

Тулкынара

Рысмаганбетова

кандидат филологических наук,
доцент Актыобинского регионального
государственного университета
имени Кудайбергена Жубанова



КОНЦЕПЦИЯ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» (АБАЙ И СУФИЗМ)

Философия суфизма с концепцией любви к Богу, культом сердца, учением о совершенном человеке (*ал-инсан ал-камил*) получила впервые литературно-дидактическое преломление в поэзии и философской прозе Абая. Подняв главную тему суфийской литературы – «любовь к Богу» – Абай писал: «Махаббатпен жаратқан адамзатты, // Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті» («Создателя, сотворившего с любовью человека, // И ты люби больше души своей»).

По справедливому замечанию Е. Э. Бертельса, «почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом, и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут» [1; 54]. Тяготение Абая к суфизму было обусловлено прежде всего поэзией Физули, Навои, Саади, Фирдоуси и Хафиза, которых казахский поэт считал своими учителями.

Различные аспекты религиозно-философской мысли исламского мистицизма и связанной с ней суфийской поэзии рассматривались в трудах зарубежных ученых – Р. Никольсона, Л. Корбена, Л. Массиньона, Х. Риттера, Дж. С. Тримингэма, Читтика, А. Шиммель, С. Х. Насра, И. Шаха и других. Мировое значение суфийской поэзии показано в трудах Е. Э. Бертельса, И. С. Брагинского, В. И. Брагинского, Н. И. Пригариной, М. Т. Степанянц, А. А. Суворовой, И. М. Фильштинского, М. Л. Рейснер, Н. Ю. Чалисовой и других. Вопросы влияния суфизма на классическую тюркоязычную поэзию, в частности, поэтологический аспект данной проблемы, рассматривались в трудах И. В. Стеблевой [2].

Осмысление истории влияния суфийских идей на казахскую литературу сформировало направление, которое представлено работами отечественных ученых, восходит к 80-м годам XX века и явилось продолжением мысли М. Ауэзова, заметившего, что для Абая религия являлась «условной формой выражения норм человеческой морали вообще» [3; 331]. Ряд работ, посвященных разным аспектам ислама и суфизма в творчестве Абая, доказал специфику толкования теоретических положений суфизма и исламской теологии в поэтике Абая. В период сочинения подражательных стихотворений Абай, по замечанию Ауэзова, использовал формы чагатайской поэзии, прибегал к жанру *гаруз уазини*.



Суфийской лирике Абая, составившей длительный период подражания чагатайской поэзии, посвящена работа М. Мырзахметулы [4], полагающего, что влияние классиков Востока на Абая особенно заметно в дидактической поэзии. К формам влияния он относит использование метрики аруза, рифму «а-а-а-б», популярную в тюркской поэзии с древних времен до наших дней, которую Абай пытался внедрить в казахскую литературу. Абай создавал поэтические произведения силлабическим стихом *уазинь бармак*. Также ученый отмечает возрождение Абаем назираистики.

Особенности композиции и стиля в суфийской лирике Абая во взаимосвязи с суфийской философией любви: очищенной душой (человек) познает бога, своего создателя – стали объектом изучения в диссертации казахстанского ученого [5].

На примере книги «Гаклия» А. Жаксылыковым и А. Алимовым была возвращена мысль об этической программе воспитания людей, тяготеющих к религии, о том, что суфийские идеи явились для Абая-просветителя формой выражения этических идеалов и норм [6; 207], [7]. Особняком стоит работа Шахимардена, представляющая собой исследование суфизма в казахском сказочном фольклоре [8].

Думается, что появление специальных академических работ в этой области еще впереди, и по-прежнему сохраняет значение российское востоковедение, в том числе научные исследования по философии суфизма. Это прежде всего труды Е. Э. Бертельса. Большинство положений и выводов ученого о суфийском влиянии на персидскую литературу средневековья применимы в отношении многих литератур, принадлежащих культуре ислама, в том числе казахской.

