозного контекста к культуuroобразующему, актуализируя в адабе мировоззренческий, цивилизационный потенциал ислама. З. Сардар констатирует, что современные реалии рожают новые требования к мусульманам: важно присутствие критического компонента в понимании аксиологического кода, зафиксированного в предписаниях исламской религии [194, с.16-17].

Происходит процесс интеграции Другого в мировое коммуникативное пространство, в ходе которого мифологизируется его история и идентичность. Стандартизация моделей мышления и поведения, которой подвергаются незападные сообщества, модернизирующиеся по западным образцам, требует разработки алгоритмов сохранения самобытности Другого. Дискурс идентичности всегда политичен; инспирированный историческими реалиями обретения странами Исламского Мира независимости в начале XX века, он был нацелен на разработку единого мирового порядка. В то же время, навязанный характер моделирования идентичности запустил и актуализировал проявления традиционализма различной степени выраженности, вследствие чего имело место зарождение исламского фундаментализма [194, с.18].

Современный адаб З. Сардара являет идею модернизации исламской интеллектуальной мысли, адаптацию ее к современности. Имплементация критического мышления в повседневную практику видится Сардаром главным проектом современности. Критическое мышление подразумевает логическую, целостную, прагматическую интерпретацию окружающего мира. Межкультурная коммуникация Запада и Востока прочитывается интеллектуалом как выборочная адаптация культурами Исламского Мира позитивного опыта практики западных стран и отторжение чуждого для них, неприемлемого для исламского мировосприятия. Здесь должна иметь место не пассивная, происходящая по инерции имитация вестернизированного образа жизни, а отказ от наивной перцепции привносимых и навязываемых западным мировоззрением культурно-коммуникативных моделей [194, с.3].

Понимание будущего у Сардара характеризуется присутствием в нем конструктивизма, предполагающего трансформацию и реинтерпретацию привычных для практики исламского культурно-коммуникативного пространства концептов и способов мышления. Трансформация подразумевает прочтение ислама в качестве миропонимания будущего, для которого характерен интеллектуальный плюрализм и множественность хабиитуализированных поведенческих моделей. В этой связи современный исламоведческий адаб предостерегает нас от повсеместной имплементации вестернизированных моделей и «западничества» - как на историко-

мировоззренческом уровне, так и на практическом. В то время как первый основывается на кодах, детерминирующих отношение Запада к Другому, второе – на аутентичных институтах, свойственных этому мировоззрению. Стоит оговорить, что понимание «Запада» при этом не ограничивается сугубо топографическими или расовыми границами. Онтологизация диалогического взаимодействия с культурным Другим предполагает интенцию на «промежуточное положение» коммуниканта между «Я» и «Другим» [201, с.193-194].

Регламентируемая архитектурой исламской этики холичность внутреннего – «батин» и внешнего – «захир», подмеченная А.В. Смирновым, совпадает с морально-этической ориентацией идентификации личности и представления ее в экстернальном пространстве социальных связей. Роль религиозности при этом варьируется в концепциях инклюзивного гуманизма и религиозного гуманизма, получивших разработку в культурно-коммуникативном пространстве Запада. Как отмечает Стефан Уайт в процессе анализа значения теистического наполнения гуманизма (называемого им «Слабой онтологизацией»), идентичность не обязательно имеет доминирующую религиозную составляющую, несмотря на присутствующую в структуре идентичности (в случае инклюзивного гуманизма) духовности, обуславливающей интеллектуальный поиск и этическое выражение [202, с.172].

Такие черты средневекового Исламского интеллектуализма, как сочетание идей калама и положений Шафи'итского мазхаба, критическое мышление в отношении религиозных постулатов, рационалистическая обработка канонов мусульманских 'улама' в контексте му'тазилитских воззрений – присутствуют в современном научно-философском адабе. Западные ученые, придерживающиеся исламской религии, интегрируют в своем мировоззрении ценности Запада и Востока, «примиряя» нравственно-этический интеллектуализм Исламского Средневековья и тренды западных демократических систем.

Интересна в этой связи интерпретация гуманистических идей Ибн Рушда Зияуддином Сардаром, направленная на гуманизацию образа современного мусульманина. Кроме того, в современном научно-философском адабе актуализируется категория свободы выбора, выступавшая полемической темой для дискуссий «официальных» 'улама' и рационалистов-му'тазилитов. В современном же дискурсе, близком к идеям инклюзивного гуманизма, категории свободы выбора и Божественного предопределения характеризуются взаимодополнительностью [203, с.121].

Постмодернистская ориентация произведений адибов становится «брендом» современной идеи адаба. Постмодернистский нарратив исламского адаба, артикулируемый в произведениях современных мусульманских писателей, отражает необходимость диалога Востока и Запада, актуализации темы межкультурной коммуникации, баланса традиции и модернизации.

Эти вопросы проблематизируются в рамках различных форм выражения адаба: науке, философском дискурсе, публицистике, литературе. В наиболее ненавязчивой, «мягкой» форме темы, поднимаемые адабом, раскрываются в литературе. Таковые произведения, например, Н. Махфуза, Т. Хосейна, Х. Хосейни, О. Памука и других современных адибов, актуализирующих этико-философские вопросы понимания Другого, самоидентификации, чести, веры, человечности.

В отчасти автобиографическом романе «Бегущий за ветром» и в двух других работах афганского адиба Х. Хосейни актуализируются темы совести, долга человека перед другим человеком. Несмотря на то, что вера в Бога не является ключевой проблемой в трудах Х. Хосейни, она пронизывает все стороны межчеловеческих взаимоотношений, гамму переживаний и вины, рождаемых совестью и выбором. Адаб здесь так же, как в классических образцах исламского адаба, сочетает глубокое гуманистическое содержание и простую, понятную для восприятия форму (разговорная речь, полная органичных вставок, придающих тексту естественность). Гуманистическое наполнение раскрывается через понятие дружбы и идентичности, этноконфессиональной принадлежности и искренних человеческих проявлений: «... национальность национальностью, религия религией, но мы с пеленок были неразлучны» [204, с.35]. Преемственность традиции культа знаний и образования также прослеживается у Хосейни, который устами своих главных героев сетует на необразованность религиозного духовенства: «Они способны только теревить четки и цитировать книгу, языка которой они даже не понимают... Не приведи Аллах, если они когда-нибудь дорвутся до власти...» [204, с.26-27,].

В современном адабе му'тазилитский дискурс возобновляется мусульманскими интеллектуалами Запада и Востока. Так, З. Сардар полагает, что интеграция рационалистического и религиозного сознания способствует адекватному мировосприятию. В этой связи интеллектуал связывает жизнестойкость традиции с ее соответствием социальным потребностям изменяющегося общества. При этом ревитализация традиции должна происходить на фоне трансформации, «смягчения» идентичности; устойчивые же элементы идентификации могут быть инспирированы онтологизацией концептуальных основ жизни социума [194, с.20].

Традиция адаба, таким образом, проблематизируя актуальные на сегодняшний день для осмысления аспекты человеческой жизни, находится в отношениях преемственности традиционным ценностям ислама и гуманистическим нарративам Золотого века исламской культуры. Чутко реагируя на основные запросы общества, адаб артикулирует насущные для него проблемы и подвергает их осмыслению на различных уровнях – литературном, философском, этическом. Разнородные проблемы мирового социума получают осмысление в рамках адаба, отражая ход человеческой мысли и, в некотором роде, детерминируя влияние духовно-интеллектуальной рефлексии на практики повседневности.

Адаб, получивший свою первую концептуализацию в рамках интеллектуально-образовательной практики и оформившийся впоследствии в гуманистический комплекс, сегодня продолжает играть роль регулятора общественно-политической, экономической, культурной, духовной, научной и других сфер жизни Исламского Мира.

На волне культурно-религиозного возрождения и построения моделей самоидентификации, связанных с модернизацией общественного сознания в незападных странах, происходит формирование научного, художественного, публицистического, философского адабов. Эта практика обновления культурно-коммуникативного пространства, называемая евроисламскими интеллектуалами исламизацией знания, несет в себе потенциал построения дискурса, свободного от мотивов уподобления, осуждения или демонизации в видении Другого (которым выступает Запад) и взаимодействии с ним.

В современности адаб продолжает сохранять свои основные черты, присущие ему со средних веков: таухидность духовного и физического, примирение религии и разума, признание за Аллахом роли автора внешнего и внутреннего мира человека, важность знания и образования.

Поскольку человек является «продуктом» Божественного творчества, его долгом выступает культивация положительных качеств и совершенствование собственного поведения и мышления через науку, философское знание, литературу, социальное и межкультурное взаимодействие. Нравственно-этический компонент ислама, реализующийся посредством адаба, переоценивается современными интеллектуалами через концепты образования и образовывания.

Сочетание в адабе религиозного и светского, проявляемое во всех его сферах, обеспечивает жизнеспособность этого явления, вобравшего в себя широкую совокупность исламских ценностей. Глубочайшей рефлексии о взаимодействии и взаимодополнительности религии и светскости, религии и образования, религии и нравственности, разворачиваемая сегодня последователями му'тазилитской рационалистической традиции – С.Х. Насром, Т. Рамаданом, З. Сардаром, А. Сорушем, М.В. Дэвис и другими – предшествовали идеи о моделях исламского модернизма аль-Афгани, Абдо, Икбала.

Критическое осмысление действительности в совокупности с реалиями глобализации и идентификации является чертой адаба эпохи постмодернизма. На первый план в этой связи выходит формирование адекватных моделей понимания и взаимодействия с Другим. Эти темы, как было сказано ранее, актуализируются в литературе, журналистском творчестве, философских текстах, обеспечивающих преемственность и жизнеспособность этико-философских и религиозных аксиологических ориентиров исламского адаба.

