

И. МУМИНОВ

ИФ

М 90

избранные
произведения

ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИЗДАТЕЛЬСТВО „УЗБЕКИСТАН“
ТАШКЕНТ — 1976

И. МУМИНОВ

избранные
произведения
в четырех томах



И. МУМИНОВ

избранные
произведения
том 1



1Ф
М90

Редколлегия

*А. С. Садыков, М. К. Нурмухамедов, М. М. Хайруллаев,
С. Ш. Шермухамедов, М. Б. Баратов, Н. Г. Гаибов*



М 10501—261
М351(06)76 33—76



Myron S. S.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Ибрагим Муминович Муминов — крупнейший советский ученый, доктор философских наук, профессор, академик Академии наук Узбекской ССР, лауреат Государственной премии Узбекской ССР имени Беруни, долгое время был вице-президентом АН Узбекской ССР. В течение многих лет возглавлял общество «Знание» Узбекской ССР, был редактором журнала «Общественные науки в Узбекистане», является основателем и первым главным редактором Узбекской Советской Энциклопедии, внес значительный вклад в развитие философской науки и, в целом, общественных наук республики. Он был первым председателем республиканского отделения Всесоюзного философского общества.

Избранные произведения И. М. Муминова, состоящие из четырех томов, включают его основные труды, выступления по различным проблемам общественных наук и в основном отражают его многогранную научную деятельность.

В двух первых томах рассматриваются проблемы истории общественно-философской мысли. В первый том включены работы по вопросам общей истории философии и развития философской мысли народов Средней Азии в феодальный период, в частности труды и статьи, посвященные общественно-философским идеям Беруни, Али Кушчи, Джами, Навои, Бедиля, а также исследование о философских взглядах Гегеля.

Второй том содержит крупное исследование о развитии философской и общественно-политической мысли в

Туркестане после присоединения его к России — конец XIX и начало XX вв., а также работы, посвященные отдельным проблемам идейной жизни этого периода.

В третий том включено научное исследование И. М. Муминова «За глубокое изучение ленинского наследия», обобщающее его многолетний труд по изучению огромного теоретического наследия, великого вклада В. И. Ленина в развитие марксистской философии.

В четвертый том включены статьи, выступления И. М. Муминова, посвященные исследованию актуальных проблем общественных наук, в частности развитию марксистско-ленинской философии, обобщению опыта социалистического и коммунистического строительства в Узбекистане, осуществлению ленинской национальной политики и ее достижений в условиях республик Средней Азии, вопросам культурного строительства и коммунистического воспитания трудящихся.

К избранным произведениям прилагается список опубликованных работ И. М. Муминова.

Научные исследования, статьи, выступления, включенные в избранные произведения, отражают успехи развития общественных наук, изучения богатого духовного наследия и обобщения практики культурных преобразований в Советском Узбекистане.

Несомненно, избранные произведения И. М. Муминова вызовут огромный интерес не только у научной общественности республики и страны, но и у широкого круга читателей.

В подготовке к печати избранных произведений И. М. Муминова принимали участие сотрудники сектора истории общественно-философской мысли Института философии и права им. И. М. Муминова Академии наук Узбекской ССР.

Редколлегия

КРУПНЫЙ УЧЕНЫЙ — ОБЩЕСТВОВЕД И ОРГАНИЗАТОР

(О жизни и научной деятельности академика
АН УзССР И. М. Муминова — 1908—1974 гг.)

Ибрагим Муминович Муминов родился 7 сентября 1908 г. в одном из небольших кишлаков — Тезгузар бывшего Бухарского эмирата (ныне Шафирканского района Бухарской области) в семье простого дехканина. Его детские и юношеские годы протекали в обстановке назревания революционных событий и победы революции в Бухарском ханстве.

После свержения эмирата и установления Советской власти И. М. Муминов осуществляет свою мечту об учебе. В 1922—1927 гг. он учится в начальной школе, затем в Бухарском институте просвещения, во время каникул работает учителем. После окончания института просвещения И. М. Муминов на двухгодичных педагогических курсах в Бухаре преподает обществоведение и историю классовой борьбы.

В 1922 г. И. М. Муминов вступает в комсомол. Его неоднократно избирают секретарем комсомольской организации.

В числе первых молодых посланцев Бухары в 1928 г. он поступает в Самаркандский высший педагогический институт (позднее реорганизованный в Педагогическую академию).

В 1931 г. И. М. Муминов с отличием заканчивает общественно-экономический факультет Педакадемии и остается в ней на преподавательской работе.

В 1933 г. на базе Педагогической академии создается Узбекский (ныне Самаркандский) государственный

университет им. Навои, в организации которого он принимал деятельное участие и работал деканом филологического, а затем исторического факультетов, заведовал кафедрой марксизма-ленинизма.

Уже тогда начинает определяться главное направление его научных поисков — диалектический материализм, история философии, история общественно-философской мысли народов Средней Азии, распространение и торжество марксистско-ленинских идей в Узбекистане.

В 1933 г. публикуется первое исследование И. М. Муминова по философии «Ленинский этап развития диалектического материализма», а несколько позднее статьи «Материализм революционного демократа Чернышевского», «Великий материалист-диалектик» (о Ф. Энгельсе), «Алишер Навои — великий просветитель» и др.

В 1940 г. в жизни И. М. Муминова происходит большое событие—его принимают в ряды Коммунистической партии Советского Союза.

В предвоенные годы советская философская наука, исходя из программных указаний В. И. Ленина, известное внимание уделяла исследованию философии Гегеля и истолкованию ее с марксистско-ленинских методологических позиций. И. М. Муминов посвящает свое первое крупное научное исследование сложнейшей проблеме философии Гегеля, изучению рационального зерна его диалектики и защищает на ее основе в 1941 г. кандидатскую диссертацию.

Став в республике одним из первых среди узбеков кандидатом философских наук, И. М. Муминов вкладывает много труда для коренного улучшения преподавания марксистско-ленинской философии в вузах, особенно студентам местных национальностей. Отсутствие учебных пособий, учебников, программ, неразработанность и несовершенство терминологии на узбекском языке затрудняло преподавание марксистско-ленинской философии. В связи с этим от преподавателя требовалась не только высокая эрудиция, но и умение доступно и понятно преподнести студентам изучаемый предмет. Конец 30-х — начало 40-х годов характеризуется в республике значительным размахом научных исследований. Темпы

их развития стали особенно интенсивными в годы Великой Отечественной войны. В 1943 г. создается Академия наук Узбекской ССР.

И. М. Муминов в числе учредителей Академии наук УзССР избирается ее членом-корреспондентом. Столь высокое признание его вклада в развитие науки в Узбекистане ставило перед ним новые задачи по дальнейшему углублению исследований в области марксистско-ленинской философии, разработке ее актуальных проблем. Одним из таких важнейших и ранее не изученных вопросов явилось освещение с марксистской позиции богатого философского наследия народов Узбекистана.

В творчестве И. М. Муминова в то время важное место занимает анализ взглядов Бедия — крупного представителя прогрессивной общественно-философской мысли народов Средней Азии и Индии эпохи средневековья. Он изучил и обобщил все сведения о Бедиле, накопившиеся в советском и зарубежном востоковедении, создал научную биографию, охарактеризовал творческое наследие Бедия. Определив роль и значение Бедия, И. М. Муминов рассмотрел мировоззрение его на фоне общего развития общественно-философской мысли и литературы народов Средней Азии. Надо сказать, что в исследовании о творчестве Бедия решаются некоторые теоретические проблемы, имеющие важное значение для изучения и понимания сути и особенностей общественно-философской мысли средневековья.

Следующим крупным этапом в творческой деятельности И. М. Муминова является серия фундаментальных работ, посвященная развитию общественно-философской мысли народов Туркестана в колониальный период — конец XIX — начало XX вв.

И. М. Муминов обстоятельно и всесторонне рассматривает экономическое, политическое и культурное изменения в Туркестане на рубеже XIX и XX вв., анализирует содержание реакционной идеологии, дает исчерпывающую характеристику прогрессивным идейным течениям, показывая специфику и выделяя основные этапы развития прогрессивной общественно-философской мысли: раскрывает социально-политические и философские воззрения ее наиболее выдающихся представителей. Особое внимание

при этом уделяется роли русской демократической культуры в развитии прогрессивной общественно-философской мысли и анализу социально-политических и идейно-теоретических истоков ее формирования в рассматриваемый период.

Это исследование И. М. Муминова сыграло большую роль в последующем историко-философском изучении культурной жизни колониального Туркестана. Дело в том, что общественно-политические и философские идеи, в особенности в конце XIX — начале XX вв., проявлялись и излагались в основном в художественных произведениях Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы и других, которые были широко известны прежде всего как просветители, писатели и поэты. Практически до появления работ И. М. Муминова общественно-философские концепции, по существу являвшиеся идейными основами их творчества, не были объектом специального изучения.

И. М. Муминов доказал, что прогрессивная философская и социологическая мысль, развиваясь в борьбе против реакционных учений, выдвигала новые идеи, используя как наиболее приемлемую форму богатый арсенал литературных средств, близкий, понятный и доступный народу.

В 1950 г. И. М. Муминов защищает докторскую диссертацию на тему об истории развития общественно-философской мысли Туркестана конца XIX и начала XX вв.

В это время кафедра марксизма-ленинизма Узбекского государственного университета, возглавляемая И. М. Муминовым, становится основным центром подготовки специалистов по философии в Узбекистане. Научные исследования кафедры сосредоточились в основном вокруг следующих наиболее актуальных проблем:

— изучение особенностей развития Узбекистана по пути социалистического и коммунистического строительства, минуя капиталистическую стадию развития;

— марксистско-ленинское изучение общественно-философского наследия народов Узбекистана.

Эти проблемы в последующие годы получили свое развитие в Институте философии и права АН УзССР, они оказали определяющее воздействие на всю органи-

зацию и систему научных исследований по философии в Узбекистане.

В 1954 г. издается книга И. М. Муминова «К вопросу истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане (X в.—начало XX в.)», в которой рассмотрены основные этапы развития философских и социологических учений народов Узбекистана, воззрение их крупнейших представителей — Фараби, Ибн Сины, Берауни, Навои, Машраба, Турды, Дониша, Муками, Завки, Хамзы, Айни.

В 1955 г. публикуется монография «Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане в конце XIX и начале XX вв.», освещающая особенности культурной жизни и идеологической борьбы, а также основные вопросы развития общественно-философской мысли в колониальном Туркестане.

Исследования И. М. Муминова из истории общественно-философской мысли народов Узбекистана получают широкую известность за пределами республики. Он становится признанным и ведущим специалистом в области научного изучения богатого духовного наследия народов Средней Азии. Им написан раздел по истории общественно-философской мысли народов Узбекистана в монографии «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР».

Многолетний творческий труд, постоянный научный поиск выдвинули И. М. Муминова в число ведущих ученых-философов республики, а его организаторские способности, принципиальность, умение сплотить коллектив исследователей на решение важнейших и актуальных проблем в области общественных наук обусловили избрание его в 1956 г. академиком и одновременно вице-президентом Академии наук УзССР. Ему была поручена весьма ответственная и сложная задача — организация и руководство научными исследованиями по общественным наукам в Академии наук УзССР.

И. М. Муминов, свои знания, богатый жизненный опыт и способности отдает решению задач, поставленных партией в области дальнейшего развития общественных наук в республике. Значительно расширяется проблематика и тематика научно-исследовательских работ инсти-

тутов гуманитарного профиля, более чем вдвое возросло число научных сотрудников-обществоведов, значительно увеличился прием в аспирантуру. Появились новые научные учреждения, отделы, секторы и группы.

В 1957 г. по инициативе И. М. Муминова при Президиуме Академии наук УзССР создается Отдел философии и права, на базе которого в 1958 г. по указанию ЦК КП Узбекистана и Совета Министров республики организуется Институт философии и права АН УзССР. Первым его директором утверждается И. М. Муминов.

По его инициативе создается серия учебных пособий по марксистско-ленинской философии на узбекском языке. В 1958 г. издательством АН УзССР издано первое учебное пособие «Диалектик материализм масалалари» («Вопросы диалектического материализма»), написанное И. М. Муминовым, В. Ю. Захидовым, Х. Г. Расулевым, А. Артыковым, Д. Бабаевым, М. М. Хайруллаевым и другими, явившееся существенным вкладом в работу по пропаганде и изучению марксистско-ленинской философии в Узбекистане. Оно получило положительную оценку в печати, а авторский коллектив удостоен Республиканской премии. В 1962 г. издаются «Тарихий материализм масалалари» («Вопросы исторического материализма»), «Илмий атеизм асослари» («Основы научного атеизма») и сборник «Из истории распространения марксистско-ленинских идей в Узбекистане»; в 1946 г. — «Вопросы научного атеизма» и статья И. М. Муминова «Из истории развития философской и социологической мысли в Советском Узбекистане»; в 1967 г. — «Марксча-ленинча этика асослари» («Основы марксистско-ленинской этики»). В 1968 г. вышло в свет фундаментальное учебное пособие «Марксча-ленинча философия асослари» («Основы марксистско-ленинской философии»), состоящее из трех больших разделов — краткой истории домарксистской философии, диалектического и исторического материализма.

И. М. Муминов был инициатором создания ряда крупных исследований по философии, руководителем и редактором коллективных монографий по диалектическому и историческому материализму, этике и атеизму, по проблемам социологии и другим разделам обществен-

ных наук. Учитывая большую общность исторических судеб народов, населяющих республики Средней Азии и Казахстан, тесные взаимосвязи их материальной и духовной культуры, И. М. Муминов был в числе первых организаторов совместных исследований ученых-обществоведов Казахстана, Киргизии, Узбекистана, Таджикистана и Туркмении, в которых показываются их органические взаимосвязи и взаимовлияния в борьбе за светлое будущее, которое было достигнуто в результате победы Октябрьской революции, огромной помощи всех социалистических наций, в первую очередь великого русского народа. Вскоре была издана коллективная монография «Победа Советской власти в Средней Азии и Казахстане», «Торжество ленинских идей пролетарского интернационализма».

Широкий был круг научных интересов И. М. Муминова. Он много сил и времени отдал разработке актуальных проблем социалистического и коммунистического строительства в Узбекистане, всестороннему изучению богатого научного наследия и духовных ценностей, созданных народами Средней Азии в прошлом. Он принимал самое активное участие в изучении и организации переводов на русский и узбекский языки «Канона медицинской науки» Абу Али ибн Сины, изданного в пяти томах, лучших произведений средневековой научной мысли; труды нашего великого соотечественника Абу Райхана Беруни «Памятники минувших поколений», «Индия», «Геодезия», «Фармакогнозия» и другие, трактаты Хорезми, Фараби, произведения Наршахи, Бейхаки, Махмуда Кашгари, Алишера Навои, Ахмада Дониша, Фурката, Муками и др.

Глубокая марксистская эрудиция, обширные познания в области духовной жизни и культуры народов Узбекистана позволяют И. М. Муминову ставить по-новому отдельные социологические вопросы и решать их, исходя из повседневных практических задач, выдвигаемых развитием нашего общества.

Под редакцией И. М. Муминова и при его участии опубликован ряд исторических и литературоведческих памятников, по существу заново подготовлена и переиздана четырехтомная «История Узбекской ССР», двухтомная «История Самарканда», трехтомная «История

рабочего класса Узбекистана», удостоенная Государственной премии Узбекской ССР им. Беруни за 1967 год, к 50-летию образования Узбекской ССР и Коммунистической партии республики изданы однотомные «История Узбекской ССР» и «История рабочего класса Советского Узбекистана».

Глубокий знаток духовной культуры народов Средней Азии, И. М. Муминов неоднократно возглавлял делегации ученых Узбекистана на республиканских, всесоюзных и международных конференциях и симпозиумах, выступал с докладами о научной жизни и проблемах разработки общественных наук в Узбекистане.

В последние годы И. М. Муминов продолжал изучать историю общественно-философской мысли народов Средней Азии. В 1966 г. в Москве издается его брошюра «Выдающиеся мыслители Средней Азии», ознакомившая читателей страны с достижениями историко-философских исследований и философским наследием среднеазиатских народов. В 1966—1968 гг. публикуется его статья о социальной утопии крупнейшего мыслителя XV в. Абдуррахмана Джами, о гуманистических идеях Алишера Навои, о малоизученном естествоиспытателе и мыслителе XIV в., ученике и последователе великого узбекского астронома Мирзы Улугбека, Аловиддине Али Кушчи Самарканди (1403—1474 гг.)