Вершиной понимания и развития суфизма в творчестве Абая (и в казахской литературе) стала его философско-дидактическая проза «Гаклия» («Қара сөздер»), в русских переводах «Слова назидания» или «Книга слов». Поскольку до середины XIX века ислам распространялся среди казахов «вширь», на уровне первоначального и довольно поверхностного восприятия его основ (Корана и хадисов) и предписаний шариата, то поэты видели свою цель в распространении ислама «вглубь», когда на первый план выдвигается «задача обращения не тела, но духа» [9; 181].

Произведения раннего суфизма пронизаны идеями милосердия, любви к Богу и его творению. Они обладают дидактической формой, имеют целью дать наставления в области приобретения знаний, учат быть справедливыми, честными, милосердными. Эти идеи оказались созвучны Абаю, заложившему основы казахского просветительства. Настоящая статья имеет целью анализ влияния суфийских идей на просветительскую философию Абая.

Абай верит в Бога, видя в нем творца всего сущего и первопричину. «“Аллах – это путь истины”, “Прежде всего нужно возлюбить Аллаха”, “Нельзя в точности воспроизвести творения Всевышнего. Но подражай во всем делам его, следуй указанным им путем”», – наставлял Абай в «Тридцать восьмом слове». Автор призывает человека к нравственному самосовершенствованию, веря в безграничные возможности человека, поскольку Создатель наделил его восемью своими атрибутами (*сипат*, от араб. *ас-сифат*). Атрибуты эти – Жизнь, Знание, Могущество, Зрение, Слух, Желание, Слово, Созидание. Аллах создал так, что и

у рабов божьих, пусть и не в такой совершенной форме, но есть в определенной степени каждый из этих восьми атрибутов [10; 61–62].

В этих словах Абая отразилось его понимание суфийской концепции «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*). В основе учения об ал-инсан ал-камил лежат представления о параллелизме в строении Вселенной и человека, с одной стороны, и о человеке как об образе Бога – с другой. Аль-Газали, разделяя эти представления, отмечает, что интеллект человека соответствует высшей духовной сфере Вселенной – *малакут*, его душевные силы и ощущения – средней, полутелесной сфере – *джабарут*, физические свойства – нижней, материальной природе – *мулк*. Человек, согласно аль-Газали, есть бледное отражение божественных атрибутов, как их трактует Коран, то есть он «видит», «слышит» и т. п. [11; 101].

Подобно суфийским мыслителям, Абай считает имена и атрибуты Бога сводом потенциальных возможностей человека, его идеалов-ориентиров на пути к совершенству. Тем самым Абай выступает против концепции абсолютной предопределенности действий человека: человек как носитель всех божественных атрибутов свободен в своих действиях и поступках, осуществляет свой выбор и несет за него ответственность. «Разумный человек должен знать, долг верующего – творить добро... Ты должен понять и поверить в то, что добро и зло создано Богом, но не он творит их; Бог создал богатство и бедность, но не сделал людей богатыми и бедными; Бог создал болезни, но не он заставляет людей страдать от них», – пишет Абай в «Двадцать восьмом слове» [10; 47].

В свете суфийских представлений добро и зло выступают как объективные проявления парных божественных атрибутов: милосердия и мщения. Человек, способный реализовать самостоятельно дарованные ему Богом возможности, также способен сделать свой выбор между добром и злом [12; 53–54].

Ядром суфийской концепции «единства бытия» (*вахдад ал-вуджуд*), выдвинутой величайшим шейхом Ибн Араби, была проблема человеческого совершенства. Понятие совершенства определяется им как степень полноты проявления божественных имен, понимаемая в двух аспектах (количественном и качественном). Согласно Ибн Араби, человек (микрокосм, Вселенная в миниатюре) – воплощение всех божественных имен и атрибутов и поэтому самое совершенное сущее. Количественное совершенство (то есть количество божественных имен, проявившихся в человеке) всех людей одинаково, в отличие от качественного совершенства (то есть интенсивности проявления каждого имени), которое у различных представителей человеческого рода различно. Человек как носитель актуального бытия всех божественных атрибутов является необходимым условием существования мира (макрокосма): мир как проявление божественной сущности не может существовать без человека [13; 63–67].