4.3 Роль адаба в формировании исламской идентичности в прошлом и в эпоху модернизации

Ответ на наиболее важный вопрос современности – «кто мы есть» - разворачивается в адабе веками, поскольку Исламскому Миру с самого начала

становления его исламским, присуща глубокая саморефлексия, мощный стимул которой был дан ниспосланием Священного Корана. Современное звучание раскрытия этого вопроса было спровоцировано великими географическими открытиями, вследствие которых произошло знакомство Исламского Мира с миром Западным, и окончание Холодной войны, пробудившей повсеместное обращение к корням, и, следовательно, к адабной традиции. В мире после Холодной войны обращение к культурной традиции, религии, ценностям приобрело особую актуальность [137, с.15]. Идентификация народов с определенными цивилизациями четко проявляется на примере казахского этноса, наследующего на ценностном уровне исламскую и тюркскую культурную идентичность. В современном мире на первый план выходит цивилизационный аспект: в нем выражается противостояние и сотрудничество в различных сферах жизни.

Выражаясь терминологией С. Хантингтона, на современном этапе незападные общества переживают процесс индигенизации, под которым понимается процесс поиска аутентичных истоков и возвращения к Традиции, в адаптированной к реалиям современного мира форме. Процесс индигенизации сопровождается религиозным возрождением. Концептуализация идентичности, характеризующая имеющее место в исламских странах процессы модернизации, свидетельствует о социальной окраске религиозного возрождения, которому присуща борьба с прозападными моделями коммуникации в социально-политическом пространстве. Наряду с интенсификацией апелляции к религиозному сознанию и аксиологизацией традиционных форм религиозного мировоззрения, распространение религиозности выступает, по замечанию С. Хантингтона, важным элементом модернизации незападных обществ. Среди последних, согласно С. Хантингтону, исламские общества составляют наиболее осязаемое противостояние – интеллектуальное и мировоззренческое, культурное и политическое – западным моделям мышления [137, с. 161].

Актуализация дискурса идентичности подразумевает проблематизацию культурного Другого, который предстает теперь через призму политического. В особенности это замечание справедливо для уммы Европы – сообщества, характеризуемого различной идентичностью в зависимости от поколения и мерой, в которой удастся (или придется) интегрироваться в принимающее сообщество. Затрагивая концепт идентичности еврамульман, мигрировавших в страны Старого Света, важно констатировать неоднородность состава и степени интегрированности в местные сообщества. Ввиду сложности и многокомпонентности понятия идентичности, включающей элементы национальной, исторической, религиозной, цивилизационной принадлежности, у мусульман из разных стран наблюдаются различные маркеры идентичности. Например, как продемонстрировал опрос фонда Tabah Foundation, за последние несколько лет молодежь Марокко, Ливии, Туниса, Алжира, Мавритании, Судана, Ирака, Омана, Ирака и Палестины идентифицирует себя по страновой

принадлежности; у молодых людей из Саудовской Аравии, ОАЭ, Кувейта, Иордании наблюдается преобладание национальной – арабской идентичности; у опрошенных из Египта, Бахрейна доминирует религиозная идентичность; молодые люди в Судане, Ливии, Мавритании, Ливане, Ираке, Йемене отметили преобладание у них родоплеменной идентичности, актуализирующей вопрос о невысоком уровне консолидации населения, являющейся заслоном от гражданской напряженности внутри страны [205; 206].

Проблематизация идентичности имеет под собой социально-экономическую и психологическую основы: если трудности социально-экономического порядка обуславливают уязвимость мусульман-мигрантов перед отсутствием финансовой стабильности, то психологический разрыв с исламской традицией чреват проявлениями религиозной деятельности через фундаменталистские формы. Цивилизационный конфликт, являющийся естественным продолжением потенциально возможного конфликтного взаимодействия представителей различных цивилизаций, может обусловить обращение к исламскому сообществу и замыкание на крайних формах проявления религиозности, провоцируя, таким образом, «столкновение цивилизаций» и маргинализацию изолированных групп. Конечно, ситуация разнится в каждой стране миграции мусульман: интегрированность мусульман в местное сообщество характеризуется различной степенью выраженности.

В этой связи актуализируется понятие гибридной идентичности, понимаемой как аксиологизация еврамульманами идей демократизма.

Адаб, появление, концептуализация и институционализация которого детерминированы дискурсом знания и разума («'ильм уа 'акль») Исламского Средневековья, в современных условиях научного плюрализма и транскulturности исламского интеллектуального сообщества продолжает традицию гуманистического осмысления действительности. Последнее связано с концептами ислама, проблематизирующими степень свободы человека и Божьего предопределения, соотношения разума человека и могущества Бога, знания человека и всезнания Бога. Актуализация цивилизационного самосознания вскрывает проблему идентичности мусульман вне зависимости от мест их проживания. Процессы индигенизации и религиозного возрождения, развернувшиеся в XX веке в странах постколониального Исламского Мира, вызвали к жизни поиск моделей идентификации, инициированный трансформацией традиционных культурно-коммуникативных образцов. В этой связи интенсифицируется возрождение Традиции как вместилища коллективной памяти – процесс, обуславливающий актуализацию норм, контента, форм и образцов адаба, порожденного лучшими умами Исламского Мира. Элементы памяти, как и диахронические знания мусульманской уммы о себе, содержащиеся в образцах адаба: регламентированных им моделях поведения, нормах коммуникации и литературе – являются фундаментом формирования идентичности. Вслед за Я. Ассманом, подчеркнем, что важность идентификации человека, и шире –

социальной общности – со «старой» культурой облегчает процесс адаптивования «новых» культурных образцов, способствующих, в свою очередь, формированию новой культурной парадигмы, выраженной в литературе, искусстве, социально-политической жизни, религии и праве, моделях коммуникации [207, с.12]. Именно поэтому в процессе изучения феномена идентичности в Исламском Мире и ее трансформации необходимо обратиться к изучению адаба, в который интегрирован этос мусульманской уммы, обусловленный не в последнюю очередь коллективной памятью мусульман. Именно память имеет ключевое значение в самоидентификации человека как члена определенной социальной общности [208, с.168-170]. Формирование памяти тесно связано с той социальной общностью, которая объединяется на основе общей коллективной памяти [209, с.20]. Адаб в этой связи ориентируется на исламскую религию и гуманистические ценности, которые, запустив конфессиональную идентификацию во время исламских завоеваний, были направлены на инклюзию поликонфессионального, многоэтнического и мультикультурного населения обширных территорий Халифата в целостное культурно-коммуникативное пространство на основе аксиологических концептов общечеловеческого значения.

Самоидентификация предполагает понимание себя через Другого, не являющегося «мной». Как справедливо утверждает С. Хантингтон, культурные корни имеют решающее значение в современном миропорядке глобального масштаба, а также в повседневной жизни обывателей всех уголков мира, определяющих в конце концов мировую картину [137, с.12]. Именно культурная идентичность выступает фактором, соединяющим и разделяющим людей в мировом контексте. Адаб является одной из многочисленных форм, способов и даже процессов культурной идентификации, вызывая к жизни в различные эпохи разные аспекты культурной идентичности.

Согласно мнению русского семиотика Ю. Лотмана, культура и есть «надындивидуальная» общая память, актуализирующая совокупность общих текстов. Последние, в свою очередь, представляют собой креативную память, выделяемую исследователем наряду с информативной памятью [210, с.200-201]. Адаб, являющийся собой феномен письменной коммуникации, включается в один из элементов культурной памяти, выделяемой теоретиком коллективной памяти; другими элементами культурной памяти, помимо письменной коммуникации, являются следующие: ритуальность, устная и визуальная коммуникация. К слову сказать, адаб, применительно к концепции культурной памяти Ассмана, имеет также качества ритуальности, которая, в совокупности с другими перечисленными элементами культурной памяти, нацелена на содержательную стабильность, трансляцию и жизнестойкость культурного смысла [207, с.20].

Священное Писание, являясь вечным текстом, детерминирует социально-политическую ориентацию интеллектуальной мысли. 3. Сардар

полагает, что поиск решения проблем современности (гендерные отношения, проблемы экологии) следует осуществлять в тексте Корана [219, с.18-19].

Корреляция адаба и идентичности может быть прослежена в концепции немецкой исследовательницы Р. Лахман, которая считает, что память базируется на категории интертекстуальности. Под последней Р. Лахман понимает связь между текстами – письменно зафиксированными, жанрово дифференцированными, литературными и нелитературными [211, с.301]. Р. Лахман замечает, что произведение литературы «структурирует» память, внося в нее систему ассоциаций и отсылок к уже существующим произведениям или жанрам [212, с.11]. Весьма четко сказанное прослеживается в адабе: достаточно вспомнить характерную для дисциплин адаба практику иснада, адаптированную из хадисной традиции, когда текст содержательно становится продуктом творчества сразу нескольких авторов. В качестве другого примера можно назвать ассоциации с Кораном. Общность нарративов айатов и хадисов в данном случае направлена на легитимацию сообщаемого. Интертекстуальность адаба предполагает основанность каждого последующего текста на уже существующем корпусе литературы определенной жанровой, сюжетной, идейной, тематической принадлежности: таковы тексты грамматистов и лексикографов, историков и биографов, философов этики и эпистолографов, о деятельности и апелляции к адабу которых было подробно изложено ранее.

Специфической особенностью адаба, отличающей его от западной литературы и позволяющей содержательно отграничить его от литературы вообще, является включенность в него коранического контента, интенции на религиозность, «подразумевание» и уверенности в существовании Бога, чем и вызвана сама глобальная необходимость соблюдения регламентированных Им норм, онтологизация Божьих правил взаимодействия между людьми, отношения человека к своей работе, членам семьи, людям других вероисповеданий и культур – культурному Другому. Этот необычайно обширный круг сторон жизни, регулируемых Кораном и осмысленных в адабе – комплексе ритуалов, литературы, моральных максим, норм взаимодействия, моделей миропонимания – может быть продолжен до бесконечности, поскольку все созданные и относимые к адабу тексты имеют отсылки к Писанию, и потому адаб – интертекстуален.