Изучение выдающегося вклада В. И. Ленина в развитие марксистско-философского наследия занимало одно из центральных мест в исследовательской работе И. М. Муминова. В 1970 г., когда Советское государство и все прогрессивное человечество торжественно отмечали 100-летие со дня рождения В. И. Ленина, была опубликована книга И. М. Муминова «О великой роли В. И. Ленина в развитии марксистской философии» (на узбекском языке).

В его «Очерки по изучению философского наследия В. И. Ленина», вышедшие на узбекском языке в 1972 г. (русское издание «Очерков» — «За глубокое изучение философского наследия В. И. Ленина» — было опубликовано в 1973 г.), были освещены вопросы развития В. И. Лениным основных проблем диалектического материализма, подчеркнуты значение и необходимость

дальнейшего углубленного изучения ленинского философского наследия.

На многочисленных примерах достижений народов нашей страны, в том числе и Узбекистана, в различных сферах жизни автор показал торжество ленинского учения и значение деятельности В. И. Ленина в строительстве первого в мире социалистического государства. Одновременно в книге содержалась критика ряда буржуазных концепций исторического развития, как, например, европоцентризма и азиациентризма (востокоцентризма), была показана борьба В. И. Ленина против различных течений буржуазной социологии, ревизионизма, оппортунизма и реформизма.

Признанием большого вклада И. М. Муминова в развитие философской науки в Узбекистане явилось принятое по решению Президиума Академии наук УзССР издание 3-х томного собрания его избранных трудов, которое было осуществлено в 1969—1972 гг.

В последние годы в Узбекистане, как известно, были проведены научные конференции всесоюзного, международного, а также регионального и республиканского масштабов, посвященные актуальным проблемам общественных наук и юбилейным датам.

Выдающимся событием в духовной и культурной жизни нашей страны явилось празднование 1000-летия со дня рождения выдающегося ученого-энциклопедиста Абу Райхана Беруни. В сентябре 1973 г. по программе юбилейных торжеств в Москве состоялось собрание представителей трудящихся столицы и научной общественности Москвы и союзных республик, 5—7 сентября того же года в Ташкенте состоялась научная сессия Академии наук СССР, посвященная этой знаменательной дате. В ней приняли участие многие советские и зарубежные гости — исследователи научного наследия Беруни. Анализ его общественно-философских взглядов был посвящен доклад И. М. Муминова «Беруни — выдающийся ученый-энциклопедист».

Учеными Узбекистана в процессе подготовки к юбилею была проделана большая работа по исследованию философского наследия Беруни. В частности, на русском, узбекском, английском и французском языках была



издана книга И. М. Муминова «Великий энциклопедист из Хорезма».

Вместе с разработкой вопросов общественно-философского наследия народов Узбекистана И. М. Муминов уделяет большое внимание и изучению истории естественнонаучной мысли в Средней Азии.

И. М. Муминов был председателем Узбекского филиала Всесоюзной ассоциации истории науки и техники и многое сделал для концентрации усилий научных работников по изучению этой далеко еще не исследованной отрасли знания.

В 1967 г. произошло событие, которое явилось ярким свидетельством заботы Коммунистической партии и Советского правительства о дальнейшем развитии национальной культуры союзных республик — по указанию партии и правительства начала издаваться Узбекская Советская Энциклопедия. Главным редактором «Энциклопедии» был утвержден И. М. Муминов. Под его руководством главная редакция и сотрудники УзСЭ проделали огромную работу, и в настоящее время издано семь томов Узбекской Советской Энциклопедии.

В 1973 г. И. М. Муминов был избран председателем Узбекского отделения Философского общества СССР, а затем председателем Узбекского отделения Общества социологов СССР.

В Академии наук УзССР во всей полноте раскрылись способности И. М. Муминова и как крупного ученого, и умелого организатора научных исследований, и инициатора создания новых направлений, и руководителя большого коллектива ученых, и воспитателя квалифицированных кадров.

Десятки учеников И. М. Муминова, среди которых более 20 докторов и 100 кандидатов наук, возглавляют высшие учебные заведения, научно-исследовательские институты, кафедры, отделы, секторы и группы научных учреждений, работают на ответственных должностях в партийных и государственных учреждениях Узбекистана и других республик Средней Азии.

И. М. Муминов был редактором академического научного журнала «Общественные науки в Узбекистане» с первых дней его создания, то есть с 1956 г. 18 лет тру-

дился И. М. Муминов на посту вице-президента Академии наук УзССР, отдавая все свои силы, знания, большой организаторский опыт развитию общественных наук. И это является лучшей и самой верной оценкой его научной, научно-организаторской деятельности.

И. М. Муминов был членом ЦК КП Узбекистана, депутатом Верховного Совета республики, председателем Постоянной комиссии по иностранным делам Верховного Совета УзССР.

С 1958 г. И. М. Муминов возглавлял общество «Знание» УзССР. За эти годы общество «Знание» завоевало большой авторитет и широкую популярность среди трудящихся республики, стало одним из крупнейших в Союзе.

Имя И. М. Муминова, как крупного организатора работы в этой области и за успехи в области пропаганды научных знаний среди населения, занесено в «Книгу Почета» общества «Знание» СССР.

И. М. Муминов — активный пропагандист достижений Советского Узбекистана за рубежом. Он выступал с лекциями об успехах в социалистическом и коммунистическом строительстве в Советском Узбекистане в Венгрии, Чехословакии, Пакистане, Италии, Греции и других странах мира. Его книга «40 лет Советского Узбекистана», опубликованная в Москве, ознакомила широкий круг читателей с экономической, культурной и научной жизнью нашей республики.

Советское правительство высоко оценило самоотверженный труд и плодотворную деятельность И. М. Муминова в развитии науки и воспитании научных кадров, культурном строительстве в Узбекистане. Он был награжден двумя орденами Ленина, двумя орденами Трудового Красного Знамени, орденом «Знак Почета», медалями и Почетными грамотами Президиума Верховного Совета УзССР, ему присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки УзССР».

22 июля 1974 г. И. М. Муминов после непродолжительной болезни скончался. Безвременная смерть унесла из нашей среды крупного ученого-обществоведа, талантливого организатора науки. Труды И. М. Муминова, его научная и общественная деятельность являются

большим вкладом в развитие науки и культуры в нашей республике.

Центральный Комитет Компартии Узбекистана и Совет Министров Узбекской ССР, учитывая большие заслуги И. М. Муминова в развитии общественных наук, подготовке научно-педагогических кадров и активную общественно-политическую деятельность, идя навстречу пожеланиям широкой общественности, приняли решение об издании его избранных произведений и увековечили его память, присвоив имя И. М. Муминова Институту философии и права АН УзССР, средней школе № 38 Шафирканского района Бухарской области, одной из улиц гор. Ташкента. В Бухарском государственном педагогическом институте им. С. Орджоникидзе установлена стипендия имени И. М. Муминова.

Вся жизнь и деятельность И. М. Муминова являются примером беззаветного служения народу, родной Коммунистической партии, и его светлый образ навсегда останется в памяти его многочисленных друзей и учеников.

Академик, Президент АН УзССР,
Герой Социалистического Труда

А. С. САДЫКОВ

РАЦИОНАЛЬНОЕ ЗЕРНО ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ

ВВЕДЕНИЕ

В своей замечательной работе «Философские тетради» В. И. Ленин глубоко и всесторонне показал роль и значение диалектики Гегеля в развитии философских мыслей и отношение Маркса и Энгельса к ней.

Этот гениальный анализ со всей очевидностью доказывает, что, во-первых, Гегель сформулировал основные положения диалектики, что, во-вторых, диалектика Гегеля является идеалистической, негодной в том виде, в каком она у него представлена, что, в-третьих, Маркс и Энгельс взяли «рациональное зерно» диалектики Гегеля, очистив его от идеалистической шелухи, что, в-четвертых, Маркс и Энгельс создали современный научный материалистический диалектический метод, который в корне противоположен гегелевской диалектике.

На самом деле, единственно правильный научный метод — это марксистско-диалектический метод, который не только глубоко и всесторонне объясняет законы развития природы, общества и мышления, но и является могучим орудием борьбы за изменение мира и перестройку общества. Диалектический материализм не говорит миру: «Перестань бороться; вся твоя борьба — пустяки», а дает «ему истинный лозунг борьбы»¹.

Основоположники научного социализма при создании диалектического материализма детально изучали историю философии вообще и гегелевскую философию в частности.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 381.

Гегель — крупнейший представитель немецкой классической философии, а немецкая философия — один из теоретических источников марксизма.

Ф. Энгельс, анализируя условия возникновения научного социализма, писал: «...читатели будут также удивлены, наткнувшись в кратком очерке развития социализма на канто-лапласовскую космогонию, на современное естествознание и Дарвина, на классическую философию и Гегеля. Но дело в том, что научный социализм в существенной части представляет собой немецкий продукт и мог возникнуть только у нации, классическая философия которой сохранила живую традицию сознательной диалектики, т. е. в Германии. Материалистическое понимание истории и его специальное применение к современной классовой борьбе между пролетариатом и буржуазией стало возможно только при помощи диалектики» (курсив наш — И. М.)¹.

Ф. Энгельс отметил и другую сторону истории возникновения социализма, а именно: для зарождения научного социализма была необходима не только диалектика немецкой философии, но также экономические и политические условия Англии и Франции того периода. Ф. Энгельс, исходя из этого анализа, там же указал: «С этой точки зрения, следовательно, научный социализм представляет собой не исключительно немецкий, а в неменьшей степени и международный продукт».

Эти положения Ф. Энгельса помогают правильно понять следующее его высказывание: «Мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля»².

Стало быть, немецкая классическая философия явилась одним из трех теоретических источников научного социализма именно потому, что она обращалась «к диалектике, как высшей форме мышления»³.

На эту сторону немецкой классической философии Маркс и Энгельс обратили внимание и, критически пере-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 322—323.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 323.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 19.

рабатывая ее, создали материалистическую диалектику, т. е. научное мировоззрение рабочего класса. «Оно полно и стройно, давая людям цельное мирозерцание, непримиримое ни с каким суеверием, ни с какой реакцией, ни с какой защитой буржуазного гнета. Оно есть законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX веке в лице *немецкой философии* (курсив наш — И. М.), английской политической экономии, французского социализма»¹.

Далее В. И. Ленин отметил, что гениальная заслуга Маркса и Энгельса состоит в том, что они не остановились на материализме XVIII в. и учении Фейербаха, а двинули философию вперед, обогатив материализм самым всесторонним и глубоким учением о развитии природы, общества и мышления на основе критической переработки диалектики Гегеля.

Ф. Энгельс в своем письме Конраду Шмидту от 1 ноября 1891 г. писал: «Без Гегеля, конечно, обойтись невозможно (при изучении марксизма.— И. М.), и притом нужно время, чтобы его переварить»².

Отсюда ясно, что изучение философии Гегеля имеет огромное значение как для исследования теоретических корней марксизма, так и для разработки основных положений материалистической диалектики.

В последнее время появилось значительное количество специальных работ на тему «Рациональное зерно диалектики Гегеля». Но ни в одной из них нет полных систематизированных материалов по указанному вопросу. Поэтому мы поставили задачу — собрать основные высказывания великого мыслителя немецкой классической философии Гегеля по вопросам диалектики и рассмотреть их с марксистско-ленинских позиций.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Немецкая классическая философия возникла во второй половине XVIII в. Основателем ее был знаменитый

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 43.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 38, стр. 176.

Кант, а в дальнейшем крупнейшими представителями ее были Фихте, Шеллинг, а затем Гегель.

Этот период богат социально-экономическими изменениями в Европе. В то время Германия в экономическом и политическом развитии была отсталой, феодальной страной. Правда, до 1806 г. в ней официально существовала императорская власть, но фактически она не представляла единой централизованной государственной власти, так как вся империя тогда была раздроблена на 297 феодальных государств, которые являлись политически независимыми, с самостоятельными государственными и таможенными границами. Они имели наемные или ополченские войска и чеканили собственную монету. Кроме этих 297 феодальных государств, существовало еще до 1000 независимых княжеств. Были самостоятельные города, не зависевшие от императорской и княжеской власти. «Каждый князек был для своих подданных кровожадным неограниченным деспотом»¹.

Германия была страной аграрной, только одна четвертая часть населения ее жила в городах. Германия вывозила хлеб и другие сельскохозяйственные продукты и служила сырьевой базой для промышленной Англии и Голландии. В сельском хозяйстве Германии господствовало крепостничество.

В городском хозяйстве основную роль играла ремесленная промышленность, но она не могла свободно и быстро развиваться, потому что при феодальной раздробленности отечественный рынок был ничтожных размеров. Кроме того, еще существовали цеховые организации, которые серьезно тормозили свободное развитие ремесел. Германская ремесленная промышленность в силу этих условий не могла конкурировать с развитой мануфактурной промышленностью Англии и Голландии. Со второй половины XVIII — в начале XIX вв., когда в северо-западной Германии стали развиваться капиталистические отношения, быстро начали расти такие города, как Гамбург, Бремен и др. Из германских государств в начале XVIII в. выделились Бранденбург-Прусское ко-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 560.

ролевство и Австрийская монархия, которые, постепенно расширяя свои территории за счет мелких соседних княжеств, становились наиболее крупными феодальными государствами.

Короли прусской монархии Фридрих I (1715—1750 гг.), Фридрих II (1750—1786 гг.) и другие заботились об укреплении и усилении армии — опоры феодально-крепостнического строя. В этих условиях в Германии, по словам Ф. Энгельса, не было «ни образования, ни средств воздействия на сознание масс, ни свободы печати»¹. Тогда в области идеологии господствовала религия, немецкая буржуазия оставалась неконсолидированной, экономически слабой и политически зависимой от феодального дворянства. Отсюда ее консервативное стремление идти по пути компромисса, соглашательства с феодально-крепостническим строем, тогда как истинным желанием ее были преодоление феодальных препятствий, быстрое развитие техники и науки, мечта о личной свободе. Но на деле немецкая буржуазия не могла радикально претворить эти мечты в жизнь, она лишь теоретически, абстрактно размышляла об этом. «Немцы размышляли в политике о том, что другие народы делали... Абстрактность и высокомерие ее (Германии.— И. М.) мышления шли всегда параллельно с односторонностью и приниженностью ее действительности»².

Эта позорная политическая и социальная эпоха была в то же время великой эпохой немецкой литературы. «Около 1750 г., — писал Ф. Энгельс, — родились все великие умы Германии: поэты Гете и Шиллер, философы Кант и Фихте, и не более двадцати лет спустя — последний великий немецкий метафизик Гегель»³.

Итак, немецкая классическая философия развивалась в экономически и политически отсталой Германии. Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель, выражая интересы немецкой буржуазии, отражали в своих философских учениях ее двойственность. Правда, просвещение и буржуазная революция во Франции в конце XVIII в. оказали огромное

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 561.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 421.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 562.

влияние на положение вещей в Германии. Немецкая буржуазия и лучшая часть дворянства с «радостным ликованием» отнеслись к Национальному собранию и французскому народу, но, когда установилась диктатура якобинцев, немецкая буржуазия изменила свое отношение к революции: «... энтузиазм Германии сменился фанатической ненавистью к революции»¹. Немецкая буржуазия боялась выступления народных масс.

Гегель — передовой буржуазный мыслитель — приветствовал французскую революцию XVIII в., в ней он видел наступление новой эпохи. Ф. Энгельс в своей работе «Развитие социализма от утопии к науке» ссылается на высказывание Гегеля о французской революции. Гегель писал, что до революции во Франции было бесправие, а с момента революции понятие о праве завоевало себе признание; иначе говоря, феодальный строй был строем бесправия, а буржуазный — есть строй, где разум управляет миром. Эта революция, по Гегелю, — «величественный восход солнца». Здесь ярко проявляется буржуазная сущность учения Гегеля.

Наполеоновские войны нанесли удар по основам феодального строя и в Германии, в особенности в ее Рейнской области. Там было ликвидировано крепостное право и расчищена почва для капиталистического развития. Но в целом Германия по сравнению с Англией и Францией еще оставалась экономически и политически отсталой страной.