Таким образом, вслед за суфийскими мыслителями Абай делает вывод об огромных потенциальных возможностях человека. Суть ал-инсан ал-камил определяется не сравнением его достоинств с достоинствами других людей («Разве Аллах сказал, что ему достаточно быть лучше такого-то? Разве станешь лучше, равняясь на мерзавца?.. Какая радость знать проигравшему, пять или десять скакунов он обогнал?» [10; 37], а соотносением с Абсолютом, высшей степенью близости к Аллаху. По словам М. Т. Степанянц, «критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если

они освящены религией), не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом “я”». Как отмечает ученый, «метафизическая трактовка ал-инсан ал-камил содержала в себе немалые гуманистические потенции. Предполагалось, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного “я”» [12; 52].

Но если в суфийской теории (Ибн Араби, ал-Джили) «совершенный человек» – реализация божественного знания, Логоса, «мухаммадовой сущности» в личностях пророков и святых [12; 101], [14], то Абай постулирует этическую характеристику совершенства, совместимого с жизнью в миру и постижимого для любого стремящегося к нему человека, а не только для пророков и святых. Абай не приемлет как путь, возможный для всех, тарикат – суфийский путь познания истины, конечной целью которого является мистическое соединение с Богом (таухид). «Это путь пророков и святых, связанный с подвижничеством и аскетизмом, и пройти им могут только люди, преданные своей вере, достигшие вершин науки, обладающие могуществом власти, редким мужеством, духовной непреклонностью. Собрать в одном человеке эти качества почти невозможно, или же их обладатель может оказаться непревзойденным мошенником. Невежда, объявивший о своем вступлении на путь тариката, тем самым признается в безнравственности» [10; 62].

Абай считает, что истинный мусульманин не должен отказываться от благ, дарованных Всевышним (приобретение мирских благ в пределах обеспечения необходимым себя и близких – ихтисаб – обязанность мусульманина), проявляя неблагодарность и неблагодарность. «Если бы человечество для своего усовершенствования избрало тарикат, путь, указанный святыми, мир бы пришел в запустение. Кто бы тогда пас, кто бы остановил врага, кто бы шил одежду, кто бы сеял хлеб, добывал богатства земных недр? Разве отказавшись от благ, дарованных Всевышним, мы не рискуем оказаться неучтивыми, неблагодарными и неблагодарными, впадая тем самым в тяжкий грех?» [10; 69]. Тем самым он выступает против суфийской практики, связанной с аскетизмом, считая ее отказом от активной социальной жизни, в то время как ряд положений теории суфизма близок его взглядам.

Наряду с восемью названными атрибутами Аллаха, являющимися потенциалом совершенствования личности, Абай выделяет три божественных имени – Знающий, Милосердный, Справедливый – в соотношении с человеческими качествами. Здесь Абай подводит нас к разъяснению этико-философского понятия «жауанмарт», этимологию которого филологи связывают с персидским словом «джаванмард», а значение можно интерпретировать как «благородный (человек)». Как отмечает М. Мырзахметулы, это понятие встречается в средневековых письменных памятниках «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни (XI в.), «Кабус-наме» Кайкавуса (XII в.) и других [4].

Абай пишет: «Известно, что жауанмарт воплощает в себе три таких качества, как правдивость, благонамеренность, разум. Правдивость олицетворяет Справедливость, благонамеренность – Милосердие, а разум, как мы знаем, – одно из имен Науки. Этими свойствами, но в малой мере, наделен человек; долг его довести их до совершенства, использовать на благо, помнить о них, беречь в себе. Достичь этого можно, имея искренние желания и неустанно трудясь. Этими тремя каче-

ствами обладает пророк, за ним – святые, ученые и истинные мусульмане» [10; 63]. Следовательно, для Абая истинным мусульманином является воспитавший в себе названные качества человек (джаванмард). Чтобы стать таким человеком, не обязательно становиться на суфийский путь, считает Абай.