Категоризация литературы как концепта памяти была предпринята в исследованиях немецких мыслителей – А. Нюннинга и А. Эрлла. Так, ученые выделяют следующие аспекты памяти, связанные с литературой: память литературы, предполагающая сохранение в памяти реципиента всей «толщи» литературных текстов; память в литературе, подразумевающая механизмы «оживления», «репрезентации» памяти в произведении; литература как проводник культурной памяти, поскольку в литературном тексте возможно конструирование действительности и памяти о ней [213, с.14-17].

Весьма показательным для адаба современности является опыт евроислама, концептуальные основы которого разрабатываются европейскими

мусульманами, известнейшими из которых являются Тарик Рамадан, Абдолкарим Соруш, Сейед Хоссейн Наср, Зияуддин Сардар. Выступая продуктом взаимодействия и диалога, евроислам представляет собой попытку сохранения «культурного лица» европейского общества, с одной стороны, и религиозной идентичности иммигрантов различных поколений – с другой. Актуализированный дискурсом мультикультурализма, евроислам обнаруживает связь с понятием гибридной идентичности. В то же время евроислам, основы которого были заложены европейскими мусульманами, разделяющими ценности западной культуры, является заслоном от радикализации религиозной доктрины, привнесенной из стран традиционного расселения исламского населения. В связи с этим, актуализируется концептуализация исламоведческого знания в реалиях западного дискурса как дисциплины вуза [214].

Для поликонфессиональных обществ в целом и для Казахстана в частности эффективной представляется идея «гибридной» идентичности, при которой новые духовные устремления накладываются на исторически существовавшие культурные коды. Успешное «наложение» и сочетание этих элементов открывает путь для межкультурной коммуникации и качественного взаимодействия с Другим.

Формирование исламской идентичности подрывается политизацией исламофобии и связанными с ней социально-политическими настроениями внутри сообществ, так или иначе взаимодействующих с мусульманской уммой [215, 216].

Новый адаб, формируемый миграционными процессами, концептуализирует изменение идентичности в пространствах детерриторизации ислама, обуславливающей повсеместную критику политики мультикультурализма. Если говорить о европейском континенте, стоит констатировать, что маргинализуются не только исламские сообщества, но и христианские, принадлежащие к другим цивилизационным блокам [220].

Примерами научно-философского адаба, изучающего вопросы гибридной идентичности в сообществах с евроисламскими взглядами являются труды таких ученых, как Бумедьен Бузид, Мунтасир Хамади, Хусайн аз-Зауи, Сайид аш-Шихати, Радван аз-Зийади, Абд ар-Раззак, З. Сардар, Луи Али Халиль. Б. Бузид констатирует стабильный и устойчивый характер исламской системы ценностей перед лицом западной гендерной культуры, в то время как М. Хамади находит точки соприкосновения между моделями мирозерцания, принятыми на Западе и в Исламском Мире. Наиболее ярким представителем идей евроислама является Тарик Рамадан, ратующий за активную интеграцию членов уммы в принимающие западные страны. Фундаменталистская активность, обусловленная изолированным характером коммуникации, может быть заменена, в соответствии с взглядами Т. Рамадана, гражданской активностью и социальным участием. Эта же тема представляет интерес для Х. аз-Зауи и С. аш-Шихати, которые актуализируют интеграцию мусульман в различные сферы социальной жизни западных

сообществ. Акцент на моделях модернизации ислама делает в своих исследованиях доктор Р. аз-Зийади, изучающий степень активности исламского интеллектуализма в адаптации моделей модернизации различных «западов». Перечисленные исследователи составляют основные направления научно-прагматического адаба, развиваемого в поле гуманитарно-социологического знания [217]. Идентичность прочитывается современным адабом как широкая цивилизационная приверженность уммы идеям исламского гуманизма не взирая на национальную принадлежность мусульман. Современный евроисламский адаб фундирует «гибридную идентичность» как открытую для исламских и не-исламских аксиологических систем.

Идентичность, обнаруживающая созидательный потенциал сообщества, помогает осознать уникальность и мобилизовать внутренние ресурсы общества. Явление «размытой» идентичности, как и культуры, объясняется глобализационными процессами [219].

Адаб, развернутый сегодня в семантическом поле идентичности, обнаруживает преемственность интеллектуально-гуманистической мысли, аналогичной по размаху и направленности – потенциалу Исламского Средневековья, ведь именно тогда творили классики гуманизма: аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и другие, проблематизировавшие конструкт идентичности. Интеллектуальный адаб аль-Фараби позиционировал идентичность как признание за человеком права на руководство собственным разумом в процессе достижения счастья, что предполагало толерантные взаимоотношения в межкультурном, поликонфессиональном, полиэтническом социальном составе коммуникативного пространства Исламского Средневековья [221, с.200]. Традиционное для исламского адаба понимание социально-географических характеристик идентичности как второстепенного, было отчасти связано с богатым составом «полиса» Исламского Средневековья, понимаемого как человеческое сообщество вне пространственно-временных рамок, в которое органично вписывается индивидуальная деятельность и нравственность [222, с.181-186].

Гуманистические интенции аль-Фараби предопределяют критическое осмысление религии, не допускающее конфессионализацию идентичности: мыслитель разворачивает свою рефлексию на качественно ином уровне – уровне онтологизации счастья. Идентичность, иными словами, концентрируется вокруг достижения счастья через внутреннее самосовершенствование индивида и социума – иджтима⁷ камиль. Социологическая рефлексия аль-Фараби – аль-адаб аль-мадани – сосредоточена на вопросах последней жизни, гармонии социума и космоса, онтологизации нравственного содержания мышления и деятельности, значении религии как социального института и как средства достижения счастья [157, с.13]. Собственно, эта интенция прослеживается в интерпретации аль-Фараби трудов греческих классиков через призму исламской системы ценностей. Кроме того, аль-Фараби придерживался идей интерпретации

Священного Писания в соответствии с гуманистическими ценностями, применимыми в современном философу социально-политическом контексте. Концепт счастья, разрабатываемый аль-Фараби, был неотъемлем от концепта знания, на основе которого должна разворачиваться когнитивная, морально-этическая, интеллектуальная деятельность [223].

Современный интеллектуальный дискурс, преемственный просветительским и гуманистическим идеям прошлого, под влиянием культурных, диалогичных взаимодействий ислама, разрабатывает новые концепты и тренды когнитивной активности [224, с.46].

Понимание исламской идентичности в реалиях постмодерна разворачивается в современной адабе в соответствии с гуманистическими и просветительскими ценностями предшествующей эпохи «Золотого века» исламской цивилизации. Контекстуальность идентичности делает это понятие одним из ключевых в адабе постмодернизма [225]. Вопрос идентичности ненавязчиво сопровождает нас в повседневной жизни, в самых обыденных вещах, детерминируя наше поведение и выбор. Идентичность стала очень переменчивой субстанцией: она подвергается изменениям, перетекает из одной формы в другую. В связи с этим З. Сардар указывает на то, что Другой, отличающийся от нас, является проявлением нас, неизвестно, правда, в какой степени. Идентичность, по мнению З. Сардара, соотносится с властью и территорией, обеспечивающими чувство «дома». Но здесь исследователь предостерегает от опасностей искусственно созданной идентичности с политической подоплекой, которая может иметь радикально-деструктивный характер.

К вопросу об идентичности целесообразно подходить с позиции существования общепринятых категорий «Востока» и «Запада». Учитывая тот факт, что Оrientsом/Востоком называется территория, располагающаяся восточнее Европы, существующая в географических рамках этого самого Оrientsа культура и история не являются гомогенизированными ввиду неоднородности населяющих ее народов. Не пускаясь в описание исторической хроники зарождения и введения понятия Оrientsа/Востока в категориальный аппарат научного, мировоззренческого и геополитического дискурсов, скажем лишь, что фоном, призмой для понимания мира, называемого Оrientsом, стало западное, христианское мировоззрение, выступающее исследователем, актором, колонизатором [226, с.1-2].

Для Казахстана вопрос идентичности, артикулируемый адабом и связанный с прошлым в реалиях «советской идентичности», приобретает актуальность ввиду необходимости сохранения уникальности мировоззренческого и ценностного компонента в противовес унифицирующей культурные различия глобальной реальности [227, с.33].

В современном нам адабе мусульманских интеллектуалов осознается взаимодополнительность норм и максим ислама в различных социально-политических условиях, роль исламской идентичности в формировании контекста этноконфессионального диалога, подчеркиваются точки

соприкосновения исламских ценностей и универсальных гуманистических ориентиров. Общность культурно-коммуникативного пространства, созданная глобализацией, формирует мотив для взаимопонимания, сближения и диалога исламского адаба с культурными кодами других сообществ.

Таким образом, сочетание в адабе глубочайшего этико-философского содержания и доступной для восприятия формы вызывает интерес многочисленных исследователей гуманизма. На сегодняшний день в рамках адаба все еще остается, и даже возрастает, актуальность концепта «человечности» – «инсанийа», отражающего гуманистические ценности Исламского Мира, начиная с эпохи Исламского Средневековья. Фундированная в адабе ценность человеческого и божественного проявляется в трансцендентной идее связи Бога и человека, вызвавшей к жизни беспрецедентный взлет созидательной активности мусульманской уммы и осознания ею необходимости сотворческого взаимодействия Исламского Мира и Западного.

Неоспоримая «инаковость» исламского мировоззрения по отношению к вестернистским моделям мышления и миропонимания актуализирует дискурс идентичности в рамках современного адаба – о какой бы его форме ни шла речь. Социально-философское осмысление проблемного поля идентичности имеет место среди интеллектуалов, как в западном, так и в собственно исламском культурно-коммуникативном пространстве. Процесс религиозного возрождения, начавшийся в Исламском Мире в XX столетии и продолжающийся по сей день, был во многом обусловлен ростом самосознания и идентификации – культурно-религиозной и этнополитической. Этот факт получил широкую разработку в трудах научного сообщества, произведениях литературы и общественно-политическом коммуникативном поле. Значимость поиска истоков идентичности связана с обоснованием моделей модернизации, разработка которых должна основываться на исторически приемлемых и аутентичных аксиологических ориентирах.