* * *

Представителями немецкой классической философии были Кант, Фихте и Гегель.

Эмануил Кант (1724—1804 гг.) — основоположник немецкой классической философии — прошел два периода в развитии своих взглядов: I — «докритический Кант» примерно до 1770 г., т. е. до появления его работы «Критика чистого разума», и II — «критический Кант», после создания им так называемой критической философии.

Кант в первый период формирования своих взглядов посвятил себя изучению главным образом явлений

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 562—563.

природы и написал ряд работ по вопросам естествознания.

В своей замечательной работе «Всеобщая естественная история и теория неба» он указал, что солнце и все планеты возникли из вращающихся раскаленных туманностей, т. е. в результате движения и развития материи. Это было крупнейшее открытие в области естествознания, которое высоко ценил Ф. Энгельс. Он писал: «В 1755 г. появилась «Всеобщая естественная история и теория неба» Канта. Вопрос о первом толчке был здесь устранен; Земля и вся солнечная система предстали как нечто ставшее во времени»¹.

Стало быть, Кант своим открытием заложил основу исторического взгляда на солнечную систему, показав, что солнце, земля и другие планеты имеют свою историю. Таким образом, Кант нанес сокрушительный удар религиозным взглядам на происхождение мира и механическим взглядам о первом толчке. Кант в своем учении утверждал, что мир возник в результате самодвижения, саморазвития материи, т. е. вращающихся раскаленных туманностей. Ф. Энгельс отметил важность значения этого учения Канта: «Если бы подавляющее большинство естествоиспытателей не ощущало того отвращения к мышлению, которое Ньютон выразил предостережением: физика, берегись метафизики! — то они должны были бы уже из одного этого гениального открытия Канта извлечь такие выводы, которые избавили бы их от бесконечных блужданий по окольным путям и сберегли бы колоссальное количество потраченного в ложном направлении времени и труда. Ведь в открытии Канта заключалась отправная точка дальнейшего движения вперед. Если земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны были быть также ее теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве, но и во времени... Если бы стали немедленно и решительно продолжать исследование в этом направлении, то естествознание продвинулось бы к настоящему моменту значительно дальше нынешнего его

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 350—351.

состояния»¹. Но это открытие Канта в ту эпоху непосредственного влияния на развитие естествознания не оказало.

Итак, Кант в первом периоде развития своих взглядов по изучению происхождения солнечной системы обосновал теорию происхождения мира.

Философские взгляды Канта характеризуются как дуалистические, они изложены в его работах: «Критика чистого разума» (1781 г.), «Критика практического разума» (1784 г.) и «Пролегомены» (1783 г.). Заслуга Канта в области философии заключается в том, что он вел борьбу со старой феодальной метафизической логикой и доказал противоречивость мышления в своем учении об антиномии. Материю он рассматривал в единстве противоположностей — притяжении и отталкивании. Но Кант сам в целом остался в рамках метафизики, формальной логики. Это объясняется тем, что Кант стоял на позиции дуализма.

В. И. Ленин в своей гениальной работе «Материализм и эмпириокритицизм» дал блестящую марксистскую характеристику философии Канта: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист»².

Кант в противоположность субъективному идеализму признавал существование внешних предметов, «вещь в себе», вне сознания человека и независимо от его ощущения. Но в противоположность материализму, как мы видим, он утверждал, что эта «вещь в себе» непознаваема.

Вот что писал сам Кант: «Идеализм состоит в том утверждении, что нет никаких других существ, кроме мыслящих; согласно этому, прочие вещи, воспринимае-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 351.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 206.

мые нами, были бы только представлениями мыслящих существ, представлениями, которым не соответствовали бы никакие предметы вне этих существ. Напротив, я утверждаю: вещи даны нам как вне нас находящиеся предметы наших внешних чувств, однако о том, каковы эти вещи могут быть *сами по себе*, мы *ничего* не знаем; нам известны *только явления* (курсив наш — И. М.), т. е. те представления, которые они вызывают в нас, действуя на наши внешние чувства»¹. Значит, Кант признает, что внешние предметы существуют вне нас, но, каковы они сами по себе, мы не знаем. Это и есть агностицизм Канта. Далее Кант признает, что внешние предметы воздействуют на наши чувства, производят ощущения в нас, но мы знаем лишь явления, а сущность внешних предметов недоступна нам: она потусторонняя, трансцендентная, и явление — нечто субъективное. Кант признает, что источником ощущения являются опыт, действия внешнего материального мира на наши чувства, но он утверждает, что формы мышления априорны, т. е. доопытны, внеопытны. Отсюда Кант говорит, что пространство, время, причинность, законы — формы внешнего сознания, т. е. субъективны.

Таким образом, философия Канта внутренне противоречива, половинчата, точнее — она есть попытка примирения материализма и идеализма, науки и религии. Об этом он говорил: «...мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»².

В. И. Ленин в своих конспектах по книге Гегеля «Наука логики» писал: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере...»³.

Кант обосновал свое учение об этике — категорический императив, в котором он пытался доказать, что есть неизменный нравственный закон, установленный на вечные времена, который обязателен для всех народов и который властно предписывает людям их поступки. В этом учении Кант «одной ногой еще стоит на почве христианской религии..., другой ногой этика Канта... стоит

¹ Кант. Пролегомены, М.—Л., Соцэкгиз, 1934, стр. 134.

² Э. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, М., 1964, стр. 79.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 153.

на почве французской революции, которую он признавал еще и после эпохи террора, хотя не был свободен от того противоречия, что в принципе отвергал право на сопротивление деспотизму»¹.

С попыткой преодолеть эту противоречивость кантовской философии выступил философ Фихте. Ученик Канта Иоганн Готлиб Фихте (1763—1814 гг.) взял за основу своей философии самосознание человека. Правда, не индивидуального, не отдельного человека, а человека вообще, человека как такового, как род. Он утверждал, что самосознание человека — Я — есть творец материальной действительности. Фихте, как субъективный идеалист, отрицал существование внешних предметов, т. е. «вещи в себе», вне сознания человека, и выдвинул положение, что «вещь в себе» находится в Я.

Г. В. Плеханов в своей статье «Против К. Шмидта» показал всю нелепость субъективного идеализма. Он писал: «Фихте говорил это часто и недвусмысленно: всякое сознание, сознание Я, равно как и сознание не Я, есть лишь известное видоизменение сознания». Но если это так, если «истинное и действительное бытие духовно, как это утверждает тот же Фихте, то мы приходим к странному и неожиданному заключению. В самом деле, в таком случае я вынужден признать, что все люди, которые кажутся мне существующими вне моего Я, представляют собой только видоизменение моего сознания. Гейне рассказывает, что берлинские дамы с негодованием спрашивали, признает ли автор... существование своей собственной жены? Эта шутка, под которой скрывается верная мысль, обнаруживает перед нами ахиллесову пятую субъективного идеализма»².

Плеханов показал научную несостоятельность и абсурдность субъективно-идеалистического положения Фихте. Он писал: «Если существование других индивидуумов только духовно, то моя мать — только явление, и, как явление, она существует только во мне. Стало

¹ Меринг. История Германии с конца средних веков. М., «Красная новь», 1924, стр. 98.

² Г. В. Плеханов. Против философского ревизионизма. М., 1935, стр. 162.

быть, нелепо утверждать, что меня родила женщина. Также мало я могу с уверенностью сказать, что я рано или поздно умру... Не трудно понять, в какой непроходимый лабиринт нелепостей заберемся мы, если станем рассматривать и изучать историю человечества и всего нашего мироздания с точки зрения идеализма»¹.

И на самом деле, Фихте, пытаясь освободить от противоречий философию Канта, сам стал на позиции крайнего субъективного идеализма и довел его до высшей формы, утверждая, что «мир есть не Я, созданное нашим Я». Но, несмотря на это, главное в учении Фихте — самосознание человека, мысль о личной свободе.

Гегель ценил Канта и Фихте и дал блестящую критику их учениям, насколько это было возможно с позиций объективного идеализма.

Современниками Гегеля были классики немецкой литературы — Шиллер и Гете, а также философ Шеллинг. Как известно, Гете (1749—1839 гг.) был не только великим поэтом, но и выдающимся философом. Гете не только создал классические художественные произведения, но в своих работах по исследованию явлений природы он, как стихийный диалектик, дал образцы диалектического взгляда на природу. Гегель часто цитировал Гете.

Гегель на базе глубокого изучения всей истории науки и философских мыслей обосновывает свою философскую систему, которая вытесняет другие системы. Вот что Г. В. Плеханов пишет об этом: «Во Франции одна революция сменила другую, потрясая и волнуя весь мир, а в это время в Германии происходила бескровная борьба философских систем: одна система заменяла другую — Кант вытеснял Вольфа, Фихте вытеснял Канта. Гегель вытеснял Фихте, и эта борьба тоже страшно волновала мир — мир ученых и студентов философского факультета»².

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте, умер в 1831 г. в Берлине.

¹ Г. В. Плеханов. Против философского ревизионизма. М., 1935, стр. 162—163.

² Г. В. Плеханов. Сочинения. М.—Л., 1928, т. XVIII, стр. 327.

В 1777—1787 гг. Гегель учился в Штутгартской гимназии. После гимназии он продолжает образование в геологическом институте и, окончив его, работает учителем у частных лиц. В 1801 г. Гегель переезжает в г. Йену. Здесь он написал свою знаменитую книгу «Феноменология духа», которая вышла в свет в 1807 г. Плодотворной была работа Гегеля и в Нюрнберге, где он был директором и преподавателем гимназии. Там же он написал свой основной труд «Наука логики». Ее первая часть была опубликована в 1812 г. В 1816 г. Гегель заведовал кафедрой философии в Гейдельбергском университете, где подготовил к печати и выпустил в свет вторую часть книги «Науки логики». В 1818 г. Гегель переезжает в Берлин и становится официальным философом прусской монархии, заведая кафедрой философии университета, в котором читал курсы истории философии, философии истории, истории права, истории религии, философии природы, эстетики и логики.

Гегель глубоко и всесторонне изучал историю человеческого общества вообще, а историю философии в особенности. Он обобщил и дальше развил на основе идеализма предыдущие философские мысли. Гегель был универсально образованным человеком, обладал колоссальным умом, охватившим все основные отрасли знаний своей эпохи. Но он извращал, мистифицировал действительное положение вещей. «Гете, как и Гегель, был в своей области настоящий Зевс-олимпиец, но ни тот, ни другой не могли вполне отделаться от немецкого филистерства.

Все это не помешало, однако, тому, что гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни была прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей. Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллельно эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии,

история философии, эстетика и т. д., — в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью, то его выступление везде составило эпоху¹.

Гегель в каждой области своей работы выступает и как гениальный мыслитель, и как мистик, и как мелкий филистер. Гегель, как идеалист, достоин быть в архиве истории, но Гегель, как диалектик, бессмертен в истории философии.

Философия Гегеля противоречива. Она имеет реакционную и прогрессивную тенденции. Реакционная сторона ее заключена в идеалистической системе, а прогрессивная — в диалектическом методе.

Идеалистическая система Гегеля говорит об абсолютном и пытается установить нечто неизменное, раз и навсегда данное; гегелевский же диалектический метод утверждает существование вечного движения, изменения и развития. Значит, система и метод противоречат друг другу. Но система и метод Гегеля неотделимы и не оторваны друг от друга; они неразрывно связаны. Классики марксизма-ленинизма беспощадно критиковали систему Гегеля, назвав ее недоноском и великой нелепостью, но они высоко ценили его метод, его диалектику как самое всестороннее учение о развитии.

«Сам Гегель, несмотря на довольно частые в его сочинениях взрывы революционного гнева, в общем, по видимому, склонялся больше к консервативной стороне: недаром же его система стояла ему гораздо более «тяжелой работы мысли», чем его метод»².

К. Маркс в своем великом труде «Капитал» дал блестящую характеристику метода Гегеля как мистифицированной форме диалектики и вскрыл ее социальную сторону: «В своей мистифицированной форме диалектика стала немецкой модой, так как казалось, будто она прославляет существующее положение вещей»³. Значит,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 277—278.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 279.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 22.

диалектика Гегеля оправдывала существовавший тогда в Германии капиталистический строй. Поэтому не случайно империалистическая буржуазия и ее разношерстные идеологи используют реакционную систему и мистифицированную диалектику Гегеля, выбрасывая из нее все, что является ценным для науки.

В противовес этим псевдоученым марксистско-ленинская наука правильно оценивает подлинные открытия Гегеля в области философии, отбрасывая из его учения все мертвое, нежизненное.

Учение Гегеля изложено в следующих его сочинениях: «Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук», «История философии», «Философия истории», «Философия природы», «Философия религии», «Философия права» и «Эстетика».

Философия Гегеля состоит главным образом из трех разделов: 1. Логика, 2. Природа, 3. История. Ниже охарактеризуем вкратце общую философскую систему Гегеля — решение им основного вопроса всякой философии: отношения мышления к бытию.

ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ГЕГЕЛЯ

Основоположники марксизма-ленинизма учили, что в философии как основные существуют две линии — материализм и идеализм. Главным вопросом всех философских систем есть вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе.

Ф. Энгельс в своей известной работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» писал: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию...

Философы разделились на два больших лагеря совершенно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, — составили идеалистический лагерь. Те же, кото-

рые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»¹.

В. И. Ленин, конкретизируя и развивая это положение марксизма, в своей классической книге «Материализм и эмпириокритицизм» писал:

«В своем «Людвиге Фейербахе» Энгельс объявляет основными философскими направлениями материализм и идеализм»².

Значит, коренной вопрос всякой философии — это вопрос о том, что чему предшествует: материя, природа, бытие — духу, идее, мышлению или наоборот. Отвечая на этот вопрос, философы разделились на два противоположных лагеря. Те, которые утверждают, что дух, идея, мышление есть продукт бытия, материи, природы, составляют лагерь материализма, а те, которые пытаются доказать, что бытие, материя, природа — продукт духа, или идеи, или мышления, составляют лагерь идеализма. Эти противоположные и прямо враждебные направления философии на протяжении более двух с половиной тысяч лет ведут борьбу между собой, отражая интересы различных социальных групп.

Основной вопрос философии — отношение мышления к бытию — Гегель разрешил идеалистически. Он брал за основу всего существующего идею и считал, что эта идея — не идея о чем-то конкретном, предмете, а идея вообще. Он писал: «Идею не следует понимать как идею о чем-то, идею о том или другом предмете, точно так же, как не следует понимать понятие лишь как определенное понятие»³. По Гегелю, эта идея существует вне головы человека, и поэтому она объективна. «Ибо, — писал Гегель, — с одной стороны, идеи вовсе не обитают только в нашей голове...»⁴.

Итак, гегелевская идея будто бы существует вне головы человека, и она действительна. По Гегелю, только эта идея вечна. «Лишь идея существует вечно, потому

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 283.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 98.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, Энциклопедия философских наук. М.—Л., 1930, стр. 321.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 1, Энциклопедия философских наук, стр. 239.

что она есть в себе и для себя — бытие, т. е. она есть возвратившееся в себя бытие»¹.

Гегель идею рассматривает как сущность всего и как вечно существующий дух. Он утверждал, что лишь идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. Гегель в своей книге «Философия духа» говорит о том, что лишь абсолютный дух есть субстанция, есть основа всего.

К. Маркс и Ф. Энгельс вскрыли идейный исток философии Гегеля и дали глубокую и меткую характеристику его системы. Они писали: «В системе Гегеля существуют три элемента: *спинозовская субстанция, фихтевское самосознание и гегелевское необходимо-противоречивое «единство обоих элементов — абсолютный дух»*².

Дух, по Гегелю, проявляется главным образом в трех различных видах. 1. Дух движется в элементе чистой мысли, и затем он производит природу, а природа, как непосредственное бытие, существует, в ней «находится дух в разобщенном виде и как спящий». 2. Дух в процессе развития освобождается от внешних разобщенных и непосредственных произведений природы, восходит в элемент — является как самосознательный дух, т. е. выступает как сознательный субъект, как человек, который противопоставляет себе природу и размышляет о ней. Но еще он не открывает единства между собой и тем духом, который живет и движется в природе. 3. Лишь в науке дух обнаруживает себя самым полным истинным образом. Абсолютный дух в науке познает сам себя. Именно поэтому Гегель требовал развития науки, литературы, искусства и философии, ибо, по Гегелю, наука переходит от низших форм, в которых обнаруживается дух, к высшей форме его проявления, т. е. понятию об абсолютном духе, о боге.