Таким образом, по Абаю, достичь совершенства может каждый, но путь к такому совершенству – неустанный труд души, искреннее желание творить добро и активная деятельность на благо людей.

Абай считает, что человеческой душе свойственны три основных атрибута: сила (энергия, воля) – «қайрат», разум – «ақыл» и сердце – «жүрек». В одном из стихотворений он пишет:

Үш-ақ нәрсе – адамның қасиеті:
Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек.

Три качества составляют достоинство человека:
Кипучая энергия, светлый разум, доброе (теплое) сердце.

Из этих трех качеств Абай особо выделяет сердце: «Есть ли у человека что-нибудь драгоценнее его сердца?» («Слово четырнадцатое»).

В «Семнадцатом слове» Абай излагает свои размышления о приоритете сердца над разумом и силой (энергией, волей), в традициях восточной философии облекая свои мысли в форму спора между ними, в котором каждая из спорящих сторон приводит аргументы в пользу своего превосходства. Спор разрешает Наука (Знание), понимаемая здесь не как «сфера исследовательской деятельности, направленная на производство новых знаний о природе и обществе» (Философский словарь, 1996, с. 303), а, скорее, как Божье слово, откровение, преподнесенное как Знание, зафиксированное в Коране. Наука подытоживает достоинства и недостатки Силы (энергии, воли) и Разума, которые способны служить одинаково добру и злу, и потому призывает их объединиться, избрав своим повелителем Сердце.

Сердце, в понимании Абая, является средоточием божественных свойств, присущих и человеку, – любви, милосердия, справедливости, доброты. Понятие сердца (араб. *калб*) является одним из ключевых в суфизме [11; 131]. Суфии рассматривали сердце как место «господнего присутствия» и общения между Богом и человеком, орган познания, наделенный видением самой сущности вещей (*басират ал-калб*). Суфийским представлениям о сердце соответствуют и мысли Абая, заключающие «Семнадцатое слово»: «Божественное присутствие заключено в сердце, храни его в чистоте, ибо Бог всегда смотрит в сердце» («Құдайшылық сонда, қалпынды таза сақта, құдайтағала қалпыңа әрдайым қарайды»).

Разум и сердце – оппозиция, весьма характерная для суфийской теории. Появление третьего элемента, противопоставленного разуму и сердцу, – силы, энергии, побуждающей к действию, связано с просветительством Абая, его тяготением к деятельному разуму. Но Абай не отождествляет, подобно рационалистам, разум и рассудок. Разум в его понимании неразрывно связан с сердцем, поэтому он отдает предпочтение не дискурсивному, рациональному разуму, символом которого является мозг, а интуитивному разуму, символизируемому сердцем. Как утверждает Рене Генон, «рассудок, который есть всего лишь способность

опосредованного знания, является чисто человеческой модальностью разума, а интеллектуальная интуиция может быть названа надчеловеческой, потому что она есть непосредственное участие в универсальном разуме, который, помещаясь в сердце, то есть в самом центре существа, там, где находится точка его соприкосновения с Божественным, проникает в это существо изнутри и озаряет его своим излучением» [15; 452].

Сердце как орган познания (Бога), неразрывно связанный с разумом, провозглашается и в поэзии Абая, например, в стихотворении «Алла деген сөз жеңіл...» («Сказать слово “Аллах” легко»):

Алла деген сөз жеңіл,
Аллаға ауыз жол емес.
Ынталы жүрек, шын көңіл
Өзгесі хаққа қол емес.
Дененің барша қуаты
Өнерге салар бар күшін.
Жүректің ақыл суаты
Махаббат қылса тәңрі үшін.