Переоценка концептов знания и разума, этики взаимодействия внутри уммы с культурным Другим наряду с возрождением культурной Традиции и формированием коллективной памяти – перечисленные процессы получают свое осмысление в адабе.

Адаб, вплетенный в историко-культурную и психологическую сферы духовной жизни уммы, формирует научную, социально-историческую, этико-поведенческую парадигмы современного общества, обеспечивая жизнеспособность аутентичных моделей нравственности и создавая гуманистический задел для концептуализации коллективной памяти на пути к модернизации сознания. Последняя, связанная с культурными корнями, осознается в адабе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основной целью диссертации выступает исламоведческий анализ адаба как нравственно-этического и социокультурного явления культурно-коммуникативного пространства Исламского Мира для определения онтологических оснований поликультурного диалога.

В проведенном диссертационном исследовании были раскрыты исламоведческие основания адаба как многокомпонентного, многоуровневого феномена, встроенного в культурно-коммуникативное пространство Исламского Мира. Посредством адаба осуществляется трансляция традиционных ценностей, регламентированных Священным Писанием и прошедших испытание временем, в современные коммуникативные практики на каждом этапе общественного развития. В диссертации были раскрыты основополагающие свойства адаба: релевантность духовным и практическим потребностям современности, актуальность для социокультурного развития, диалогичность его как дискурсообразующей традиции, имплементация в жизнь нравственных оснований, философское осмысление явлений окружающего мира, которые обеспечили жизнестойкость адаба как феномена. Именно эти черты предмета проведенного диссертационного исследования придают адабу значимость в противостоянии распространяющимся деструктивным прочтениям ислама, чем и обуславливают значимость его изучения.

Воплощаясь в моделях образования, государственной службы, межличностных отношениях, адаб, привносящий духовные ценности в светские взаимоотношения, видится инструментом для популяризации аутентичных аксиологических ориентиров Корана в практике обыденной коммуникации, не допускающей искажения ценностей ислама в Казахстане, где тема духовной безопасности и религиозной просвещенности становится краеугольным камнем современности.

Цель диссертации была достигнута через последовательное решение поставленных перед исследованием задач. Осуществленный исламоведческий анализ адаба, выступающего этико-философским феноменом, определяющим онтологические основания культурного диалога, требовал рассмотрения методологических подходов к изучению адаба в исламоведческой науке, подчеркивающего многомерность и многогранность его нравственного содержания. Кроме того, представлялось целесообразным раскрытие диалогического потенциала адаба для построения межкультурного диалога, обоснование онтологического и феноменологического значения адаба в формировании исламской идентичности, обоснование полисемантических и полифонических контекстов адаба в этико-эстетическом измерении реальности, выявление уникальности и универсальности адаба в его этико-философской преемственности в формировании аксиологических ориентиров адаба в исламском и тюркском культурно-коммуникативном пространстве. Достижение цели также предполагало реконструкцию исламского этического

компонента в адабе в традиции и преемственности, а также анализ значения адаба в контексте социокультурных процессов современности, раскрытие аксиологического значения концепции инсанья в адабе как гуманистического нарратива и практического руководства в моделях исламского сознания и жизни, определение ключевой роли адаба в интеллектуально-образовательных стратегиях Исламского Мира, выявление модернизационный потенциал адаба как практики научного исламоведения.

Решение указанных задач диссертации способствовало формулированию следующих положений:

1 Адаб, прочитываемый как многоуровневое, полисемантическое явление, представляет собой морально-философскую рефлексию о ценностях, регламентированных Книгой и которыми руководствуется мусульманская умма в повседневной практике жизни.

2 Адаб предстает воплощением и реализацией практики толерантности, проявляемой в процессе межкультурной и межконфессиональной коммуникации, а также создает морально-этический фрейм для диалогического взаимодействия ислама с другими религиями. Диалогичный характер морально-философской рефлексии ислама предопределил ориентированность адаба на формирование приемлемых моделей взаимодействия с культурным Другим.

3 Адаб участвует в формировании исламской идентичности, прочитываемой как культурная идентичность. Последнее связано с глубоким пониманием исламской духовности в рамках адаба, исходящей из веры в Божественное Откровение и раскрывающейся в необходимости соблюдения нравственных императивов ислама.

4 Адаб, имеющий полисемантическую природу, оказывает влияние на современный научно-интеллектуальный и этико-философский дискурс. Реинтерпретация и реконструкция исламской интеллектуальной традиции должна быть проявлена в моделях исламского образования и религиозного просвещения, основанных на идее сочетания веры и разума. Многоуровневая природа адаба раскрывается через два аспекта. Во-первых, адаб участвует в привнесении глубокого духовно-нравственного содержания ислама в область мирского, в широкие массы. Во-вторых, адаб был осмыслен сначала через теологию и филологию, а затем произошла его полисемантическая концептуализация в контексте философии.

5 Адаб содержит в себе уникальный и в то же время универсальный компонент. Уникальные черты адаба обусловлены национальными моделями ислама в различных частях Исламского Мира, поскольку испытывают влияние локальных традиций и национальной истории. Универсальность адаба проявлена в единстве ценностей, заложенных Священным Писанием. Черты уникальности и универсальности проявлены в казахском адабе, испытавшем влияние различных исторических событий и культурно-коммуникативных кодов. Адаб пребывает в состоянии формирования – он нон-финален, поскольку способствует реактуализации устойчивых исламских

аксиологических ориентиров в имеющих место социально-политических и исторических условиях процессах глобализации и модернизации сознания, сохраняя духовный опыт нации.

6 Адаб транслировал исламскую традицию в сознание и жизнь, способствуя ее сохранению посредством различных дисциплин и жанров. С одной стороны, все дисциплины адаба были «легитимированы» исламской интеллектуальной традицией, с другой, эти же дисциплины закрепляли онтологическую связь между знанием и религиозной традицией, фундируя ее в качестве основы и мотива приобретения всех других знаний. Реконструкция исламской традиции, сопровождающаяся интеллектуальным возрождением, происходит в адабе, соотносящемся с системами знаний философского и социологического, искусствоведческого и духовного содержания. Преемственность нравственных ценностей имеет место в казахском адабе, сочетающем аксиологические ориентиры прошлого и настоящего.

7 Адаб, транслирующий гуманистический нарратив ислама в практику обыденности, способствует аксиологизации и практической имплементации человечности – инсанийа. Универсальные гуманистические ценности, детерминированные исламскими морально-этическими воззрениями, способствовали формированию беспрецедентной гуманистической культуры.

8 Адаб, основное содержание которого сводится к нравственному совершенствованию, представляет собой интеллектуально-образовательный проект Исламского Мира. Интеллектуально-образовательное наполнение адаба исходит из концептов морали. Использование различных методологий для изучения адаба в современной исламоведческой практике направлено на раскрытие модернизационного и традиционного потенциала адаба в интеллектуально-образовательной практике.

Оценка полноты поставленных задач. Задачи, поставленные перед диссертационным исследованием, были решены посредством применения междисциплинарного методологического инструментария.

Рекомендации по практическому использованию результатов. Изучение практической имплементации адаба в решение проблем культурной идентичности и духовной безопасности, определение потенциала адаба в деле хабиитуализации моделей толерантного поведения и мировоззрения мусульманской уммы создает теоретическую основу для реализации межконфессиональной и внутриконфессиональной стратегии согласия.

Религиозное просвещение, которое происходит в процессе усвоения норм адаба, возникшего как светское направление социокультурной жизни Исламского Средневековья, способствует предотвращению искажения смысла религиозных текстов в сторону деструктивных проявлений политизированного человеческого поведения. В этой связи использование материала диссертационного исследования видится целесообразным для разработки образовательных курсов по специальностям исламоведение и религиоведение, а также специалистами в области религиозного просвещения

ДУМК, Министерства образования и науки РК и соответствующих специалистов местных исполнительных органов.

Оценка научного уровня работы по сравнению с лучшими достижениями в данной отрасли.

Исламоведческое исследование проблемы адаба позволило проанализировать феноменологические, онтологические, герменевтические, исторические, аксиологические аспекты воплощения адаба в культурно-коммуникативном пространстве Исламского Мира.

Сегодня адаб воплощается в виде осмысления и актуализации трепещущих проблем глобального масштаба. Некоторые рассмотренные в диссертации аспекты, анализируемые современными адибами ('удаба'), такие, как, например, межкультурные отношения Востока и Запада, сохранение аутентичного исламского наследия, коллективная память и регламентируемые ею модели поведения, требуют дальнейшей разработки и концептуализации. Так, дальнейшее изучение проблемы адаба может вызвать к жизни концептуализацию таких категорий, как, например, адаб био- и нанотехнологии, адаб разумного потребления, адаб экологии, адаб модернизации, а также способствовать сохранению ориентиров человечности «инсанийа» в ускоряющемся времени нашего бытия и осмыслению аксиологической преемственности современной этико-философской рефлексии представителей Исламского Мира.