В. И. Ленин совершенно правильно отметил: «Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание бога»³.

Итак, Гегель основной вопрос философии — отношение мышления к бытию — разрешает идеалистически.

¹ Гегель. Сочинения, т. 2, Философия природы, 1934, стр. 27.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 154.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 153.

Но в отличие от субъективных идеалистов Гегель — объективный идеалист. Поэтому не случайна борьба Гегеля с субъективным идеализмом. Гегель в своей книге «Энциклопедия философских наук» отметил, что на содержание «этого субъективного идеализма не стоит на самом деле тратить ни одного слова»¹. Правда, Гегель там же пытается в некоторой степени оправдать положение субъективного идеализма о том, что вещи лишены реальности. Он писал: «Однако на самом деле ни предметы, ни мы ничего не выиграли бы от того, что им было присуще бытие»². Но Гегель, как объективный идеалист, показывает односторонность и необоснованность субъективного идеализма. Он говорит: «Можно было бы также сказать, что согласно учению субъективного идеализма человек имеет право очень возгордиться собою. Но если миром его является масса чувственных созерцаний, то у него нет основания гордиться таким миром»³.

Стало быть, Гегель в отличие от субъективного идеализма признает существующий мир вне сознания человека и независимо от сознания индивидуума. Но Гегель сам впадает в нелепое положение, когда утверждает, что этот мир вещей есть воплощение идеи, или есть инобытие объективного и абсолютного духа. Конечно, это чистейший идеализм, который по своей сущности антинаучен и консервативен.

Вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону, а именно: способно ли наше мышление дать истину о действительном мире, в состоянии ли мы познать природу? Отвечая на этот вопрос, Гегель вступает в борьбу с агностицизмом Канта. И в этом вопросе Гегель выступает как замечательный мыслитель и как мистик. Гегель совершенно правильно вскрывает несостоятельность агностицизма, критической философии. Он писал: «Говоря более точно, критическая философия требовала, чтобы раньше, чем приступить к познанию, мы подвергли исследованию способность познания. Есть, несомненно, верная мысль в том, что мы должны сделать

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 98.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 98.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 98.

предметом познания сами же формы мышления. Но здесь прокрадывается ошибочная мысль, что мы должны познавать до того, как приступим к познанию, что мы не должны войти в воду раньше, чем не научимся плавать»¹.

Следовательно, по Гегелю, изучение форм мышления возможно лишь в процессе познания.

Агноститическая философия, ограничивая наши знания, отрицает познаваемость «вещи в себе». Гегель показывает несостоятельность этого учения агностицизма, правильно отмечает, что «по поводу одной свирепствующей, как эпидемия, в наше время метафизической доктрины, согласно которой мы потому не познаем вещей, что они абсолютно неподатливы, недоступны нам, можно было бы сказать, что даже животные не так глупы, как эта метафизика, ибо они набрасываются на чувственные предметы, схватывают их и пожирают»².

Гегель, таким образом, в противовес агностицизму признал познаваемость «вещи в себе». «После всего этого нужно только удивляться, когда читаешь, что мы не знаем, что такое «вещь в себе», так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее»³.

Агностик Кант в своем учении пытался доказать, что нам известно лишь явление «вещи в себе», а не ее сущность. Гегель отвергает и это положение Канта, указывая, что мы, познавая явление, познаем и «вещь в себе», ибо «вещь в себе» и явление находятся в единстве. Гегель писал: «Кант, однако, остановился еще на полпути, поскольку он понимал явление лишь в субъективном смысле и вне его фиксировал абстрактную сущность как недоступную нашему познанию «вещь в себе». На самом же деле быть лишь явлением,— это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая ее как явление, мы, следовательно, познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, а именно тем-то и проявляет себя сущностью, что она его низводит на степень явления»⁴.

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 85.

² Гегель. Сочинения, т. 2, стр. 14.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 91.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 222.

Здесь Гегель дал замечательную критику агностицизму и доказал, что явления не субъективны, а объективны. Они присущи самому объективному миру вещей, и «вещи в себе» проявляются в явлениях. Поэтому, изучая явления, мы и познаем сущность «вещи в себе».

Гегель писал: «Человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать реальность мира»¹.

Критика Гегелем агностицизма высоко оценена основоположниками марксизма-ленинизма. По Ф. Энгельсу, кантианец-агностик признает, что человек в состоянии воспринимать свойства предметов, но тот же кантианец-агностик утверждает, что человек никаким чувственным или мыслительным процессам «вещь в себе» познать не может. Конечно, это неверно, и на это уже Гегель очень давно дал ответ: «Если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете и самую вещь; тогда остается только голый факт, что названная вещь существует вне нас, и, как только ваши чувства удостоверили и этот факт, вы постигли эту вещь всю без остатка, — постигли знаменитую кантовскую непознаваемую «вещь в себе»².

Но надо отметить, что Гегель познание природы человеком понимал идеалистически. Он утверждал, что поскольку природа есть обнаружение объективно абсолютной идеи, постольку мы, познавая ее, познаем эту же идею. Именно поэтому Гегель процесс познания считает самопознаванием объективной и абсолютной идеи, т. е. бога.

Конечно, это — чистейший идеализм, за что К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин беспощадно критиковали Гегеля. В. И. Ленин писал, что материализм противоположен идеализму, «возвышает знание материи, природы, отсылая бога и защищающую его философскую сволочь в полойную яму»³.

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 88.

² Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке. М., 1940, стр. 20.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 158.

Итак, Гегель, ведя борьбу с агностицизмом Канта, сам тоже встал на путь старой и гнилой идеалистической философии.

* * *

Философское учение Гегеля грандиозно и противоречиво, оно в своей мистической форме скрывает гениальнейшие мысли. Поэтому его учение оказало огромное влияние на развитие философской мысли. В 30-х годах XIX в. философия Гегеля владела умами не только в Германии, но и в других странах. «...Именно период с 1830 до 1840 г. был временем исключительного господства «гегельянщины», заразившей в большей или меньшей степени даже своих противников; именно в этот период взгляды Гегеля, сознательным или бессознательным путем в изобилии проникали в самые различные науки и давали закваску даже популярной литературе и ежедневной печати, из которых среднее «образованное сознание» черпает свой запас идей. Но эта победа по всей линии была лишь прологом междоусобной войны»¹.

В этих условиях шла борьба между правыми и левыми гегельянами по вопросам религии и политики.

К этому моменту Фейербах впервые поднял знамя борьбы с философским идеализмом Гегеля, но борьба его была ограничена. Маркс и Энгельс отмечали заслугу Фейербаха: «Только Фейербах завершает и критикует Гегеля, отправляясь от гегелевской точки зрения»².

Фейербах в противоположность идеализму Гегеля доказывал, что первичное есть природа, лишь она существует вечно, а человек является частью природы. Дух, мысль есть продукт человеческого мозга. Фейербах обосновал несостоятельность идеалистической философии Гегеля. Ф. Энгельс высоко ценил материалистическое положение Фейербаха о первичности природы. О сочинении Фейербаха «Сущность христианства» он писал: «Фейербах снова и без обиняков провозгласил торжество материализма»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 279.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 154.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 280.

Однако Фейербах вместе с идеалистической системой Гегеля отбросил и его диалектический метод. К. Маркс и Ф. Энгельс писали об этом: «Но кто же открыл тайну «системы»? *Фейербах*. Кто уничтожил диалектику понятий — эту войну богов, знакомую одним только философам? *Фейербах*»¹.

Ф. Энгельс указал на односторонность критики Фейербаха: «Фейербах разбил систему и попросту отбросил ее. Но объявить данную философию ошибочной еще не значит покончить с ней. И нельзя было посредством простого игнорирования устранить такое великое творение, как гегелевская философия, которая имела огромное влияние на духовное развитие нации. Ее надо было «снять» в ее собственном смысле, то есть критика должна была уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание»².

Фейербах не смог этого сделать именно потому, что остался на уровне механического или созерцательного материализма. Лишь гениальные основоположники научного социализма — К. Маркс и Ф. Энгельс — не только сумели до конца разоблачить философскую идеалистическую систему Гегеля, но и критически переработали его диалектический метод. Маркс и Энгельс глубоко, всесторонне и критически изучили историю философии, обобщили новейшие достижения естествознания, обосновали и развили научный материализм.

Марксистский материализм есть диалектический материализм, правильность которого целиком и полностью подтверждается всеми данными науки. Он учит, что мир по своей сущности материален, «в мире нет ничего, кроме движущейся материи»³. Материя существует в пространстве и во времени. Пространство и время — объективные формы бытия материи. Материя в пространстве бесконечна, во времени вечна. Материя есть объективная реальность, которая существует вне сознания человека и независимо от него. Она воздействует на наши органы чувств, порождает ощущение. Материальный мир сущест-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 102.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 281.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 181.

вует сам по себе, он никем не сотворен. Нет и не может быть каких бы то ни было сил вне природы. Материальная природа находится в непрестанном движении. На определенной ступени ее развития появился органический мир — мир растений и животных. Человек, как часть природы, возник в определенных исторических условиях; благодаря труду и общественной жизни развивались органы чувств и мозг человека. Органами чувств человек стал ощущать, при помощи мозга мыслить об окружающем его мире. Стало быть, ощущение и мышление связаны с нервной системой и мозгом человека, а нервная система и мозг человека есть определенным образом организованная материя. Значит, первичное есть материя, а ощущение и мышление — вторичное, производное от материи, природы.

Вот почему взгляд Гегеля о том, что существует какая-то объективная, иначе, абсолютная идея, является ошибочным и неверным, ибо идея есть процесс мышления, в котором отражается окружающий нас мир. К. Маркс, именно поэтому критикуя Гегеля, писал: «Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург (творец.— *Ред.*) действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову, преобразованное в ней»¹.

Следовательно, К. Маркс с гениальной ясностью и яркостью доказывает, что как немислимо существование человека вне окружающего мира, так и немислимо существование идеи вне человеческой головы. Поэтому утверждение Гегеля о какой-то объективной и абсолютной идее, существующей вне мозга субъекта, есть, по существу, отчужденное им мышление человека. Оно ведет к защите и оправданию религии.

«Всякий человек знает — и естествознание исследует — идею, дух, волю, психическое, как функцию нормально работающего человеческого мозга; оторвать же эту функцию от определенным образом организованного вещества, превратить эту функцию в универсальную, всеобщую

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 21.

абстракцию, «подставить» эту абстракцию под всю физическую природу,— это бредни философского идеализма, это насмешка над естествознанием»¹.

Итак, идеалистические взгляды Гегеля решительно опровергаются научными данными и практикой человека. Но заслуга Гегеля в истории философии велика: он сформулировал основные черты диалектики, хотя и в мистической форме.

1. Немецкая классическая философия, как мировоззрение буржуазии, формировалась в отсталой Германии. Немецкая буржуазия еще в 30-х годах оставалась экономически неконсолидированной и политически слабой. Она мечтала о прогрессе науки и техники, о личной свободе, но на практике шла по пути компромиссов и соглашательства с феодальным порядком. Кроме того, немецкая буржуазия была трусливой. Отсюда ее консерватизм. Этот двойственный характер немецкой буржуазии получил свое отражение в учениях представителей немецкой философии, в особенности Канта и Гегеля.

2. Гегель — великий философ, завершитель немецкой классической философии, охватил своим колоссальным умом все отрасли человеческого знания предшествующих ему периодов и своей эпохи. Но философия Гегеля внутренне противоречива: она революционна и консервативна.

Консерватизм философии Гегеля заключен в его идеалистической системе, а революционная тенденция его учения содержится в его диалектическом методе. Однако система и метод Гегеля органически связаны друг с другом.

3. Основной вопрос философии — отношение мышления к бытию — Гегель разрешил идеалистически. Он был объективный идеалист:

а) борясь с материализмом, Гегель основой всего сущего считал объективную абсолютную идею, отрицал первичность материи, природы, а мир рассматривал как воплощение мирового духа;

б) Гегель в противоположность субъективному идеализму признавал, что мир существует вне сознания и независимо от ощущения человека;

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 241.

в) Гегель, критикуя агностицизм, доказывал познаваемость «вещи в себе» как ее явлений, так и ее сущности. Одна из заслуг Гегеля в истории философии заключается в том, что он вел борьбу с субъективным идеализмом и агностицизмом. Но его борьба была ограниченной постольку, поскольку он тоже стоял на позициях старой и гнилой идеалистической философии.

«Когда,— писал В. И. Ленин,— один идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*. Ср. Аристотель versus Платон etc. Гегель versus Кант etc.»¹.

4. Учение Гегеля в Германии в 30-е годы XIX в. становится господствующим в философии, проникает в самые различные науки и превращается в арену ожесточенной теоретической борьбы.

В начале 40-х годов XIX в. Фейербах выступил с решительной критикой философии Гегеля и впервые провозгласил торжество материализма. Но Фейербах вместе с идеалистической системой отбросил и диалектический метод Гегеля. Это было серьезным недостатком Фейербаха, в чем и заключалась ограниченность его критики. Фейербах в основном остался на позициях механического и метафизического материализма, не сумев подняться до уровня диалектического материализма.

5. Только гениальные вожди рабочего класса — основоположники теории научного социализма — К. Маркс и Ф. Энгельс до конца разоблачили научную несостоятельность идеалистической системы Гегеля, но вместе с тем и высоко оценили его диалектический метод, как величайшее приобретение немецкой классической философии. Маркс и Энгельс на базе обобщения всего передового в истории культуры и практики революционного движения пролетариата всех стран создали диалектический материализм — всестороннее и глубокое учение о развитии природы, общества и человеческого мышления.

Диалектический материализм, отвергая объективный идеализм, учит, что первичное есть бытие и в мире нет ничего, кроме движущейся материи. Ощущение и мышление есть свойства определенным образом организован-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 255.

ной материи — нервной системы и мозга. Как нет и не может быть человека вне окружающих условий материального мира, так и нет и не может быть мышления вне мозга индивидуума. Поэтому объективная и абсолютная идея Гегеля не представляет собой ничего иного, кроме как отчужденное им человеческое мышление.

Диалектический материализм, доказывая несостоятельность субъективного идеализма, учит, что материальные предметы существуют вне сознания человека и независимо от его ощущения, что отрицание существования мира вне нашего сознания ведет к отрицанию объективного бытия других людей, т. е. к солипсизму и нелепостям.

Диалектический материализм вскрывает реакционную сущность и агностицизма, т. е. отрицания познаваемости вещей, и доказывает познаваемость закономерностей объективного мира.

ГЕГЕЛЬ О ДИАЛЕКТИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ

Гегель в работах «Наука логики», «Энциклопедия философских наук» и «История философии» изложил основы своей диалектики.

Гегель — великий представитель диалектики. Правда, он использовал созданное в этой области прежней философией. Первая форма диалектики возникла в древнегреческом мире. Известно, что Ф. Энгельс в своем классическом труде «Анти-Дюринг» писал: «Этот первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения»¹. Значит, философ V в. до н. э. из малоазиатского г. Эфеса Гераклит был первым представителем диалектики.

Гераклит был материалист. За основу всего существующего он брал огонь. Гераклит утверждал, что этот

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 20.

материальный мир существует вечно, никем не создан и находится в непрерывном движении и изменении.

В. И. Ленин в своих гениальных «Философских тетрадах» приводит известное высказывание Лассалю о взглядах Гераклита: «Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим». Тут же В. И. Ленин отмечает: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма»¹. Но материализм и диалектика Гераклита были наивными.

Вторым виднейшим представителем диалектики был величайший мыслитель древности Аристотель. О нем Ф. Энгельс писал: «Древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками, и Аристотель, Гегель древнего мира, уже исследовал существенные формы диалектического мышления»².

Правда, Аристотель в философии колебался между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой. Однако в разработке отдельных положений диалектики заслуги его огромны. Конечно, средневековые схоласты извращали учение Аристотеля, выбрасывая из него все живое, оставляли лишь мертвое и приспособляли его к интересам религии, церкви, теологии.