Сказать слово «Аллах» легко,
Но словами не проложить путь к Богу.
Лишь страстное сердце и искреннее желание –
Другого не приемлет Всевышний.
Все силы, данные тебе природой,
Направишь на постижение искусства,
Чтобы сердце – источник разума –
Любовь изливало ради Создателя.

Размышления Абая о человеческом совершенстве, основанном на союзе Сердца, Разума и Силы (энергии, воли), продолжают его строки из стихотворения «Алланың өзі де рас, сөзі де рас...» («И сам Аллах, и слова его истинны...»). В них поэт-гуманист говорит о других видах любви, которые он считает неотъемлемой частью любви к Богу:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп
Және хақ жолы осы деп әділетті.

Создателя, сотворившего с любовью человека,
Люби и ты больше жизни своей.
Всех людей люби, как братьев родных,
И как путь, указанный Богом, полюби справедливость.

Здесь ясно обнаруживается различие в понимании любви Абаем и суфиями. Если в суфизме любовь к Богу безраздельна и все остальные виды любви ко всему созданному Им – людям, живой и неживой природе лишь составляющие

одной великой любви, то у Абая любовь тройственна и носит подлинно гуманистический характер: любовь к людям и справедливости равнозначна любви к Богу, хотя и вытекает из нее. Подобная любовь не может носить созерцательный характер, она активна, деятельна в своем стремлении к познанию и изменению окружающего мира и людей.

Понимание любви суфиями отчетливо проявляется в суждениях аль-Газали: «Все виды любви определены пятью причинами. Во-первых, любовь человека к себе, своему совершенству и самосохранению. Во-вторых, любовь человека к своим благодетелям, помогающим продлить его существование, сохранить его, отвести от него погубителей. В-третьих, любовь человека к тому, кто облагодетельствовал других людей, даже если он не облагодетельствовал лично его. В-четвертых, любовь человека ко всему прекрасному, будь то во внешнем или во внутреннем образе. В-пятых, любовь к тому, с кем у него есть внутреннее, скрытое сходство. Все виды любви могут достичь высшей степени совершенства и могут быть собраны все вместе лишь в любви к Всевышнему. Только Всевышний Аллах достоин истинной любви» (цит. по [16; 577]).

Как мы видим, обращаясь к отдельным вопросам суфийской теории, Абай интерпретирует их в соответствии с требованиями современности, соединив идеи суфизма с просветительской философией деятельного разума.

Протестом против показного благочестия, бездумного совершения обрядов звучат слова Абая: «Казах не беспокоится о том, угодны ли Богу его моления. Он делает только то, что делают другие – встает и падает, молясь»; «Не грешно ли заботиться только о внешнем соблюдении обрядов? Если ваша душа чиста, соблюдение обрядов богослужения отражает вашу духовную жизнь, внешняя упорядоченность лишь украшает и облагораживает вашу веру... Обряды являются всего лишь стражами веры» [10; 29].

Выступая с просветительских позиций, поэт заботится о том, чтобы люди избавились от слепой веры и подражания, «приняли веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепили ее в себе разумными доводами» [10; 26].

В творчестве Абая можно выделить несколько точек соприкосновения, сходства с суфийскими идеями:

1. Любовь к Богу и его творениям – неперемное условие человеческого существования, залог нравственного здоровья человека.

2. Все люди изначально равны перед Богом, ибо каждый человек – носитель божественных атрибутов – имеет безграничные возможности совершенствования, если будет стремиться как можно более полно проявить в себе божественные имена и атрибуты и тем самым стать ближе к Богу, постичь его в своем сердце.