Список использованных источников

- 1 Назарбаев Н.А. Семь граней Великой степи // <http://www.akorda.kz/ru/events/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi> 21.11.2018 г.
- 2 Schielke S. Second thoughts about the antropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life // Zentrum Moderner Orient Working papers. – 2010 – №2. – P. 1-16
- 3 Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. / пер. с англ. А.Н. Гордиенко, И.В. Матвеева, Н.В. Шевченко. Научн. ред. пер. Т.К. Ибрагимов. – М.: ИВ РАН, 1974. – 366 с.
- 4 Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания // https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya 12.04.2017.
- 5 Абу Хамид аль-Газали. Ихйа ‘улум ад-дин. (Возрождение наук о вере). Дар аль-кутуб, 2016. – 608 с.
أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. دار الكتب, 2016. – 608ص.
- 6 Ибн Сам’ун М.А. Амали Ибн Сам’ун (Надежды Ибн Сам’уна). – Бейрут: Дар аль-башаир аль-исламийа, 2002. – 407с.
ابن سمعون، محمد بن أحمد. أمالي ابن سمعون. بيروت: دار البشائر الإسلامية, 2002. – 407ص.
- 7 Фахр ад-Дин ар-Рази. Мафатих ал-гайб (Ключи от сокровенного). – Дамаск: Дар аль-Фикр, 1981. – 219с.
فخر الدين الرازي. مفاتيح الغيب. دمشق: دار الفكر, 1981. – 219ص.
- 8 Абу аль-Фарадж Ибн аль-Джаузи. Манакиб аль-имам Ахмад бн Ханбал. (Добродетели имама Ахмада бн Ханбала). Мактаба аль-ханджи, 2009. – 552 с.
ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، مناقب الامام احمد بن حنبل. مكتبة الخانجي, 2009. – 552ص.
- 9 Ходжа Юсуф Хамадани. Рутбат ул-хаят / предисл. и коммент.: д-ра Мухаммада Амина Рияхи, перевод с фарси Т. Мардони. – Изд-ль: Культурный центр Пос-ва ИРИ в Туркменистане и Центр культурных и международных исследований. – Изд. 1. – 2003.
- 10 Яссави Ходжа Ахмед. Хикметы / Общ. ред. и предисловие М.Х. Абусейтовой, излож. А.И. Ибатова, З. Жандарбека, А.Ш. Нурмановой; излож. пер. на рус.яз. Н.Ж. Сагандыковой; коммент. З. Жандарбека. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с.
- 11 Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума’ фи-т-тасаууф (Самое блистательное в суфизме). Дар аль-кутуб аль-‘ильмийа ли-н-нашр уа ат-таузи’, 2007. – 392 с.
أبو نصر السراج الطوسي. اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي. دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع, 2007. – 392ص.

12 Ал-Ашари. Одобрение занятия каламом // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 367–378.

13 Абу Джа'фар Мухаммад Ибн Джарир ат-Табари. Тарих ар-русул уа аль-мулук. (История посланников и царей), 1960.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك. دار المعارف، 1960

14 Мухаммад Ибн Иса ат-Тирмизи. Аш-шамаиль аль-мухаммадийа. (Мухаммадовы достоинства) Дар аль-хадис ли-т-тиба'а уа ан-нашр уа ат-таузи'. Байрут, Любнан. 1988 (1408). – 216 с.

أبو عيسى محمد بن مورة الترمذي. الشمائل المحمدية. دار الحديث للطباعة و النشر و التوزيع بيروت لبنان. 1988 (1408). 216ص.

15 Абу 'Абд-ар-Рахман ан-Насаи. 'Амаль аль-йаум уа аль-ляйля. (Дела дня и ночи) Муассаса ар-рисала. Байрут. Ат-таби'а ас-санийа, 1406. – 716 с.

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي. عمل اليوم و الليلة. مؤسسة الرسالة – بيروت. الطباعة الثانية، 1406. – 716ص.

16 Абу ал-Лайс Наср Ибн Ахмад Ибн Ибрахим ас-Самарканди. Танбих аль-гафилин би-ахадис саййид аль-анбийа' уа аль-мурсалин. (Предупреждение для беспечных о хадисах господина пророков и посланников). Дар Ибн Касир, Димашк, Байрут, 2000

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي. تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين. دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 2000

17 Мухйиддин ан-Навави. Адаб аль-'алим уа ат-та'лим уа аль-муфти уа аль-мустафати уа фадл талаб аль-'ильм (мукаддима аль-маджму'). (Адаб ученого, обучения, муфтия, вопрошающего и предпочтения поиска знаний (Введение в сборник). Мактаба ас-сахаба. Аль-Катар. 1987 (1408). – 86 с.

النووي؛ يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني. آداب العالم والمتعلم والمفتي والمستفتي وفضل طلب العلم (مقدمة المجموع). مكتبة الصحابة. قطر. 1987 (1408). 86ص

18 Мухйиддин ан-Навави. Адаб аль-фатуа уа аль-муфти уа аль-мустафати (Адаб фетвы, муфтия и вопрошающего). Мактаба ат-турас аль-ислами, 1988. – 96 с.

النووي؛ يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني. آداب الفتوى والمفتي والمستفتي. مكتبة التراث الاسلامي، 1988. – 96ص

19 Ибн 'Ата' Аллах аль-Искандари. Аль-хукм аль-'атайя (Двунаправленное суждение). Хайя Абу Даби ли-с-сакафа уа ат-турас. Аль-имарат, 2010. – 308 с.

ابن عطاء الله السكندري. الحكم العطائية. هيئة أبوظبي للثقافة والتراث – الإمارات. 2010. – 308ص

20 Даиф Аллах Ибн Йахйа аз-Захрани. Масадир ас-сира ан-набауийа. (Источники жизнеописания пророка). Муджамма' малик Фахд ли-тиба'а аль-мушаф аш-шариф би-ль-мадина аль-мунаууара, Су'удийа (бидуна тарих).

ضيف الله بن يحيى الزهراني. مصادر السيرة النبوية. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، السعودية (بدون تاريخ)

- 21 Фараби А.Н. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 156-195
- 22 Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана. / перевод [А. В. Сагадеева](#). – М.: «Книга», 1988. – 400 с.
- 23 Абу Хайан Ат-Таухиди и Ибн Мискавайх. Аль-хауамиль уа-ш-шауамиль. – Каир: Хиндауи, 2017. – 374 с.
أبو حيان التوحيدي و ابن مسكوية. الهوامل و الشوامل. القاهرة: هندوي, 2017. – 374 ص.
- 24 Ибн Сина. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – 552 с.
- 25 Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / пер. С.И. Еремеева. – Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя, 1999. – 685 с.
- 26 Ибн Мискавайх А.М. Тахзиб аль-ахлак (Воспитание нравов). – Багдад; Бейрут, 2011. – 529 с.
ابن مسكويه أحمد بن محمد. تهذيب الأخلاق. بغداد؛ بيروت, 2011. – 529 ص.
- 27 Ибн Халдун. Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. / пер. с араб., коммент. и прим. И.Л. Алексеева, А.В. Душак, А.Ш. Столыпинской // *Rah Islamica*, 2008. - №1. – С.15-21.
- 28 Баласагун Ю. Наука быть счастливым. – Семей: Международный клуб Абая, 2004. – 152 с.
- 29 Ахмад Югнаки. «Дар истины». – Ташкент, 1971.
- 30 Аль-Муфаддал ад-Даби. Амсал аль-‘араб (Пословицы арабов) / коммент. И. Аббаса. – Бейрут, 1983. – 226 с.
المفضل بن محمد الضبي. أمثال العرب. تحقيق وتعليق: د. إحسان عباس. دار الرائد العربي. 1983. – 226 ص.
- 31 Абу ‘Усман Амр бн Бахр аль-Джахиз. Аль-Бухаля’. – Kindle Edition, 2019. – 172 с.
Kindle Edition. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. البخلاء. 2019. – 172 ص.
- 32 Ас-Сули, Абу Бакр Мухаммад. Китаб ал-Аврак. / крит. текст, пер. на рус. яз. В. И. Беляева и А. Б. Халидова; предисл., примеч. и указ. А. Б. Халидова. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 592 с.
- 33 Махмуд аз-Замахшари. Навабиг ал-калам (Гении речи). – Мактаба ас-сакафа аль-исламия, 2018. – 136 с.
ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. نوابغ الكلم. مكتبة الثقافة الدينية, 2018. – 136 ص.
- 34 Абу ’ль-Баракат аль-Анбари. аль-Инсаф фи масаиль аль-хилаф байна ан-нахвиин аль-басрийин уа-ль-куфийин (Справедливость в вопросах разногласий между басрийскими и куфийскими грамматистами). – Каир: Матба’а ас-са’ада, 1913. – 880 с.
أبو البركات الأنباري. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. القاهرة: مطبعة السعادة, 1913. – 880 ص.
- 35 ‘Абд Аллах бн аль-Мукаффа’. Калила уа Димна (Калила и Димна). – аль-Кахира: Му’ассаса хиндауи ли-т-та’лим уа ас-сакафа, 2012. – 22 с.
عبد الله بن املقفع. كليلة ودمنة. القاهرة, مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, 2012. – 220 ص.

- 36 Кашгари М. Диван Лугат ат-Турк / перевод, предисловие и комментарии З.-А.М. Ауэзовой. Индексы составлены Р. Эрмерсом. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
- 37 Ибн ‘Абд Раббихи аль-Андалусий. Аль-‘икд аль-фарид. (Чудесное ожерелье). – Китаби аль-‘арабий аль-иликтруний, 2019. – 1010 с.
العقد الفريد. كتابي العربي الالكتروني, 2019. – 1010ص. ابن عبد ربه الأندلسي.
- 38 Ибн Хазм. Ожерелье голубки / пер. М. А. Салье. – Москва: ФТМ, 2017. – 115 с.
- 39 Абу Мухаммед аль-Касим аль-Харири. Макамы. Средневековая арабская новелла. / пер. с арабского. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2017. – 304 с.
- 40 Ат-Тахтауи Р., Ануар тауфик аль-джалиль фи ахбар Миср уа таусик Бани Исма’ил (Огни Тауфика Джалила в новостях Египта и документация Бани Исмаила). – Каир: Матба’а аль-муктатаф, 1868. – 589с.
رفاعة رافع الطهطاوي. أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني اسمعيل. القاهرة: مطبعة المقتطف, 1868. – 589ص.
- 41 Аль-Афгани Д.Д., Абдо М. Аль-‘уруа аль-уска (Крепчайшая связь). – Му’ассаса хиндауи ли-т-та’лим уа ас-сакафа, 2014. – 492 с.
جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, 2014. – 492ص.
- 42 'Abduh M. The Theology of Unity / transl. by Kenneth Cragg. – Islamic Book Trust, 2013. – 164 p.
- 43 Исхак А. Ад-Дураар уа-хийа мунтахабат ат-тайиб аз-зикр аль-халид аль-аср (Жемчужины, или нежные воспоминания и неизгладимый след). – Бейрут, 1901.
أديب إسحق. الدرر و هي منتحبات الطيب الذكر الخالد الأسر. بيروت, بيروت, المطبعة الأدبية. – 1901.
- 44 Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. – Richmond, UK: Curzon Press, 1921. – 296 p.
- 45 Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. – Т1. / отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М., «Мысль», 1975. – 532 с.
- 46 Мец А. Мусульманский Ренессанс. 2-е изд. – М.: Наука, 1973. – 473 с.
- 47 Бадави А. Ат-турас аль-юнаний фи аль-хадара аль-исламийа (Греческое наследие в исламской цивилизации). – Каир, 2002. – 426 с.
عبدالرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية دراسات لكبار المستشرقين. مكتبة النهضة المصرية – القاهرة, 2002 س. 426 ص.
- 48 Goldziher I. Muslim Studies. Vol. 2. – Suny Press, 1971. – 378 p.
- 49 Dwight M. Donaldson. Studies in Muslim Ethics. – London: S.P.C.K., 1953. – 304 p.
- 50 Salvatore A. The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari’a, from Pre-Colonial to Colonial. – Leipzig, 2018. – Working paper №3. – P. 7-22
- 51 Gasper M.E. The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt Palo Alto. – Calif.: Stanford University Press, 2009. – 312 p.