Блестящими представителями диалектики в новой философии были Спиноза и Декарт. Знаменитые материалисты-энциклопедисты Дидро и Руссо дали образцы диалектики. Но новая философия, как писал Энгельс, «все более и более погрязла, особенно под влиянием английской философии, в так называемом метафизическом способе мышления, почти исключительно овладевшим также французами XVIII века, по крайней мере в их специально философских трудах»³.

Основоположником второй формы диалектики был Кант. Он в своей знаменитой теории о происхождении мира изложил диалектический взгляд на историю сол-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 311.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 19.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 19.

нечной системы и показал противоречивость мышления в своем учении об антиномии. «Но учиться диалектике у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях *Гегеля* мы имеем обширный компендий диалектики, хотя и развитый из совершенно ложного исходного пункта»¹.

Итак, Гегель дал энциклопедию диалектики, хотя в идеалистической, мистической форме; со всей глубиной и исчерпывающей ясностью определил роль диалектики и ее значение. Гегель глубоко, всесторонне, исключительно добросовестно, но с позиций идеализма изучил историю философии. В его «Истории философии» содержатся богатейший материал и гениальные мысли. Гегель стоит на вершине буржуазной философии.

Гегель критикует тех, кто диалектику понимает как «внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь видимость противоречий, или как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательство, то опровержение известного положения — рассуждательства, в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями, создаваемыми подобным рассуждательством»².

В «Энциклопедии философских наук» Гегель показывает несостоятельность этого взгляда. Он замечает, что «однако, по своему настоящему характеру диалектика представляет собой подлинную собственную природу определения рассудка, вещи и конечного вообще». Это высказывание, на наш взгляд, следует несколько уточнить: диалектика присуща материальным вещам, а диалектика рассудка, т. е. мышления, есть отражение диалектического процесса материального мира в нашем сознании.

Далее Гегель диалектический процесс рассматривает как имманентный процесс конечных определений и вещей: «Диалектика же есть, напротив, имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни, ограничен-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 370.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 135.

ны, т. е. содержат отрицание самих себя». Значит, лишь диалектика объясняет внутреннюю связь и необходимость отрицания одного другим. Поэтому Гегель писал, что «диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным»¹.

Стало быть, для науки самым необходимым принципом и самым правильным методом является только диалектика. Гегель это объясняет следующим образом: «В высшей степени важно уяснить себе, как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, *всякой жизни, всякой деятельности в действительности*. Диалектическое есть также душа *всякого истинного научного познания*. (Курсив наш — И. М.)»². Гегель дает замечательное определение диалектики. Для подтверждения своих мыслей он приводит примеры из природы: «Диалектика, далее, проявляется во всех частных областях и образованиях мира природы и духа. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. Планета теперь находится на этом месте, но в себе она находится также и в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что она движется. Физические стихии также оказываются диалектическими, и метеорологический процесс есть явление их диалектики. То же начало образует основу всех других процессов природы, и им же природа принуждается подняться выше самой себя. Что же касается присутствия диалектики в духовном мире и, в частности, в правовой и нравственной области, то следует здесь же лишь напомнить о том, что, согласно опыту всех людей, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность; эта диалектика, заметим мимоходом, находит свое признание во многих пословицах»³.

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 135.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 135.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 138.

Далее Гегель писал, что «чувство, как физическое, так и душевное, также имеет свою диалектику. Известно, как крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга; сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой»¹.

Итак, Гегель показывает, что диалектический процесс не только присущ мышлению, но и материальным вещам и явлениям природы постольку, поскольку природа есть, по Гегелю, инобытие идей. Уместно отметить, что классики марксизма высоко ценили диалектику Гегеля и гениально вскрыли ее «рациональное зерно» в его отвлеченной, абстрактно-мистической оболочке и дали образцы критической переработки того, что есть ценного в философии Гегеля. На самом деле, диалектика присуща самой жизни природы и общества, поэтому она является единственно верным методом познания вечно движущегося, вечно развивающегося мира вещей и явлений, а именно: «Диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она одна представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой»².

Как указывал В. И. Ленин, Гегель угадал диалектику вещей в диалектике понятий. Об этом говорят следующие утверждения Гегеля: «Как бы упорен ни был рассудок в своем стремлении отвергнуть диалектику, ее все же отнюдь нельзя рассматривать как существующую только для философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим также и в каждом обыденном сознании и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем, что все конечное вместо того, чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 138.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 367.

оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность»¹.

Диалектика существует не только для философского мышления, но и в вещах, ибо конечное — вещь — находится в движении, в изменении, в процессе отрицания самой себя. Далее Гегель со всей отчетливостью ставил вопрос о том, чтобы не смешивать диалектику с софистикой: «Не следует, далее, смешивать диалектику с софистикой, сущность которой как раз и состоит в том, что она выдвигает те или другие односторонние и абстрактные определения в их изолированности, смотря по тому, какого из этих определений требуют в данный момент интересы индивидуума и то положение, в котором он находился. Так, например, в области практической деятельности является существенным, чтобы я существовал и чтобы я обладал средствами к существованию. Но если я выдвигаю обособленно эту сторону дела, этот принцип моего блага и делаю из него вывод, что я имею право красть или изменить своему отечеству, то это — пошлая софистика. Точно так же в моей деятельности представляет собою существенный принцип моя субъективная свобода в том смысле, что я должен действовать согласно своему разумению и убеждению. Но если я рассуждаю, руководствуясь только этим принципом, то это также пошлая софистика и этим я выбрасываю за борт все принципы нравственности. Диалектика существенно отлична от такого способа рассуждения, ибо она именно и ставит себе целью рассматривать вещи в себе и для себя, т. е. согласно их собственной природе, причем тогда обнаруживается конечность односторонних определений рассудка»². Это значит, что диалектика в противовес софистике, метафизике выдвигает принцип не одностороннего, не поверхностного, а всестороннего и глубокого подхода к вещам, следовательно, изучение их согласно собственной природе.

Гегель впервые дал всестороннюю и последовательную критику метафизическому методу и доказал научную несостоятельность его. Значение борьбы с метафизикой

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 137.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 136.

огромно, ибо когда он выступил на борьбу со старым метафизическим методом мышления, тогда последний безраздельно еще господствовал в социологии, философии и естествознании. Критика Гегелем метафизического метода мышления высоко оценена Марксом, Энгельсом и Лениным.

Как нам известно, метафизический способ мышления в XVII—XVIII вв. получил распространение в области философии и социологии так же, как и в области естествознания. Конечно, это было обусловлено социально-экономическими условиями и данными науки той эпохи. Ф. Энгельс в своих классических трудах «Диалектика природы», «Развитие социализма от утопии к науке», «Анти-Дюринг» и других совершенно ясно указывал, что с расцветом буржуазии шел гигантский рост науки. Возобновились занятия астрономией, механикой, физикой, анатомией, физиологией. Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой: короче — она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании.

В недрах феодального общества развивались буржуазные отношения, процветали ремесла, расширялась внутренняя и внешняя торговля. На базе новых материальных отношений появились новые прогрессивные идеи, благодаря потребностям производства развивалась наука. Но феодальные отношения и религия вели жестокую борьбу с новыми зарождающимися силами за сохранение своего прежнего положения. Именно в процессе ожесточенной борьбы старого с новым зарождалось современное естествознание. «Настоящее же естествознание начинается только со второй половины XV века, и с этого времени оно непрерывно делает все более быстрые успехи»¹.

Тогда естествоиспытатели главным образом занимались расчленением явлений природы на отдельные части,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 20.

сравнивали их друг с другом. В этой области сделано очень многое. Огромный фактический материал был получен благодаря новым географическим открытиям — Америки (1492 г.) и морского пути в Индию (1498 г.).

Этот «способ изучения оставил нам вместе с тем привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми»¹. Стало быть, антидиалектический, т. е. метафизический, метод мышления выступает в этот период как необходимый способ изучения естественных и общественных явлений.

«Перенесенный Беконем и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления»².

Метафизический способ мышления занимает преимущественное положение и во взглядах материалистов — энциклопедистов Франции XVIII в.

Тогда более развитой из всех естественных наук была механика, которую материалисты VIII в. считали мерилом. универсальным методом изучения всех химических и органических явлений природы. «Химия существовала еще в наивной форме, основанной на теории флогистона»³. Такие знаменитые ученые (даже в начале XIX в.), какими являлись Пристли, Кавендиш и другие, верили в учение флогистона. В биологии господствовало учение о неизменности видов. Конечно, такое состояние естествознания не могло не оказать влияния на философские учения энциклопедистов XVIII в. Правда, в области естествознания уже появилось учение о развитии, например, кантовская теория о происхождении солнечной системы, но оно оказалось тогда, как правильно указал Ф. Энгельс, простым курьезом. Вот почему французский материализм XVIII в. был преимущественно механическим и антидиалектическим, т. е. метафизическим. Однако он

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 20—21.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 21.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 286.

играл прогрессивную роль в борьбе с гнилой идеологией и другими силами феодализма, мешавшими развитию научной мысли. Ввиду своей ограниченности метафизический материализм с развитием биологии, органической химии, геологии, эмбриологии и физиологии растений и животных проявлял все большую беспомощность.

Гегель различает главным образом два вида метафизики: 1) абстрактно-рассудочная, или прежняя метафизика, та, которая существовала в XVI—XVII вв., до кантовской философии рационализма; 2) эмпиризм, или эмпирическая метафизика.

Анализируя высказывания Гегеля по данному вопросу, можно установить, что прежняя метафизика с его точки зрения имела дело лишь с мышлением, отрицая роль опыта и истины чувственного познания. Предмет ее, как заметил Гегель, есть всеобщий предмет разума, бог, душа, с одной стороны, и мир вообще — с другой. Эмпирическая метафизика исходит из опыта, из конкретных вещей и считает истинным чувственное познание. Ее предмет изучения — природа и человек. Гегель здесь имеет в виду механический и метафизический материализм XVIII в. Гегель материализм вообще считает последовательной системой эмпиризма, хотя и писал он об эмпиризме Юма и других как о непоследовательной системе. Гегель вскрывает связь прежней метафизики со схоластической средневековой философией. Он писал: «Материализм для этой метафизики доставили предшествующие философы, а именно схоластики»¹.

Далее Гегель отмечает, что эта метафизика догматическая. Он совершенно правильно определяет догматизм как одностороннее определение, которое исключает противоположные определения. Метафизика абсолютно исключает взаимопроникающие противоположности, например, свобода и необходимость, случайность и необходимость, добро и зло. Гегель критикует метафизический догматический рационализм в пользу спекулятивного, стало быть, рационалистического идеализма. Он стремится внести поправки в метафизический рационализм,

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 77.

т. е. приблизить его к диалектическому, с тем, чтобы бороться с метафизическим материализмом.

Гегель правильно указывает идейную основу эмпиризма. В противовес абстрактным рационалистическим теориям эмпиризм требует конкретного изучения явлений природы. Эмпиризм исходит из опыта, из наблюдений, из конкретного изучения природы и человека. В эпоху нового времени он стал исторически необходимым методом, так как с развитием техники и ростом торговых отношений требовалось знание природы и человека, поэтому «эмпиризм хочет черпать истинное из опыта». Гегель говорил, что эмпиризм и материализм XVIII в. доказывают происхождение знаний из опыта, из практики. Гегель признает положительную роль эмпиризма в противовес прежней метафизики рационализма: «В эмпиризме заключается великий принцип, гласивший, что то, что истинное, должно быть в действительности, наличествовать для восприятия»¹.

Гегель, доказывая противоположность эмпиризма абстрактным теориям рационализма, писал: «От эмпиризма исходил клич: перестаньте вращаться в пустых абстракциях, смотрите с открытыми глазами, постигайте человека и природу, как они предостоят перед вами, здесь, пользуйтесь настоящим моментом,— и нельзя отрицать, что в этом призыве заключается существенно правомерный момент»².

Действительно, в противовес идеализму материализм изучает человека и природу, он отрицает нереальность. Гегель, характеризуя материализм, отметил: «Здесь, настоящий момент, постороннее должно заменить собою пустую потусторонность, паутину и туманные образы абстрактного рассудка»³.

Как видите, о метафизическом материализме в данном месте сказано замечательно. Однако Гегель, вскрывая слабые стороны эмпиризма, хотел окончательно отбросить материализм и утвердить свой идеализм. Гегель думал, что он этим покончит с материализмом вооб-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 79.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 80.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 80.

ще, но он не понял, что критикует лишь метафизический материализм. Гегель усматривает в эмпиризме (материализм) следующие недостатки. Согласно воззрению эмпириков, восприятие есть форма, в которой мы должны постигать предметы внешнего мира, и в этом состоит недостаток эмпиризма: восприятие как таковое всегда есть нечто единичное и преходящее, познание, однако, не останавливается на нем, а оно отыскивает всеобщее. Здесь Гегель верно указывает, что эмпиризм ограничивает наши познания только восприятиями и опытом, отрицая роль абстрактного мышления, теории.

Далее Гегель считает неверным, что эмпирики пользуются преимущественно формой анализа. Эмпиризм, только анализируя, расчленяя предметы, не синтезирует их, а самое главное в научном познании, по словам Гегеля, есть «объединение разделенного». Таким образом, и эмпиризм оказался односторонним, метафизическим. Гегель, указывая на различие рационализма и эмпиризма, также заметил, что существует нечто общее между ними. «Метод, впрочем, в обоих способах философствования остается тем же, поскольку в обоих исходят из предпосылок, как из чего-то устойчивого, неизблемого»¹.

Итак, Гегель правильно писал, что для метафизики вообще существует лишь неподвижное и неизменчивое. «Для метафизики вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого. Он мыслит сплошными непосредственными противоположностями; речь его состоит из: «да-да, нет-нет; что сверх того, то от лукавого». Для него вещь или существует или не существует, и точно так же вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга; причина и следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей противоположности»².

Гегель отметил, что метафизическое мышление исходит из принципа формальной логики. Поэтому он, деталь-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 82.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 203—204,

но анализируя основу формальной логики, гениально обосновывает несостоятельность метафизики. Формальная логика — это логика только в мертвых формах понятий, которая совершенно не интересуется содержанием. По поводу этого Гегель писал: «Если бы логические формы понятия действительно представляли собою мертвые, недействительные и безразличные вместилища представлений или мыслей, то знание их было бы совершенно ненужным для истины описанием, без которого вполне можно было бы обойтись»¹.

Значит, по формальной логике формы понятия оторваны от содержания, они готовые, раз навсегда данные. «...На самом деле,— писал Гегель,— формы понятия суть, как раз наоборот, живой дух действительного, а в действительном истинно лишь то, что истинно в силу этих форм, через них и в них»².

Стало быть, Гегель в противовес метафизике формы понятия берет в единстве содержания, правда, в идеалистическом духе. Он форму и содержание рассматривает в неразрывной связи, во взаимном переходе их друг в друга, в единстве.

Метафизическое берет за основу тождество, как всеобщий закон мышления. «Закон тождества гласит согласно этому: все тождественно с собою; $A=A$; в отрицательной форме он гласит: A не может в одно и то же время быть A и не A »³.

Значит, для закона тождества нет различия, нет противоречия, нет движения, все находится в застывшем и неизменном состоянии.

Гегель резко и решительно отвергает этот закон формальной логики. Он объяснял, что, на первый взгляд, этот закон кажется правильным, и мы мыслим будто бы согласно этому закону. Но на самом деле «никакое сознание не мыслит, не образует представлений и т. д., не говорит, согласно этому закону, что нет ни одной вещи, какого бы рода она ни была, которая существовала бы

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 267.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 267.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 197.

согласно ему». Гегель приводит интересный пример, который ярко показывает нежизненность закона формальной логики. Он пишет: «Выражения, следующие этому нормативному (seinsollenden) закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми: таков именно всеобщий опыт»¹. Гегель в противовес метафизике дал важное положение диалектики: «Нет абстрактного тождества, а есть тождества, которые содержат в себе различия».