3. В вопросе о свободной воле и предопределении Абай придерживается мнения, что человек является творцом своих действий и поступков. Он волен выбирать между добром и злом. Абай считает, что долг каждого человека – стремиться избегать всевозможных человеческих пороков («Три вещи способны унижить весь человеческий род: невежество, лень, злодеяние»), встать на путь самосовершенствования: «Противоядие от этих пороков – человеколюбие, желание всеобщего благоденствия, твердость духа, справедливость, глубокие всесторонние знания. Направь свои знания на путь, указанный Аллахом» [10; 75].

4. Условие человеческого совершенствования: союз разума, силы (воли, энергии) и сердца. Сердце как духовная субстанция – источник доброты, справедли-

вости, милосердия – должно руководить и помыслами (разумом), и действиями (силой, энергией) человека. «Отдам предпочтение сердцу», – говорит Абай, и это роднит его с суфийскими учителями.

Итак, в книге «Гаклия» Абая мы видим парадоксальное, на первый взгляд, соединение просветительской философии с элементами суфийской теории и мусульманской теологии. Но это не эклектизм мышления, а результат всей духовной эволюции Абая, творческая переработка и критическое переосмысление различных философских и этических систем Востока и Запада в применении к современности. Важно отметить, что в своих размышлениях на темы морали и религии Абай прежде всего просветитель, разъясняющий людям основы исламского вероучения, смысл и значение мусульманской веры, ибо его сокрушает невежество соплеменников, усвоивших лишь формальную, обрядовую сторону религии, но не ее сакральную сущность.

Абая нельзя назвать суфийским мыслителем, но как просветитель он стремится использовать все лучшие достижения человеческого разума в целях нравственного воспитания своего народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965.
2. Стеблева И. В. Древняя тюркоязычная литература // История всемирной литературы. Т. 2. Москва: АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького, 1984. С. 196–204; Она же. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. Москва: Вост. лит., 1972. С. 217–233; Она же. Поэтологический аспект формирования тюркоязычной межлитературной общности древности и средневековья // Проблемы особых межлитературных общностей. Москва: Наука, 1993. С. 90–98; Она же. Ритм и смысл в классической тюркоязычной поэзии. Москва: Наука; Изд. фирма «Восточная литература», 1993.
3. Ауэзов М. О. Абай Кунанбаев. Статьи и исследования. Алма-Ата: Наука, 1967.
4. Мырзахметулы М. Восхождение Мухтара Ауэзова к роману. Алматы: Санат, 1994.
5. Уразаева К. Б. Историко-биографический роман в русской и казахской литературах XX века. Сравнительно-типологический анализ; Дис. ... д-ра филол. наук. Москва: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2000.
6. Жаксылыков А. Ж. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Типология, эстетика, генезис. Алматы: Қазақ университеті, 1999.
7. Алимов А. К. О некоторых мотивах суфийской поэзии в творчестве Абая // К 100-летию Х. Жубанова. Материалы республиканских Жубановских чтений, посвященных актуальным проблемам современных гуманитарных наук. Актюбинск: АГУ им. К. Жубанова, 1998.
8. Шахимарден. Казахский суфизм в мудрости Алдаре-косе // Нива. 2001. № 4.
9. Брагинский В. И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока (очерки культурологического изучения литературы). Москва: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1991.
10. Абай. Книга слов. Шакарим. Записки Забытого / Пер. с каз. К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. Алматы: Жазушы, 1993.
11. Ислам: Энциклопедический словарь. Москва: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1991.
12. Степанянц М. Т. Восточная философия. Москва: Изд. фирма «Восточная литература», 1997.
13. Смирнов А. В. Проблема человека в концепции Ибн Араби (на материалах трактата «Фусус ал-хикам») // Проблемы этики в философских учениях стран Востока. Москва: Изд. фирма «Восточная литература», 1986.
14. Шукуров Ш. М. Образ человека в искусстве ислама. 2-е изд. Москва: URSS, 2010.
15. Генон Р. Символы священной науки. Москва: Беловодье, 1997.
16. Таранов П. С. Анатомия мудрости: 120 философов. В 2 т. Симферополь: Реноме, 1997.