- 52 Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. – Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993. – 348 p.
- 53 Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А. Големба. – М.: ООО «Садра», 2012. – 536с.
- 54 Makdisi G. *The rise of Humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism*. – UK, Edinburgh University Press, 1990. – 431 p.
- 55 Lapidus I. *Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of Adab and the nature of religious fulfilment in Islam*. // *Moral Conduct and Authority*, ed. B. Metcalf. – Berkeley: University of California Press, 1984. – P. 31-68.
- 56 McLarney E. *The Islamic public sphere and the discipline of Adab* // *International Journal of Middle East Studies*. – 2011. – №43. – P. 429-449.
- 57 Papas A. *No Sufism without Sufi Order: rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kasani Dahbidi (1461-1542)* // *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*. – 2008. – Pp. 4-22
- 58 Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской, под редакцией и с предисловием О.Ф. Акимушкина. – М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – 480 с.
- 59 Esposito J.L. *The Oxford History of Islam*. – Oxford University Press, 1999. – 749 p.
- 60 Karamustafa, A. *God's unruly friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. – Oneworld Publications; New edition edition, 2006. – 192 p.
- 61 Daftary F. *Intellectual traditions in Islam*. – London, The Institute of Ismaili Studies, 2000. – 252 p.
- 62 Ghazanfar S.M. *Civilizational Connections: Early Islam and Latin-European Renaissance* // *Journal of Islamic Thought and Civilization*. – 2011. – Vol. 1, No. 2. – P. 1-34
- 63 Hodgson M.G.S. *Rethinking world history. Essays on Europe, Islam and world history*. – Cambridge University Press, 2002. – 328 p.
- 64 Khalil U., Khan A. *Islam and Postmodernity: M. Arkoun on Deconstruction* // *Journal of Islamic Thought and Civilization*. – 2013. – Vol. 3, No 1. – P. 28-57
- 65 Arkoun M. *The Unthought In Contemporary Islamic Thought*. – Saqi Books, 2002. – 352 p.
- 66 Сулейменов, О. Сближение культур – сближение народов // *Казахстанская правда*, 2013. – С. 1-3
- 67 Ibrahim A. R. *Islamic Perspectives on Theory – Building in the Social Sciences* // *21st Annual Conference, Association of Muslim Social scientists*. – East Lansing, Michigan, 1992. - №1. – P. 3-5.
- 68 Nasr S.H. *Islamic Life and Thought*.– Kazi Publications, Kindle Edition, 2001. – 242 p.

- 69 Vahdat F. Critical theory and the Islamic encounter with modernity // Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity. Michael J. Tompson. – Rowan and Littlefield, 2003. – Pp. 1-19
- 70 Taylor C. A Secular Age. – Belknap Press, 2018. – 896 p.
- 71 Корбен А. История исламской философии. – М.: Прогресс–Традиция, 2010. – 360 с.
- 72 Goodman L.E. Islamic Humanism. – Oxford University Press, 2003. – 288 p.
- 73 Аббас И. Тарих ан-накд аль-адаби ‘инда аль-‘араб (История литературной критики арабов. Со второго века до восьмого века хиджры). – Бейрут: Дар ас-сакафа, 1983. – 657 с.
تاريخ النقد الأدبي عند العرب. من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. بيروت, لبنان. دار الثقافة. 1983. 657 ص.
- 74 Заки Н. М. Фи хайатина аль-акила (О нашей интеллектуальной жизни). – Каир: Хиндауи, 2018. – 178 с.
زكي نجيب محمود. في حياتنا العقلية. القاهرة: هندوي, 2018. – 178 ص.
- 75 Аль-Аккад А.М. Ма йукаль ‘ан аль-ислам (Что говорится об исламе). – Каир: Хиндауи, 2013. – 218 с.
عباس محمود العقدي. ما يقال عن الاسلام. القاهرة: هندوي, 2018. – 218 ص
- 76 Муса С. Тарбийя Салама Муса (Воспитание Саламы Мусы). – Каир: Хиндауи, 2014. – 232 с.
سلامة موسى. تربية سلامة موسى. القاهرة: هندوي, 2014. – 232 ص.
- 77 Fahri M. Ethical Theories in Islam. – Leiden: Brill, 1994. – 238 p.
- 78 Sardar Z. Islam, Postmodernism and other Futures: a Ziauddin Sardar Reader. – London, Pluto Press, 2003. – 379 p.
- 79 Hanafi H. Islam in the Modern World. – Vol. 1. – Cairo: Dar Keba Bookshop, 2000. – 542p.
- 80 Ramadan T. What I Believe. – Oxford University Press, 2009. – 161 p.
- 81 Крымский А.А. История мусульманства. – М.: Типография Варвары Гатцун, 1904. – 397 с.
- 82 Алиева Б. А. Вера или знание? Проблема соотношения веры и разума в мусульманской философии. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1988. – 127 с.
- 83 Большаков О. Г. История Халифата. – СПб.: «Гуманистика», 2006. – 600 с.
- 84 Прозоров С. М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии (VII — середине X в.). – М.: ГРВЛ, 1980. – 247 с.
- 85 Игнатенко А. А. Проблемы этики в «княжьих зеркалах» // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993. – С.176-198
- 86 Наумкин В.В. Ислам и мусульмане: культура и политика. – Н. Новгород: Медина, 2008. – 727с.

- 87 Пиотровский М.Б. Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества / отв. ред. П. А. Грязневич. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. – 224с.
- 88 Султанов Р. И. Становление арабомусульманской этической мысли. – М., 1993. – 42с.
- 89 Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. – М.: Наука, 1985. – 302 с.
- 90 Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи: монография. – М.: Языки славянских культур, 2003. – 512 с.
- 91 Фильштинский И. М. История арабской литературы: X-XVIII века. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – Ч. 1. – 401 с.
- 92 Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.) / Б.Я. Шидфар. – 2-е изд. – М.: Изд. дом Марджани, 2011. – 320 с.
- 93 Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях. – Изд. стереотип. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. – 168 с.
- 94 Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – 232 с.
- 95 Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература / сост. М-Н.О. Османов. – М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1965. – 528 с.
- 96 Смирнов А.В. Мусульманская этика как система // Этическая мысль. Вып. 6 / отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 51-75
- 97 Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – СПб.: Диля, 2004. – 464 с.
- 98 Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009. – 143 с.
- 99 Нысанбаев А.Н. Становление глобальной этики взаимопонимания [Текст] / А. Н. Нысанбаев // Вопросы философии. – 2017. – №8. – С. 11-19.
- 100 Курмангалиева Г.К. Восточно-перипатетическая рациональность: опыт философской репрезентации: монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 276 с.
- 101 Сатершинов Б.М. Қазақстан мәдениетінің тарихы мен теориясының кейбір мәселелері: ғылыми басылым / Сатершинов Б.М. – Алматы : Атамұра, 2001. – 159 б.
- 102 Байтенова Н. Ж. Мультикультурализм как модель бесконфликтного этносоциального развития // Мультикультурное общество в Казахстане: модели, проблемы, перспективы: материалы Междунар. науч. конф. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002. – С.12-22.
- 103 Габитов Т.Х. Роль религии в казахской культуре // Аль-Фараби. 2012. - №3. – С.22-29
- 104 Курманалиева А.Д. Особенности модернизации религии и государства на Ближнем Востоке // Вестник КазНУ. – Серия религиоведение. – 2017. – Vol.10. – №2. – С. 4-8

105 Мухитдинов Р. С. Қазақ тіліндегі ислам діні сөздерінің қолданылу тарихы: Монография. «Қазақстандық исламтану мектебін дамытуға қатысты зерттеу жұмыстарын жүргізу» тақырыбы бойынша грант аясында жарық көрген монографияның 7 томы. – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 260 б.

106 Сандыбаев Ж.С. Әл-Фараби мен әл-Газалидің әлеуметтік философиясындағы адам концепциясы // ӘлФараби – Абай: сабақтастық мәселесі. Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы, 2007. – 325 б.

107 Рысбекова Ш.С. Социальные и морально-этические основы ислама в современном глобализующемся мире/Ш. С. Рысбекова // Вестник КазНУ. – 2012. – №1. – С.79-82

108 Кенжетев Д.Т. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары: Монография – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 248 б.

109 Борбасова Қ., Рысбекова Ш., Абжалов С. Ислам дінінің Қазақстандағы дінаралық, ұлтаралық келісімді нығайтудағы рөлі мен маңызы // Адам әлемі. – 2014. – №4 (62). – С. 144-152

110 Абжалов С. У. Ясауи іліміндегі таным мәселесі [Текст] / С. У. Абжалов, М. М. Мырзабеков // ҚазҰУ хабаршысы. Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – 2017. – №1. – Б. 5-11.