Однако эта верная мысль дана Гегелем в мистической форме. Он тождество и различие рассматривает лишь как понятие в идее. «Понятие и, далее, идея тождественны, правда, с собою; они, однако, тождественны с собою лишь постольку, поскольку они вместе с тем содержат в себе также и различие»². Следовательно, по Гегелю, в каждом понятии есть и различие и тождество. Это значит, что в каждом тождестве есть различия и в каждом различии есть тождества. Иначе говоря: А есть одновременно А и не А, каждый предмет равен и не равен себе, или данный предмет одновременно находится и здесь и в другом месте. Стало быть, для диалектики все находится в движении, в становлении; нет ничего застывшего, раз навсегда данного, неизменного и незыблемого. Все течет и все постоянно изменяется.

Великая заслуга Гегеля «состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития»³.

Но Гегель движение и развитие понимал идеалистически. Для него не мир, не природа, а идея, понятие, мысль, разум находятся в движении, в развитии, изменении. «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многооб-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 197.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 197.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 206.

разная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое»¹.

Отсюда ясно, что, по Гегелю, в природе нет возникновения нового, а есть лишь круговращение. Здесь Гегель остался в рамках метафизики. Он благодаря идеалистической системе изменил своему методу — диалектике. Поэтому он не сумел философски объяснить достаточно разработанные материалы в области геологии, эмбриологии, органической химии, физиологии растений и животных, так же как зародившиеся гениальные догадки теории развития природы (Гете и Ламарк).

Таким образом, Гегель развитие понимал как развитие идей: он видел возникновение нового лишь в духовной сфере. Следовательно, Гегель извращал действительное положение вещей, так как движение и развитие, исчезновение старого и возникновение нового составляют основу существования природы и общества, а движение и развитие мышления, идей, духовной сферы есть лишь отражение, копия снимка в сознании человека вечно движущегося и вечно развивающегося мира материальных вещей. Классики марксизма, используя мысль Гегеля о развитии, отбросили его идеалистический хлам, создали и двинули вперед материалистическую диалектику — научное учение о развитии.

Гегель критиковал и закон различия. Если закон тождества все рассматривает в тождестве, без противоположностей, то закон различия все рассматривает в разности, в противоположности. Итак, второй закон противоречит первому. Метафизика признает существование различия. «Разность тоже превратили в закон. Этот закон гласит: все равно, или: нет двух вещей, которые были бы совершенно сходны друг с другом. Здесь «все-му» приписывается предикат, противоположный тому, который приписывался ему первым суждением: там предписывалось ему тождество, а здесь — различие, здесь, следовательно, дается закон, противоречащий первому закону»².

¹ Гегель. Сочинения, т. 8, Философия истории, 1935, стр. 51—52.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 200.

Но метафизика, как правильно указал Гегель, пытается преодолеть эти противоречия, и она заявляет, что «всякое нечто, взятое само по себе, должно быть признано лишь тождественным с собою, и, таким образом, первый закон не противоречит второму»¹.

Это значит, что формальная логика признает разность предметов, но отрицает внутреннее противоречие. Отсюда для метафизики все равно, нет взаимосвязи, нет взаимообусловленности, каждый существует обособленно от другого. Гегель показал несостоятельность и этого положения. Одна из величайших заслуг Гегеля перед наукой состоит в том, что он впервые, хотя и идеалистически, обосновал исторический подход к явлениям, истории общества. С этой точки зрения он, критикуя различие, противоречия формальной логики, отметил и ее положительную роль в истории науки:

«Когда мы именно говорим согласно так называемому закону мышления, закону тождества: море есть море, воздух есть воздух, луна есть луна и т. д., то мы считаем эти предметы равнодушными друг к другу, и мы, следовательно, имеем перед собой не тождество, а различие. Но мы затем не останавливаемся также и на рассмотрении вещей лишь как разных, а сравниваем их друг с другом и получаем благодаря этому определения сходства и несходства»².

Таким путем сложился сравнительный метод, который сыграл положительную роль в развитии науки и сейчас играет важное значение в научном познании: «...нельзя не признать, что таким путем были достигнуты некоторые очень значительные результаты, и в этом отношении следует в особенности напомнить о великих успехах новейшего времени в областях сравнительной анатомии и сравнительного языкознания»³.

Гегель показал и односторонность сравнительного метода в научном познании, считая его необходимым и подготовительным этапом к настоящему научному методу, т. е. диалектике. Он считал, что «при этом, одна-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 200.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 200.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 200.

ко, мы не только должны заметить, что ученые заходили слишком далеко, предполагая, что этот сравнительный метод можно применить с одинаковым успехом во всех областях познания, но должны в особенности еще, кроме того, подчеркнуть, что одно лишь сравнение не может дать полного удовлетворения научной потребности и что вышеуказанные, достигнутые этим методом, результаты должны рассматриваться лишь как хотя и необходимые, но все-таки подготовительные работы для подлинного постигающего познания»¹.

Знание начинается с изучения конкретных предметов и явлений, с расчленения, затем сравнения их между собой. Но это лишь необходимый этап в развитии научных мыслей. Когда стали развиваться геология, палеонтология, органическая химия и другие науки, возникла потребность в обобщении этих фактов, во вскрытии общей закономерности движения, изменения и развития явлений природы. Сравнительный метод не мог удовлетворить эти возросшие потребности науки. Поэтому необходим был новый метод — исторический. Материалист и диалектик К. Тимирязев в своем ценном труде «Исторический метод в биологии» привел замечательные примеры по данному вопросу.

Гегель, критикуя закон различия формальной логики, указал, что для метафизики тождество одно, а различие другое: нет между ними связи, нет единства. Это и есть одна из главных ошибок ее, ибо тождество существует в различии, а различие существует в тождестве. Значит, разность надо рассматривать не только как внешнюю равнодушную противоположность вещи друг другу, а и как различие в себе, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными. Здесь Гегель в противовес метафизике дает важное положение диалектики — о внутренних противоречиях. Эта мысль Гегеля отражает единство противоположностей, единство положительного и отрицательного.

Метафизика пытается отрицать единство противоречий, отсюда ее третий закон — исключение третьего. Гегель, анализируя и это положение формальной логики,

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 201.

указал, что закон исключения третьего противоречит первому закону. Если первый закон вовсе отрицает противоположности, то третий закон признает противоположности, но не видит их единства. Закон исключения третьего пытается освободить себя от противоречия, но в действительности впадает в него. Гегель писал:

«Закон исключенного третьего есть закон определяющего рассудка, который, желая избегнуть противоречия, как раз впадает в него. А согласно этому закону должно быть либо $+A$, либо $-A$. Но этим уже положено третье A , которое не есть $+$ и не $-$, которое в то же время полагается как $+A$, так и $-A$ ».

В. И. Ленин по поводу этого положения Гегеля отметил: «Это остроумно и верно. Всякая конкретная вещь, всякое конкретное нечто стоит в различных и часто противоречивых отношениях ко всему остальному, ерго (следовательно), бывает самим собой и другим»¹.

Далее Ленин указал, что, по Гегелю, «противоречие же есть корень всякого движения и жизненности: лишь поскольку нечто имеет в себе самом противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью»².

Гегель, борясь с метафизикой, считал, что основа диалектики есть противоречие, оно — момент отрицания самих себя: «Диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»³.

Значит, диалектика это отрицание и переход в свою противоположность конечных вещей. Стало быть, в каждом конечном, иначе говоря, в каждой вещи есть противоречия, есть процесс отрицания самой себя.

Гегель поэтому истинным в диалектике считает противоречие. Он, давая конкретные примеры, доказывает, что различия, противоположности, противоречия положительного и отрицательного находятся во взаимосвязи, они взаимно проникают друг в друга:

«Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицатель-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 124.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 125.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 135.

ным и, наоборот, отрицательное — положительным. Так, например, владение и долг не есть два особо самостоятельно существующих понятия. То, что у одного, у должника, представляет собою нечто отрицательное, то у другого, у кредитора, есть нечто положительное. И это верно также и по отношению к пути на восток, который есть также и путь на запад. Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливается друг другом и существует лишь в своем соотношении друг с другом. Северный полюс в магните не может быть без южного и южный не может быть без северного. Так, если разрезать магнит на две половины, отделив северный полюс этого магнита от южного, то в каждом куске по-прежнему будут оба полюса. Точно так же в электричестве положительные и отрицательные заряды не суть два различных отдельно существующих флюида. Вообще, в противоположности различное имеет, в качестве противостоящего себе, не только некое иное, но свое иное»¹.

Здесь Гегель очень глубоко и ясно объясняет, что в каждом едином есть внутреннее противоречие, что каждое имеет не только некое иное, но и свое иное. Рациональное зерно еще вот в чем: «Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»².

Следовательно, по Гегелю, внутреннее противоречие есть основа самодвижения, саморазвития. Все движется, все изменяется благодаря противоречиям. Вот главное в данном положении Гегеля.

Гегель приводит пример: «Но более строгое рассмотрение показывает нам, что конечное ограничивается не только извне, а снимается посредством своей собственной природы и само собой переходит в другое. Так, например, говорят: «Человек смертен» и рассматривается смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах; согласно этому способу рассмотрения существует два самостоятельных свойства человека: свойство быть живым, кроме того, свойство быть смерт-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 205.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 206.

ным. Но истинное понимание состоит в том, что жизнь, как таковая, носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное противоречит себе внутри самого себя и, вследствие этого, снимает себя»¹.

В. И. Ленин высоко ценил это положение Гегеля и отметил, что «раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») Лассалевского «Гераклита») есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель...»².

Принцип единства противоположностей, единства положительного и отрицательного проходит красной нитью через все учение Гегеля о диалектике. Но Гегель противоречие рассматривал как закон движения и развития не материального мира, а понятия, идей. Его, как закон чистой мысли, он навязывал природе и обществу. Таким образом, Гегель извращал действительность. По Гегелю, противоречия в своем высшем пункте в понятии снимаются. Значит, примиряются. Отсюда ясно, что диалектика в своей извращенной гегелевской форме может служить для прикрытия антагонистических отношений капитализма. Поэтому не случайно, что современная реакционная буржуазия и ее идеологи используют мистифицированный метод Гегеля в целях оправдания существования капиталистического строя.

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин отбросили мистику Гегеля, но использовали и развили дальше его гениальные мысли о противоречиях и развитии, создав единственно научное учение о единстве и борьбе противоположностей.

В. И. Ленин в своих «Философских тетрадах» показывает отношение Маркса и Энгельса к данному положению Гегеля: «Движение и *«самодвижение»* (это NB! самопроизвольное (самостоятельное), спонтанное, *внутренне-необходимое* движение), «изменение», «движение и жизненность», «принцип всякого самодвижения», «импульс» (Trieb) к «движению» и к «деятель-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 136.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 316.

ности» — противоположность *«мертвому бытию»* — кто поверит, что это суть «гегелевщины», абстрактной и *abstrusen* (тяжелой, нелепой?) гегельянщины?? Эту суть надо было открыть, понять, *hinüberretten*, вылущить, очистить, что и сделали Маркс и Энгельс.

Идея универсального движения и изменения (1813, Логика) угадана до ее применения к жизни и к обществу. К обществу провозглашена раньше (1847), чем доказана в применении к человеку (1859)»¹.

В. И. Ленин здесь имеет в виду книгу Гегеля «Наука логики», где Гегель говорит о развитии, движении; провозглашение Марксом и Энгельсом закономерности развития общества в «Манифесте Коммунистической партии» в 1847 г. и учение Дарвина о происхождении видов, опубликованное в 1859 г.

В. И. Ленин, развивая учение Маркса и Энгельса, отметил, что «в собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов...*»². Далее В. И. Ленин показал, что закон единства и борьбы противоположностей есть всеобщий закон движения и развития мира.

Историческая заслуга Гегеля заключается в том, что он в противовес метафизике впервые сформулировал, хотя и идеалистически, суть диалектики. Правда, Гегель не преодолел и не мог преодолеть метафизического истока, т. е. не был и не мог быть последовательным диалектиком в силу того, что он был идеологом буржуазии, идеалистом, а быть последовательным диалектиком значит быть материалистом. Лишь гениальные вожди рабочего класса — Маркс и Энгельс — подвергли решительной и до конца последовательной критике метафизический способ мышления и создали материалистическую диалектику — научный метод познания природы и общества. В. И. Ленин, разоблачив несостоятельность метафизического метода, поднял марксистский диалектический метод на новую высшую ступень применительно к условиям империализма, пролетарской революции и строительства социализма.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 126—127.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 227.

* * *

1. Гегель — великий представитель диалектики в истории философии. Он обобщил все достигнутые успехи в этой области. Гегель показал значение диалектического метода в научном познании и его преимущество над метафизическим способом мышления.

2. Гегель впервые дал наиболее всестороннюю критику формальной логики и доказал несостоятельность метафизики, сформулировав основные положения диалектики:

а) Гегель отверг закон тождества формальной логики и обосновал положение: как нет тождества без различия, так и нет различия без тождества, что в каждом тождестве есть различие и в каждом различии есть тождество. Гегель, борясь с метафизикой, доказал, что все находится в движении, в изменении и развитии, нет ничего раз навсегда данного и неизменного. Великая заслуга Гегеля в развитии философской мысли заключается в том, что он весь мир рассматривал в процессе возникновения и исчезновения, зарождения и уничтожения. Но возникновение нового он видел лишь в духовной сфере, в идее. Гегель отрицал развитие природы, и в этом вопросе он остался метафизиком.

б) Гегель дал блестящую картину закона противоречия. Он писал, что формальная логика признает различие и утверждает, что все противоположно друг другу, но не видит единства противоположностей и внутренних противоречий. Гегель особо отмечает историческое значение в развитии науки принципа различия, отсюда — сравнительного метода. Он на конкретных примерах показал, что предметы и явления не только внешним образом противоположны друг другу, но и в каждом предмете, и в каждом явлении имеются внутренние противоречия, которые взаимно исключают друг друга, взаимно проникают друг в друга и также обуславливают существование друг друга;

в) Гегель писал и о законе исключенного третьего и доказал безжизненность его. Гегель отмечает, что этот закон, желая избежать противоречия, как раз впадает в него, так как во всем есть внутренние противоречия;

г) Гегель говорил, что формальная логика есть учение о мертвых формах понятия, которое не знает перехода

одного понятия в другое и единства формы и содержания. Напротив, писал Гегель, диалектическая логика есть учение о взаимопереходе понятий и отрицании одного другим, о единстве формы и содержания.

3. Гегель правильно критиковал софистику как односторонний и поверхностный подход к изучению того или иного явления, он учил необходимости диалектического подхода, т. е. всестороннего и глубокого исследования явлений мира. Но диалектика Гегеля была идеалистической: она говорила лишь о развитии идей, о взаимопереходе понятий друг в друга и примирении противоречия в чистой мысли. Гегель диалектику выводил из чистой мысли и навязывал природе. Он не понял, что «диалектика вещей создает диалектику идей, а не наоборот». Поэтому Гегель не мог освободиться от метафизики.

4. Классики марксизма высоко ценили диалектический метод и борьбу Гегеля с метафизикой, критиковали его идеализм и отступление от диалектики. Основоположники марксизма-ленинизма дали последовательную критику метафизике, создали и развили материалистическую диалектику, которая в корне противоположна диалектическому методу Гегеля.

ОСНОВЫ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ

Гегель диалектику понимал не как движение и развитие материальных вещей, а как движение чистой мысли. Для того чтобы понять это положение Гегеля, надо выяснить, что он понимал под мыслью.

Мысль, по Гегелю, бывает субъективная (иначе говоря, мысль духа — человека) и объективная. Объективная — это та мысль, которая существует в мире как его сущность: «мир есть разум, это означает то же самое, что выражение: объективная мысль».

Гегель так объясняет это: «Если говорят, что мысль, как объективная мысль, есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто этим приписывается предметам природы сознание. Мы чувствуем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как вещей мышления, так как говорим, что мышлением чело-

век отличается от природы; мы должны, согласно этому, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом интеллекте, по выражению Шеллинга»¹.

Из этой гегелевской мистики можно сделать выводы: 1) сущность мира есть мысль; 2) в мире мысль находится в бессознательной форме, как окаменелый интеллект; 3) человек своим мышлением отличается от природного. Очевидная абсурдность этих утверждений Гегеля вполне ясна.

Объективный идеалист Платон выдумал, что идеи обитают за гранью неподвижных звезд, в идеальном мире, а видимый мир вещей есть тень истинно существующего в мире идей. Гегель заимствовал это учение, видоизменил его и утвердил, что идея, т. е. мысль, обитает в самих вещах как всеобщее, как род, как сущность, как основа их. Отсюда нетрудно понять идеалистическую основу отождествления мышления и бытия Гегеля, ибо, с точки зрения Гегеля, мышление и бытие — одно и то же. На самом деле, Гегель с помощью абстракций весь действительный мир сводил к мысли и реальный мир потопил в море всеобщей объективной мысли.

Эта гегелевская теория была до конца разоблачена и окончательно отброшена Марксом и Энгельсом. К. Маркс писал: «Тем-то и отличается философ от христианина, что христианин знает лишь одно воплощение *Логоса*, вопреки логике; у философа же нет конца этим воплощениям. Удивительно ли после этого, что все существующее, все живущее на земле и под водой может быть сведено с помощью абстракции к логической категории, что весь реальный мир может, таким образом, потонуть в мире абстракций, в мире логических категорий»².

Гегель с помощью абстракции весь действительный мир сводил к мысли и реальный мир потопил в море всеобщей мысли. Маркс, Энгельс и Ленин доказали, что сущность мира заключается в его материальности.

Мысль есть свойство высокосорганизованной материи, она существует лишь в голове человека. Однако основ-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 52.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 130—131.

ное отличие человека от других частей природы — главным образом не в том, что он мыслит, а в том, что он производит средства существования, так как, для того чтобы человек мыслил, он должен сначала существовать, а для того чтобы он существовал, необходимо иметь средства для жизни, что невозможно без производства материальных благ. Конечно, человеческое мышление как отражение материального мира оказывает активное влияние на состояние и развитие жизни общества.

Гегель, для того чтобы подтвердить свой взгляд, ссылается на всеобщий характер мысли, и в данном случае он дает правильное объяснение различиям чувства и мысли. «Что касается чувственного, то для его объяснения указывают раньше всего на его внешнее происхождение, на чувства или органы чувств. Но указание на орудия нимало не определяет того, что получается посредством его. Различие между чувственным и мыслью мы должны видеть в том, что характерной особенностью первого служит единичность, и так как единичное (взятое совершенно абстрактно, это единичное есть атом) находится также в связи с другими единичными, то чувственное есть внеположность их друг к другу, ближайшими абстрактными формами которой являются: совместность и последовательность»¹.

Из приведенной цитаты можно сделать следующие выводы:

1) чувственное происходит от внешних предметов, отражая лишь внешний вид предметов и явлений, а не их внутренние взаимосвязи;

2) чувственное есть единичное. Поэтому познание нельзя ограничить чувственным познанием, т. е. ощущениями. Здесь Гегель выступает против эмпиризма.

Однако, по Гегелю, представление имеет еще и другое содержание: «...кроме чувственного, представление имеет своим содержанием также и такой материал, который возник из самостоятельного мышления, как, например, правовые, нравственные и религиозные представления, а также представления о мышлении, и нелегко

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 44.

указать, в чем состоит различие таких представлений от мыслей такого же содержания»¹.

Именно здесь покоится один из идейных корней идеалистической мистики Гегеля. По Гегелю, будто бы есть такие представления, содержание которых не происходит ни от материального мира, ни от чувственного, а из «самостоятельного мышления». Это неверно и абсурдно, так как нет мышления без чувства, так же как нет чувства без объективно существующего материального мира. Конечно, есть различие между чувством и мыслью. Научное познание не ограничивается только лишь чувственным знанием: чувство дает материал, мысль обрабатывает этот материал; в результате — научное мышление глубоко и верно отражает сущность непрестанно движущегося и развивающегося мира — природы и общества. Научное мышление, возникнув от чувственного, всесторонне и адекватно отображает всеобщие связи явлений материальной действительности.

Гегель, говоря о субъективной мысли человека, правильно указал на роль размышления в научном познании. «Мы замечаем, например, гром и молнию. Это явление нам знакомо, и мы его часто воспринимаем. Но человек не удовлетворяется одним лишь знакомством с явлением, одним лишь чувственным явлением; он хочет знать, что скрывается за последним, хочет знать, что оно представляет собой, хочет его постигнуть. Мы поэтому размышляем, стремимся узнать причину, как нечто отличное от явления как такового, стремимся узнать внутреннюю сущность в ее отличии от лишь внешнего. Мы, таким образом, удвояем явление, ломаем его надвое: на внутреннее и внешнее, на силу и проявление, на причину и действие. Внутреннее, сила, здесь опять-таки есть всеобщее, постоянное, не та или другая молния, не то или другое растение, а то, что остается одним и тем же во всем. Чувственное есть некое единичное и исчезающее, а то, что в нем постоянно, мы узнаем посредством размышления. Природа показывает нам бесконечное множество единичных образов и явлений; мы чувствуем потребность вынести единство в этом многообразии; мы поэтому срав-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 44.

ниваем друг с другом явления и стремимся познать всеобщее каждого из них, возвращающееся снова во всех индивидуумах, и оно постигается лишь размышлением. Сюда принадлежат также законы, например, законы движения светил. Мы видим звезды сегодня здесь, а завтра там; этот беспорядок есть нечто не соответствующее духу, нечто, чему он не доверяет, ибо он верит в существование порядка, в простое, постоянное и всеобщее определение. Исходя из этой веры, он направил свое размышление на явления и, познав их законы, установил движение небесных светил во всеобщей форме, так что из этого закона можно определить и познать каждую перемену места. Точно так же обстоит дело с силами, управляющими человеческой деятельностью в ее бесконечном многообразии»¹.

Действительно, человек стремится познать всеобщее, т. е. законы природы. «Этого всеобщего нельзя постигнуть внешними чувствами», так как оно не существует внешним образом как всеобщее: «законы движения небесных тел не начертаны на небе. Всеобщего, следовательно, мы не слышим и не видим — оно существует только для духа»².

Все эти мысли Гегеля совершенно ясно и верно определяют роль и значение мышления в познании, но превратное у Гегеля заключается в том, что он мистифицировал мысль как всеобщую, как суть всего сущего. По Гегелю, мысль составляет «душу мира». Отсюда, с точки зрения Гегеля, человек как всеобщее познает всеобщее, т. е. субъективная мысль познает объективную мысль, иными словами, мысль познает мысль³. Все это идеалистическая чушь.

В. И. Ленин, развивая марксистский метод и критикуя идеализм Гегеля, всесторонне и гениально изложил основу значения научного мышления — познания природы человеком. Он писал: «Представление не может схватить движения в *ц е л о м*, например, с быстротой 300 000 км в 1 секунду, а *мышление* схватывает и должно

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 49.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 49.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 54

схватить. Мышление, взятое из представления, тоже отражает реальность; время есть форма бытия объективной реальности»¹.

На самом деле чувства выражают лишь единичное (отдельные предметы, явления в их обособленности друг от друга), чувство не может охватить связи единичных, отдельных предметов и явлений, не может отражать ту общую связь, которая существует между вещами. Человек не в состоянии воспринимать одним своим «чувством» все, без исключения, растения или животные, или минералы, или исторические факты. Тут необходима помощь мысли. Например, ученые изучают не всех представителей исследуемых растений или животных, а лишь несколько экземпляров, затем, обобщая результаты исследования, определяют связи и закономерности в их движении и развитии. Здесь приходит на помощь мышление. Оно, возникнув от чувственного, отображает связь, внутренние отношения предметов, явлений, фактов. «Абстракция *материи, закона природы, абстракция стоимости* и т. д., одним словом, *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*»².

Мы чувством воспринимаем отдельные, единичные предметы, мыслим о них и резюмируем те общие свойства, которые присущи этим предметам, и говорим, что это — материя, движение, животное, растение или плод, конечно, материя как таковая, движение как таковое, растение как таковое, животное как таковое, человек как таковой в природе реально не существуют, а существуют лишь конкретные вещи, предметы, явления, люди. Материалистическая диалектика в противовес мистике Гегеля научно доказывает, что не из общих понятий и мысли происходят конкретные предметы и явления, а наоборот, в процессе познания общих свойств материальных вещей возникли в человеческой голове общие понятия, мысли, вроде материя, растение, животное и т. п., которые отображают реальный процесс материальной действительности.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 209.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 152.

Гегель различает два вида понимания мысли. «Под мыслью в обычном смысле слова мы всегда представляем себе нечто являющееся не только чистой мыслью, ибо мы разумеем при этом некое мыслимое, содержанием которого служит нечто, полученное из опыта». «В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления — и порожденного им. Мысли в логике суть, таким образом, чистые мысли»¹. Первое положение Гегеля верно, второе неверно.

Гегель определяет логику «как систему чистых определений мысли» и отмечает, что логика отличается от других наук тем, что ее предмет иной, т. е. чистая мысль. По Гегелю, остальные науки интересуются лишь тем, чтобы познать логические формы в образах природы и духа, — в образах, которые суть только особенный способ выражения форм чистого мышления². Вывод такой: различие между логикой и остальными науками, по Гегелю, заключается в том, что логика изучает чистую мысль, а другие науки — форму этого мышления в образах вещей. Логические формы, с точки зрения Гегеля воплощены в природе. «Но бессилие природы приводит к тому, что логические формы не воплощаются в чистом виде»³.

Таким образом, Гегель превращает логические формы или категории в самостоятельную сущность всего природного и духовного, все сводит он к мысли, категории и все выводит из них, что, конечно, приводит к идеализму. В этой мистической форме гегельщины есть нечто ценное, как-то: «Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом в качестве предпосылки предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем»⁴. Или еще: «...так, например, мы можем несомненно познать истину посредством опыта, но этот опыт есть лишь форма. В опыте имеет большое значение, какой ум приступит к

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 55.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 56.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 56.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 57.

изучению действительности. Великий ум делает великие наблюдения и усматривает пестрые игры явлений, то, что имеет значение. Идея налична и действительна в явлениях, а не где-то за пределами и позади явлений. Великий ум, например, Гете, всматривающийся в природу или в историю, делает великие наблюдения, усматривает разумное и дает ему выражение»¹.

Гегель выступает против рационалистической метафизики и подчеркивает роль опыта, наблюдения, но при этом он проявляет свой идеализм. Гегель утверждал: «Наиболее совершенным способом познания является познание в чистой форме мышления»².

Откуда эти чистые формы мышления? К. Маркс, критикуя это положение Гегеля, писал: «Если всякая вещь сводится к логической категории, а всякое движение, всякий акт производства — к методу, то отсюда само собой следует, что всякая совокупность продуктов и производства, предметов и движения сводится к прикладной метафизике». Далее К. Маркс указывал: «Итак, что... такое этот абсолютный метод? Абстракция движения. Что такое абстракция движения? Движение в абстрактном виде. Что такое движение в абстрактном виде? Чисто логическая формула движения или движение чистого разума. В чем состоит движение чистого разума? В том, что он полагает себя, противопоставляет себя самому себе и сочетается самим собой, в том, что он формулирует себя как тезис, антитезис и синтез, или еще в том, что он себя утверждает, себя отрицает и отрицает свое отрицание.

Каким образом разум делает так, что он себя утверждает или полагает в виде той или другой определенной категории? Это уже дело самого разума и его апологетов»³.

Итак, по Гегелю, логика есть учение о чистой мысли и логической форме. Категории (бытие, качество, мера, сущность, действительность и т. д.) не только существуют самостоятельно, т. е. вне головы человека, но и состав-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 58.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 58.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 131.

ляют основу всего материального мира. Это чистейший идеализм, ибо на самом деле как мышление есть отражение реально существующего мира, так и его формы являются копиями движения развития этого же мира — природы и общества.

Гегель рассматривал форму мышления в единстве с содержанием и категории логики понимал не только как субъективные, принадлежащие человеку, но и объективные, принадлежащие самим предметам. Поэтому в этом вопросе он критикует субъективизм: «Естественному сознанию должно казаться очень странным утверждение, что мы должны рассматривать категории как принадлежащие лишь нам (как субъективные), и в этом утверждении, несомненно, есть нечто в самом деле неприемлемое. Правильно, однако, что категории не содержатся в непосредственном ощущении. Рассмотрим, например, кусок сахара: он твердый, белый, сладкий и т. д. Мы говорим, что все эти свойства объединены в одном предмете, но это единство не является предметом ощущения. Точно так же обстоит дело, когда мы рассматриваем два события как находящиеся друг к другу в отношении причины и следствия. Воспринимаются здесь два отдельных события, следующие друг за другом во времени. Но что одно событие есть причина, а другое есть следствие (причинная связь между этими двумя событиями), — это не воспринимается, существует лишь для нашей мысли. Хотя, как мы видим, категории (например, единство, причина и следствие и т. д.) принадлежат мышлению как таковому, из этого все же отнюдь не следует, что они суть лишь наше определение, а не суть вместе с тем также определение самих предметов»¹.

Вытекают следующие важные выводы: категории формы, по Гегелю, принадлежат мышлению как таковому, т. е. чистой мысли. Поэтому в противоположность субъективизму категории принадлежат не только нашему мышлению, но и также самим предметам. Отсюда Гегель утверждает, что законы мышления, или категории логики, и законы мира совпадают, они — одно и то же. Однако в этой мистической форме скрыто нечто цен-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 89.

ное. На самом деле законы мира и мышления не противоречат, если они правильно отражены в сознании, а совпадают. Исчерпывающий анализ этого дан Ф. Энгельсом: «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому оба они не могут противоречить друг другу в своих конечных результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления. Материализм XVIII века, вследствие своего по существу метафизического характера, исследовал эту предпосылку только со стороны ее содержания. Он ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта, и восстановил старое положение: *nihil est in intellectu, quod non feurit in sensu*. Только новейшая идеалистическая, но вместе с тем и диалектическая философия — в особенности Гегель — исследовала эту предпосылку также и со стороны формы. Несмотря на бесчисленные произвольные построения и фантастические выдумки, которые здесь выступают перед нами, несмотря на идеалистическую, на голову поставленную форму ее результата — единства мышления и бытия, — нельзя отрицать того, что эта философия доказала на множестве примеров, взятых из самых разнообразных областей, аналогию между процессами мышления и процессами природы, истории — и обратно — и господство одинаковых законов для всех этих процессов»¹.

В. И. Ленин тоже отметил: «Гегель действительно доказал, что логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира. Вернее, не доказал, а гениально угадал»².

Ф. Энгельс и В. И. Ленин отмечали, что ошибка Гегеля заключается в том, что он категории логики, законы мышления выводил не из природы и общества, а из чистого мышления, и как законы мышления навязывал их

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 581.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 162.

природе и обществу, поэтому они мистифицированы у Гегеля. Гегель рассматривал логику как логику о чистой мысли, ее формах и категориях. Именно в этом смысле диалектика для Гегеля есть «диалектика чистой мысли». «...Для него мысли нашей головы были не отражениями, более или менее абстрактными, действительных вещей и процессов, а, наоборот, вещи развитие их были для Гегеля лишь воплотившимися отражениями какой-то «идеи», существовавшей где-то еще до возникновения мира. Тем самым все было поставлено на голову, и действительная связь мировых явлений была совершенно извращена»¹. Гегель воображал, что он «строит мир посредством движения мысли».

В. И. Ленин, определяя марксистскую логику, показал ее противоположность идеалистической логике Гегеля. Предмет логики Гегеля есть чистая мысль, а предмет материалистической логики — вечно движущийся и развивающийся мир и его познание.

«Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод истории познания мира»².

* * *

Гегель в своей логике рассматривает следующие категории: 1) чистое бытие (чистая мысль), ничто и становление; 2) наличное бытие (нечто), качество, количество и меру; 3) сущность и явление (форму и содержание, внешнее и внутреннее), действительность и возможность, случайность и необходимость, свободу и необходимость; 4) понятие, объективное и субъективное, понятие и идею, объективную, абсолютную, субъективную.

По Гегелю, мысль, понятие, идея, дух выступают, с одной стороны, как всеобщие, как объективные, с другой — как субъективные. Объективные (мысль, понятие, идея или дух), по Гегелю, составляют основу природы и человека. Субъективное — это человеческое сознание,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 206.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 84.