111 Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию. –Алматы: BAVIS systems, 2016. – 316 с.

112 Абай. Книга слов / Абай. Записки Забытого / Шакарим / Пер. с каз. К. Серикбаевой, Р.Сейсенбаева. – Алма-Ата: Жазушы, 1992. – 128 с.

113 Кудайбердиев Ш. Три истины / Перевод Е.Х. Сыздыкова. – Алматы: Қазақстан: «Ғақлия ғылыми-әдеби орталығы», 1991. – 80 с.

114 Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.

115 Барлыбаева Г. Ислам в мировоззрении казахских философов // Аль-Фараби. – 2012. – №1 (37). – С. 74-80

116 Нурышева Г.Ж. Общественное сознание казахского общества конца XIX-начала XX века: автореф. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – Алма-Ата: КазГУ, 1992. – 27 с.

117 Нурмуратов С.Е. Қазақ халқының рухани құндылықтары: тарих және қазіргі заман // Адам әлемі. – 2016. – №3 (69). – С. 87-95

118 Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 174с.

119 Есім Ғ. Абай туралы философиялық трактат. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 83 б.

120 Акмамбетов Г.Г. Нравственное учение Абая // Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан, Серия общественных наук. – 1995. – № 5. – С. 11-23.

121 Weizsacker E.U., von, Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet – A Report to the Club of Rome. – Germany, Sweden, Stockholm: Springer LLC, Emmendingen, 2018. – 234 p.

122 Sparks R.L. Ambiguous Spaces: a contextualization of shared pilgrimage in Epheus. – Tilburg University, Tilburg, Netherlands, 2011. – 373 p.

123 Grunebaum G.E., von. Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation. – Chicago, 1953. – 294 p.

124 Lapidus I.M. Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of Adab and the nature of religious fulfillment in Islam // Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam / ed. by Metcalf B.D. – University of California Press, 1984. – 389 p.

125 Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Издание 2-е. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 727 с.

126 Ensel R. Saints and Servants in Southern Morocco. – Brill, 1999. – 279 p.

127 Shah-Kazemi R. Defining without confining. <http://www.interreligiousinsight.org/July2005/July05Shah-Kazemi.pdf> 12.08.2019

128 Walsh C. The cult of Saint Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe (Church, Faith and Culture in the Medieval West). – Routledge; 1st ed., 2007. – 244 p.

129 Rosenthal F. Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam. J. – Leiden: Brill, 1970 – 356 p.

130 Ahsan M.M. Social life under the Abbasids. – (Arab background series). – London and New York: Longman group LTD, 1979. – 316 p.

131 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Полисемантические аспекты адаба в религиозно-культурном пространстве Исламского Средневековья // Адам элеме. Институт философии, политологии и религиоведения. – 2017. – №4 (74). – С. 106-114

132 Kittaniy S. Some aspects of humanism in the classic religions collections on political justice in Islam // International Journal of Art & Science. – 2011. – № 4 (14). – P. 187-196.

133 Аль-адаб аль-ислами. Интисаб. (Исламская литература. Вступление). [https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20\(1\).pdf](https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20(1).pdf) 16.07.2019

هناك الردادي. الأدب الإسلامي. انتساب.

[https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20\(1\).pdf](https://drive.uqu.edu.sa/_/heraddadi/files/merged%20(1).pdf)

134 Hodgson M.G.S. The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume 1. The Classical age of Islam. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974. – 532 p.

135 Salvatore A. Eccentric modernity? An Islam perspective on the civilizing process and the public sphere. European Journal of Social Theory. – 2011. – 14(I). – P. 55-69.

136 Mardin S. Religion, Society and Modernity in Turkey. – Syracuse: Syracuse University Press, 2006. – 396 p.

- 137 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. – Москва: Издательство АСТ, 2017. – 640 с.
- 138 Kutelia M. Egyptian enlightener Rifa'a at-Tahtawi // ISBN Scientific Journal. – 2011. – №5 (1). – P. 83-92.
- 139 Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
- 140 Al-Qusharyri. Al-Qusharyri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-qushayriyya Fi 'ilm Al-tasawwuf (Great Books of Islamic Civilization). / trans. by A. Knysh. – Reading: Garnet Publishing, 2007. – 490 p.
- 141 Ridgeon L. Reading Sufi history through Adab: The perspectives of Sufia, Jawan mardan and Qalandars // In: Ethics and Spirituality in Islam / Eds. Chiabotti F., Feuillebois-Pierunet E., Mayeur-Jaoucn C. and Patrizi L. – Leiden: Brill, 2016. – P. 379-402.
- 142 Makdisi G. The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. – 368p.
- 143 Seytakhmetova N., Sybanbayev K., Turganbayeva Zh. Dialogue of Intellectual Traditions of the Turkic World: on the Issue of Cultural and Religious Identity // Адам әлемі. Институт философии, политологии и религиоведения. – 2018. – №1 (75). – С. 136-146
- 144 Барлыбаева Г. Кожа Ахмет Ясави как яркий феномен тюркской философии // Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы. – Астана, 2015. – 322 б.
- 145 Малгараева З.Б., Касабеков С.А., Умирзакова Л.А. Философия суфизма Ходжи Ахмеда Ясави как основа исламского мировоззрения тюрков // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2015. – №4 (53). – С. 66-75
- 146 Жандарбек З.З. Ходжа Ахмет Йасави и возрождение тюркской государственности // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2006. – 328с.
- 147 Орынбеков М. С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: «Өлке», 1994. – 208с.
- 148 Касабек А., Касабек С. Искание истины. – Алматы: Ғылым, 1998. – 144с.
- 149 Байтенова Н.Ж. Ходжа Ахмет Ясави – основоположник тюркской ветви суфизма // Вестник КазНУ. – 2012. – № 2(39). – С. 4-10.
- 150 Динани Г.Х.И. Мистические взгляды семьи пророка // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2006. – 328 с.
- 151 Галиахметова Г. Г. Суфизм в Золотой Орде // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы международной конференции. – Алматы, 2006. – С. 293-295
- 152 Таджикова К.Х. Развитие суфийской традиции и Ахмад Ясави // Вестник КазНУ. – 2010. <http://articlekz.com/article/8358> 16.07.2019

- 153 Алиев А.А. Махмуд Кашгари – ученый-энциклопедист периода Ренессанса в государстве Караханидов // Вестник КРСУ. – 2015. – Т. 15, № 10. – С. 12-15
- 154 Кононов А.Н. Махмуд Кашгарский и его «Дивану люгат ат-Турк» // Советская тюркология. – 1972. – № 1. – С. 16-77.
- 155 Токоева Г.С. Природа человека в социально-философских воззрениях Махмуда Кашгари // Universum: Общественные науки: электронный научный журнал. – 2014. – № 10-11 (11).
<http://7universum.com/ru/social/archive/item/1766> 29.08.2019
- 156 <http://old.unesco.kz/heritagenet/kz/content/history/portret/kashgary.htm> 29.08.2019
- 157 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Дискурс идентичности человека в адабе аль-Фараби: религиозность и секулярность // Материалы международной научной конференции «Символы, артефакты, памятники культуры Великой степи» в рамках VI Международного Фараби Форума / Под общ. ред. Курманалиевой А.Д. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – 188 с. – С. 10-14
- 158 Брусиловский Д.А. Юсуф Баласагунский как качественно новый этап межкультурного и межрелигиозного сотрудничества в тюркоязычном мире // Международный научный журнал «Символ науки». – 2016. – № 3. – С. 92-95
- 159 Гадимова Ш.Н. У истоков турецкой письменной светской литературы «Диван»: «Кутадгу Билиг» Юсуфа Баласагуни // Молодой ученый. – 2011.– Т. 1, № 2.– С. 185-190
- 160 Камолиддин Ш. К биографии Ахмада Югнаки // Звезда Востока. – Ташкент, 2005. – №1. – С. 93-104
- 161 Зар заман // «Казахстан» Национальная энциклопедия. – Т.2 / гл. ред. Б.Аяган. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2005. – 560с.
- 162 Бабатайұлы Д. // «Казахстан» Национальная энциклопедия. – Т.2 / гл. ред. Б.Аяган. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2005. – 560с.
- 163 Канайұлы Ш. // «Казахстан» Национальная энциклопедия. – Т.2 / гл. ред. Б.Аяган. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2005. – 560с.
- 164 Есим Г. Хаким Абай. – Алматы: Фолиант, 2012. – 384 с.
- 165 Павлодарское Прииртышье. Энциклопедия. – Алматы: ЭВЕРО, 2003. – 678 с.
- 166 Литература Казахстана // «Казахстан» Национальная энциклопедия. – Т.2 / гл. ред. Б.Аяган. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2005. – 560 с.
- 167 Есенберлин И. Кочевники. – Алматы: ИД «Кочевники», 2007. – 720 с.
- 168 Turganbayeva Zh., Seytakhmetova N., Zhandossova Sh., Bektenova M. Islamic Identity in the context of History and its prospects: Religious and Political aspects // Central Asia and the Caucasus. English edition. – 2019. – Vol. 20, issue 2. – P. 99-110

169 Раскрытая ладонь: Рассказы казахских писателей / Пер. с каз.; сост. В.Н. Полевская. – Алма-Ата: Жазушы, 1984. – 256 с.

170 Сулейменов О.О., Бахтикерева У.М., Джусупов М.М., Валентинова О.И., Дихтяр С.В., Дубровина М.Э., Валикова О.А., Исмаилов Г.И. Код слова // Вестник РУДН. Серия: Вопросы образования: языки и специальность. – 2018. – Т. 15, № 1. – С. 128-165.

171 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Адаб и гуманизм: преемственность в Исламском Средневековье и Западной Европе // Адам алами. – 2019. – №4 (82). – С. 136-142

172 What was the origin of the Renaissance? <https://www.quorra.com/what-was-the-origin-of-the-Renaissance>. 2014. 10.10.2019

173 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Дискурс иудейской философии в пространстве Исламского Средневековья: межкультурный контекст // Диалог культур Востока и Запада через призму единства и многообразия в преемственности и модернизации общественного сознания: древний мир, средневековье, новое и новейшее время: сборник научных статей / отв. ред. В.Н. Вдовин. – Алматы: Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2020. – 400 с. – С. 69-75

174 The Cambridge companion to Renaissance Humanism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 303 p.

175 Haskins C.H. The Renaissance of the Twelfth Century. – Harvard: Harvard University Press, 1971. – 439 p.

176 Сейтахметова Н. Мусульманская средневековая философия. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2009. – 233 с.

177 Dawson C. The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity. – Washington: Catholic University of America Press, 2003. – 282 p.

178 Ferruolo S.C. The Twelfth Century Renaissance / In: Renaissance before the Renaissance: Cultural Revival of Late Antiquity and the Middle Ages / Ed. W. Treadgold. – Stanford, California: Stanford University Press, 1984. – 238 p.

179 Лотман Ю. Внутри мыслящих миров // Развитие личности. – 2017. – № 1. – С.13-59

180 ‘Адли Х. Я. Концепция исламской литературы между арабской и малайской литературой // Всемирный исламский университет Малайзии. – 2008. – С. 183-211

عدي حاج يعقوب مفهوم الادب الاسلامي بين الادب العرب و الادب الملاويين بماليزيا دراسة مقارنة
ص 183-211 الجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا. 2008

181 Abdullah A. H. From The Idea of Islamic Literature by Sayyid Qutb to the Concept, Rationale and Features of Islamic Literature // Business and Social Sciences Review. – 2012. – №1. – P. 23-29.

182 Derrida J. Specters of Marx. – London: Routedge, 2006. – 258 p.

183 Arkoun, M. Critique of the Islamic Reason
<http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporar>

- [y-names/Muhammad_Arkoun/English_Material/A_Modern_Critic_of_Islamic_Reason_English.pdf](#) 28.09.2019
- 184 Asy N., Hamdan K., Samian A.L., Muslim N. Islamic Science Paradigm is a Science and religion Integration // International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET). – 2018. – №9 (10). – P. 1298-1303.
- 185 Buskens L., Sandwijk A. Islamic Studies in the twenty-first century. Transformations and continuities. – Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2016. – 284 p.
- 186 Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago: The University of Chicago Press, 1970. – 264p.
- 187 Sardar Z. Searching for secular Islam. <https://newhumanist.org/uk/articles/798/searching-for-secular-islam> 16.05.2019
- 188 Krairulyadi M.H.S. A Quest for Islamic Paradigm: towards the Production of Islamic Knowledge // Jurnal Sosiologi USK. – 2016. – Vol. 10, №2. – P. 69-88
- 189 Majid K. Ikhtilaf (Differences of opinion) and literature of Ikhilaf: a General Study // Asian Journal of Multidisciplinary Studies. – 2016. – Vol. 4, issue 5. – P. 83-86
- 190 Nasr S.H. Modern Islam and Science. <https://inpropriapersona.com/articles/modern-islam-and-science-an-article-by-seyyed-hossein-nasr/> 18.05.2019
- 191 Aswirna P., Fahmi R. The new paradigm on the Islamization of Science: Islam as knowledge and belief // Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies. – 2016. – Vol. 3, № 1. – P. 105-120
- 192 Zaelani K. Philosophy of science actualization for Islamic science development: Philosophical study on an epistemological framework for Islamic sciences//Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences. – 2015. – Vol. 1, issue 3. – P. 109-113
- 193 Seytakhmetova N., Turganbayeva Zh. Critical discourse of Ziauddin Sardar and actual problems of modern Islamic studies: Identity and Post-Identity // Адам әлемі. Институт философии, политологии и религиоведения. – 2018. – №2(76). – P. 157-164
- 194 Sardar Z. Islam, postmodernism and other futures. A Ziauddin Sardar reader / Ed. S. Inayatullah, G. Boxwell. – London: Pluto Press, 2003. – 374 p.
- 195 Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. Монография. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2017. – 432 с.
- 196 Sardar Z. Introducing Islam. – London: Icon Books Ltd., 1994. – 275 p.
- 197 Sardar Z. On futurism and the world in 2115, <https://m.youtube.com> 30.04.2018
- 198 Antweiler C. Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism (Reflections on (In)Humanity). – Gottingen: V&R unipress, 2012. – 270 p.

- 199 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Адаб как нарратив открытости и диалога в исламской традиции и культуре: об одном диалогическом нарративе О. Памука // Диалог двух культур Востока и Запада через призму единства и многообразия: древний мир, средневековье, новое и новейшее время: сборник научных статей / отв.ред. В.Н. Вдовин – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 416 с. – С. 195-204
- 200 Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Инклюзивный гуманизм адаба в формировании идентичности человека: от Ибн Рушда к Сардару // Адам әлемі. Институт философии, политологии и религиоведения. – 2019. – №2 (80). – С. 192-202
- 201 Schoenberg P. Varieties of humanism for a secular age: Charles Taylor's pluralism and the promise of inclusive humanism // Roczniki filozoficzne. – 2016. – №LXIV(4). – P. 167-197
- 202 White S. Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory. – Princeton: Princeton University Press, 2000. – 172 p.
- 203 Истюфеев А. Система «интегрального гуманизма» Ж. Маритена как вариант выхода из кризисного состояния современного общества // Вестник ОГУ. – 2008. – № 7(89). – С. 120-125.
- 204 Хоссейни Х. Бегущий за ветром / Пер. с англ. С. Соколова. – М.: Фантом Пресс, 2017. – 416 с.
- 205 Muslim millennial attitudes on religion and religious leadership: Arab World / Tabah Foundation, 2016. http://mmasurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmasurvey2_full_En_web.pdf 28.08.2019
- 206 Muslim millennial attitudes on religion and religious leadership II: Algeria, Iraq, Lebanon, Libya, Mauritania, Oman, Qatar, Sudan, Tunisia, Yemen/Tabah Foundation, 2017. http://mmasurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmasurvey2_en_web-key-findings.pdf 28.08.2019
- 207 Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 386 с.
- 208 Halbwachs M. On collective memory. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992. – 254 p.
- 209 Нора П. Проблематика мест памяти // Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. – С. 17-50
- 210 Лотман Ю. Избранные статьи. Т.1. – Таллин: Александра, 1992. – С. 200-202
- 211 Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook / Ed. A. Erll, A. Nunning. – Berlin/New York: de Gruyter, 2008. – 398 p.
- 212 Lachmann R. Memory and Literature: intertextuality in Russian Modernism. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997. – 436 p.

213 Nunning A., Erll, A. Concepts and Methods for the Study of Literature and/as Cultural Memory // In: Nunning A., Gymnich M., Sommer R. Literature and Memory. – Tubingen: Narr, 2009. – P. 11-28

214 Вайнштейн Г. Идентичность инокультурных меньшинств и будущее европейской политики // Мировая экономика и международные отношения. – 2011. – №4. – С. 3-15

215 Bayrakli E., Hafez F. Islamophobia in Muslim Majority Societies. – Routledge, 2018. – 218 p.

216 Абдулла И. Аль-исламуфубийа би-ль-муджтама'ат аль-муслима ла тактасир 'ала-ль-гарб (Исламофобия мусульманских обществ не ограничивается Западом). – Аль-Джазира, 2019

عمران عبد الله. الإسلاموفوبيا بالمجتمعات المسلمة لا تقتصر على الغرب. الجزيرة, 2019

<https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2019/4/4/> 29.08.2019

217 Аль-Йахйауий Й. Европейский ислам. 2013.

يحي الياحي. الاسلام الاوروبي, 2013

<https://www.almesbar.net/16> 29.08.2019

218 Sardar Z. Reading the Quran. The contemporary relevance of the Sacred Text of Islam. – London: Hurst & Company, 2015. – 406 p.

219 Али Халиль Л. Фитна аль-'аулама уа су'аль аль-хауиййати (Аль-хауиййат аль-ми'йарийа уа аль-хауиййат ас-сайайла (Призыв глобализации и вопрос идентичности (Нормативные и «текущие» идентичности)) // SIIRT university journal of Divinity Faculty. – 2018. – Vol.5, issue 1. – P. 123-145.

<https://dergipark.org.tr/download/article-file/512694> 29.08.2019

Ali Khalil L.

(الهويات المعيارية والهويات السيالة) \\ فتنة العولمة وسؤال الهوية

SIIRT university journal of Divinity Faculty, Vol.5, issue 1, 2018. – P.123-145.

220 Яшлавский А. Европейские мусульмане: непростые вопросы идентичности // Международная жизнь. – 2017. – №6.

<https://interaffairs.ru/jauthor/material/1880> 29.08.2019

221 Bonelli G.M. Farabi's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A new Feading of Farabi's Maladi' Ara' Ahl al-Madina al-fadila. Institute of Islamic Studies. – Montreal: Mc Gill University, 2009. – 260 p.

222 Ефремова Н.В. Политический идеал аль-Фараби // Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». – 2013. – №18. – С. 176-199

223 Galston M. Cities of excellence // Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. – Princeton: Princeton University Press, 1990. – 146-179 p.

224 Seytakhmetova N., Turganbayeva Zh. Adab in the context of the sociocultural identity of modernity: the content analysis of Naguib Mahfouz's «Autumn quail» narrative // KazNU Bulletin, Journal of Philosophy, Culture and Political Science. – Алматы. – 2018. – №3. – P. 44-52

225 Sardar Z. A Garden of Identities: Multiple Selves and other Futures. 2011. // www.ziauddinsardar.com 29.08.2019

226 Sardar Z. Orientalism. Concepts in the social sciences. – Oxford: Open University Press, 1999. – 144p.

227 Seytakhmetova N., Turganbayeva Zh. Identity discourse in the works of M.K. Mamardashvili: global/individual // Материалы международной научно-практической конференции «Проблемы формирования национальных идентичностей в странах Восточной Европы и Центральной Азии». – Батуми, Грузия, 2019. – С. 31-33