которое познает объективное, т. е. всеобщее, и оно ведет к абсолютной идее. Все категории логики Гегеля на основе взаимоисключающих и взаимопроникающих противоположностей переходят друг в друга, и таким путем они у него образуют в противовес метафизической логике диалектический процесс понятий. Гегель началом своей логики, т. е. диалектики, считал чистое бытие. Что понимал Гегель под чистым бытием? «Чистое бытие образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль и неопределенная простая непосредственность, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредственным и имеющим дальнейшие определения»¹. Значит, чистое бытие есть чистая мысль. Его Гегель считает первоначальным. Он утверждал, что «то (чистое бытие.— И. М.) нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль и, как таковая, она образует начало»². Но Гегель этим не ограничивается, а идет дальше: «Это чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое, взятое также непосредственно, есть ничто». Стало быть, тот же Гегель берет за основу: как начало логики чистое бытие, т. е. чистую мысль, иначе ничто.

Далее Гегель отмечает, что ничто то же самое, что бытие, но истина их заключается в их единстве, а это единство есть становление. Становление, как единство бытия и ничто, внутренне противоречиво и подвижно, и в результате становления образуется наличное бытие. Гегель писал: «Становление — вот истинное выражение результата бытия и ничто как их единства: оно есть не только единство бытия и ничто, а есть беспокойство внутри себя — единства, которое не только неподвижно как соотношение с собою, но также и внутри себя противопоставляется самому же себе, благодаря различию бытия и ничто. Наличное же бытие, напротив, есть единство или становление в этой форме единства; наличное бытие поэтому односторонне и конечно»³.

Итак, по Гегелю, чистое бытие и ничто через станов-

¹ Гегель. Сочинения, т. I, стр. 145.

² Гегель. Сочинения, т. I, стр. 146.

³ Гегель. Сочинения, т. I, стр. 133.

ление дают наличное бытие. Это значит, что из ничего происходит нечто. Конечно, это — чистейший идеалистический вздор, который был сознательно сочинен Гегелем для того, чтобы бороться с материализмом. Об этом он сам писал: «Положению, что бытие есть переход в ничто, и ничто — переход в бытие, положению о становлении противостоит положение: из ничего ничто не происходит, что-нибудь происходит лишь из чего-нибудь — положение о вечности материи, положение пантеизма»¹.

Гегель — воинствующий идеалист, он не принимает материализма и пытается заставить людей принять положение: из ничего происходит нечто. Гегель писал: «Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: что-нибудь происходит из чего-нибудь, или из ничего ничего не возникает, на самом деле уничтожает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактно-рассудочное положение тождества. Но должно казаться очень странным, что положения, гласящие: из ничего ничего не происходит, или: нечто происходит лишь из чего-нибудь, провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нисколько не сознают, что это положение есть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этого положения»².

Из этого высказывания Гегеля можно сделать следующие выводы. Гегель отметил, что материализм древнего мира исходил из положения, что мир материален, и то, что существует, происходит из чего-нибудь. Фалес о воде, Анаксимандр об апейроне, Анаксимен о воздухе, Гераклит об огне, Парменид о материальном бытии, Демокрит и Эпикур об атомах говорили как о первоначальном веществе, как о первой основе всех вещей. Они, как и все материалисты, доказали, что началом всего существующего является не ничто, а нечто материальное. Гегель совершенно нелепо утверждает, что положение — что-нибудь происходит из чего-нибудь — уничтожает становление, т. е. движение. В действительности Гегель сам

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 153.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 153—154.

уничтожает становление, ибо каким образом ничто или чистое бытие через становление образуют нечто, каким образом из ничего происходит нечто, т. е. из несуществующего происходит существующее? Именно здесь идеалист Гегель остался в тупике, но он пытается через становление выйти из этого лабиринта. Однако он не смог этого сделать и запутался окончательно. Ведь чистое бытие есть абстрактное бытие, которое не обозначает ничего иного, кроме отражения в голове мыслящего человека действительного материального бытия. Бытие — это материя, природа — материальный мир. Сущность бытия как бытия есть сущность природы»¹, — писал Фейербах в «Основах философии будущего». В этой работе Фейербах приводит цитату из «Фауста» Гете, советующую отказаться от бесплодных дум и заняться изучением «золотой нивы». Фейербах писал: «Эта золотая нива — природа и человек, ибо оба они нераздельны. Созерцайте природу, созерцайте человека! Здесь вы имеете тайну философии перед глазами»².

Стало быть, бытие — суть существования вещей. Ф. Энгельс дал глубокий материалистический анализ понятию бытие: «Когда мы говорим о *бытии* и *только* о бытии, то единство может заключаться лишь в том, что все предметы, о которых идет речь, *суть*, существуют»³. Значит, началом логики должно быть не ничто, а действительно существующее материальное бытие. Ведь Гегель сам утверждал, что «здесь же мы должны только заметить, что логика начинается тем же, чем начинается история философии в подлинном смысле этого слова»⁴.

Далее Гегель приводит пример из истории философии как доказательство своего положения. Он писал: «Начало ее (логики — И. М.) мы находим в элиадской философии, главным образом у Парменида, который понимает абсолютное как бытие и говорит: «Лишь бытие есть, а небытия нет»⁵. Парменид понимал под бытием существующий материальный мир, а не бытие в чистом гегелев-

¹ Фейербах. Основы философии будущего. М., 1936, стр. 125.

² Там же, стр. 126.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 42.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 148.

⁵ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 148.

ском виде. Итак, если начало есть ничто, то через ничто придешь к ничему, а лишь из чего-нибудь можно прийти к чему-нибудь. Гегель сам писал: «Становление есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие, бытие же и ничто суть, напротив, пустые абстракции»¹. Почему же Гегель эти пустые абстракции брал как начало? Ответ на этот вопрос можно получить, вспомнив отрицательное отношение Гегеля к материализму. Гегель — сторонник религиозных взглядов о том, что бог создал мир из ничего. Однако в этой мистической шелухе гегельянины есть нечто противоположное метафизике, механистичизму, есть рациональное зерно, которое заключается в учении Гегеля о становлении, т. е. движении и развитии, об исчезновении старого и возникновении нового.

В. И. Ленин, приведя высказывания Гегеля из книги «Наука логики», что «логика есть чистая наука, т. е. чистое знание во всем объеме его развития», отметил, что первая строка — ахинея, вторая — гениальна². Действительно, ядро диалектики Гегеля заключено в его учении о развитии. Гегель понимал становление как гераклитовское положение: «все течет». Он утверждал, что становление имеет два момента: момент возникновения и момент уничтожения, но они существуют не отдельно, а вместе, в единстве, стало быть, само становление есть «некое исчезающее». По этому поводу Гегель писал: «Становление, таким образом, оказывается безудержным движением, но оно не может удержаться в этой абстрактной подвижности, так как бытие и ничто исчезает в становлении, а лишь это исчезновение и составляет понятие становления, оно, следовательно, само есть некое исчезающее, подобно огню, который потухает в самом себе, пожрав свой материал»³. Результат этого процесса есть наличное бытие или, как иначе выразил Гегель, ставшее.

Далее Гегель указывает, что наличное бытие есть некая определенность, оно как непосредственная, или сущая определенность есть качество. «Качество есть

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 154.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 92.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 156.

также определенность бытия». «Нечто есть, благодаря своему качеству, то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть»¹. Гегель отмечает, что качество присуще предмету. Он писал: «Так, например, в царстве природы так называемые простые вещества, кислород, углерод и т. д. должны рассматриваться как существующие качества»². Значит, качество объективно присуще самим вещам. Это положение Гегеля бьет по метафизическому материализму. Гегель совершенно правильно отмечает, что нечто благодаря своему качеству, во-первых, конечно, и, во-вторых, изменчиво, так что конечность и изменчивость принадлежат его бытию. Это значит: наличное бытие внутренне противоречиво и находится в процессе движения и изменения.

Качество Гегель рассматривает как единство конечного и бесконечного. В этом положении проявляется мистика, но если ее отбросить, то остается нечто ценное. Каждое нечто имеет свою границу. Но эта граница не только количественная, но и качественная. «Если мы, например, рассматриваем участок земли величиной в три моргена, то это — количественная граница. Но этот участок земли есть, кроме того, луг, а не лес или пруд, и это составляет его качественную границу»³. Следовательно, каждый предмет имеет и количественную, и качественную границы.

Гегель вскрывает также внутренние противоречия — диалектику границы. «Граница именно составляет, с одной стороны, реальность наличного бытия, а с другой стороны, она есть его отрицание»⁴. Это значит, что конечное отрицается бесконечным и наоборот.

Гегель писал: «Нечто становится неким другим, а это другое само есть некое нечто, которое как таковое также изменяется и т. д. до бесконечности»⁵. Стало быть, нечто отрицается другим нечто. И вместе с тем каждое нечто в себе содержит противоречия: «Другое, противостоящее нечто, само есть некое нечто, и мы поэтому го-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 157.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 157.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 159.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 159.

⁵ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 160.

ворим: нечто другое. Точно так же и первое нечто, противоположное другому, тоже определенному, как нечто само есть некое другое. Когда мы говорим: нечто другое, то мы сначала представляем себе это нечто, взятое само по себе... Мы думаем, например, что луна, которая есть нечто другое, чем солнце, могла бы быть, если бы даже солнца не было. На самом деле луна (как нечто) имеет свое другое в ней самой, и это составляет ее конечность»¹.

Очень ценна в этом утверждении Гегеля мысль о том, что в каждой вещи, в каждом явлении существуют присущие им внутренние противоречия в единстве и различии. Вот где зерно диалектики мистической философии Гегеля. Гегель показывает взаимное проникновение конечного в бесконечное и бесконечного в конечное. Читая Гегеля, можно сделать следующий вывод: материя вечная во времени и бесконечная в пространстве. «Вечность во времени, бесконечность в пространстве,— как это ясно с первого же взгляда и соответствует прямому смыслу этих слов,— состоят в том, что тут нет конца *ни в какую* сторону,— ни вперед, ни назад, ни вверх, ни вниз, ни вправо, ни влево»².

Мир материален и бесконечен. Мир качественно многообразен, каждое тело, каждая вещь есть часть его. Каждая вещь находится в постоянном движении и изменении, следовательно, в процессе перехода в другую.

Ф. Энгельс показывает, что противоречивость конечного и бесконечного выражается в бесконечном существовании мира, складывающемся из существования отдельных конечных вещей.

Гегель критикует односторонний подход к конечному и бесконечному. Он отмечает, что они существуют не отдельно или рядом друг с другом, а вместе, в единстве, конечное в бесконечном, бесконечное в конечном. Гегель, отмечая единство конечного и бесконечного, указал, что качество подвижно и изменчиво и переходит в количество. Это проявляется в том, что одно есть многое и каждое из многих есть одно.

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 159—160.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 49.

«Таким образом, одно оказывается совершенно несовместимым с собою, отталкивает себя от самого себя, и то, чем оно себя полагает, есть многое. Можно эту сторону в процессе... бытия обозначать образным выражением: отталкивание»¹. Но Гегель предупреждает: «Не следует, впрочем, понимать процесс отталкивания в том смысле, что одно есть отталкивающее, а многие — отталкиваемые, а скорее, как мы заметили выше, он состоит лишь в том, что одно исключает себя из самого себя и полагает себя как многое, но каждое из многих само есть одно, и так как оно ведет себя как таковое, то это всестороннее отталкивание переходит в свою противоположность — в притяжение»².

Ф. Энгельс высоко ценил это положение Гегеля и показал его научную значимость. Он писал: «Превращение притяжения в отталкивание и обратно у Гегеля мистично, но по сути дела он здесь предвосхитил позднейшие естественнонаучные открытия. Уже в газе — отталкивание молекул, еще значительно — в более тонко распыленной материи, например в кометных хвостах, где оно действует даже с колоссальной силой. Гегель гениален даже в том, что он выводит притяжение как вторичный момент из отталкивания как первичного: солнечная система образуется только благодаря тому, что притяжение берет постепенно верх над господствовавшим первоначально отталкиванием»³.

Далее Гегель рассматривает единство отталкивания и притяжения как необходимые условия перехода качества в количество и наоборот. Гегель отметил, что качественная определенность переходит в количественную. Количество, по Гегелю, есть безразличная определенность, которая переходит в определенные ограниченные количества, т. е. в величину, число и в степень. Но надо отметить, что Гегель не указал на то, что величина, число и степень есть нечто качественно различное. По этому поводу Ф. Энгельс указывал: «Число есть чистейшее количественное определение, какое мы только знаем. Но

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 166.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 167.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 559.

оно полно качественных различий. 1) Гегель, численность и единица, умножение, деление, возведение в степень, извлечение корня. Уже благодаря этому получают,— чего не подчеркнул Гегель,— качественные различия...»¹.

Гегель критикует односторонний, количественный, или, как он назвал, математический подход к познанию предметов. Причем, здесь Гегель критикует материализм XVIII в. Гегель указывает, что математический подход имеет в виду лишь величину, ему безразлично качество. Именно в этом односторонность его. «Величина есть то, что может быть увеличено или уменьшено, и это означает, что в какую бы сторону ни изменялось определение величины, вещь остается тем, что она есть»². Гегель отмечает, что исключительно количественный подход к явлениям не дает действительного знания о вещах. Так, если мы ограничим свое знание тем, что природа больше, чем животное, животное больше, чем растение и т. д., то мы не поймем своеобразия качественной определенности вещей. Стало быть, количественный подход односторонен. Но Гегель указал значение количественного подхода при изучении природы органических и неорганических явлений.

Гегель показал внутреннее противоречие количества. Он писал: «Количество, взятое в его непосредственном отношении с собою, или, иными словами, в определении положенного протяжением равенства с самим собою, есть непрерывная величина, а взятое в другом содержащемся в нем определении одного, оно — дискретная величина»³. Таким образом, Гегель количество рассматривает как единство дискретной и непрерывной величин. В. И. Ленин высоко ценил это положение Гегеля. Он отметил, что это — «истинная диалектика». Таким образом, дискретность, как и непрерывность, «есть момент *количества*»⁴. Здесь можно указать, что Гегель диалектически решил вопрос о делимости и неделимости ма-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 573.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 171.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 173.

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 106.

терии. В эпоху Гегеля в области науки господствовало учение о неделимости материи — атома. «Гегель очень легко разделяется с этим вопросом о делимости, говоря, что материя — и то и другое, и делима и непрерывна, и в то же время ни то, ни другое, что вовсе не является ответом, но теперь почти доказано...»¹. Как нам известно, современная физика доказывает: «Электрон так же *неисчерпаем*, как и атом...»².

Гегель отметил в определенном количестве соединение внешности, т. е. количественное и качественное. Значит, количественное есть качественное.

Итак, качество и количество находятся в диалектическом единстве. Гегель указал, что единство качества и количества есть мера и она является их завершенным бытием. И в этом положении Гегеля много мистического, но если его выбросить, то раскроется ядро диалектики Гегеля. Гегель, говоря о возвращении количества к качеству, писал: «Результатом этой диалектики является не просто возвращение к качеству, — как если бы последнее было истинно, а количество, напротив, неистинно, — но единство и истина их обоих, качественное количество, или мера»³. Значит, как нет количества без качества, так и нет качества без количества.

Далее Гегель приводит примеры из природы: «Так, например, качества скалы или реки не связаны с определенной величиной. При ближайшем рассмотрении мы, однако, находим, что и такие предметы, как вышеназванные, не всецело лишены меры, ибо при химическом исследовании вода в реке и отдельные составные части скалы оказываются, в свою очередь, качествами, обусловленными количественными отношениями веществ, содержащихся в воде или скалах. Более заметна мера для непосредственного созерцания в органической природе. Различные виды животных и растений имеют как в целом, так и в своих отдельных частях известную меру, причем следует заметить еще то обстоятельство, что менее совершенные органические создания, ближе стоящие к неорга-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 560.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 277.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 184.

нической природе, отличаются от выше их стоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры. Так, например, мы находим среди окаменелостей так называемые аммоновы рога, которые можно разглядеть только через микроскоп, и другие аммоновы же рога величиной в экипажное колесо»¹.

Гегель отмечает, что количество не только способно изменяться, но оно как таковое выходит за свои пределы и в мере оно переступает известные границы, благодаря этому снимаются также соответствующие ему качества. Этим отрицается определенное количество, место которого тогда же занимает другое качество. Приведем один из гегелевских примеров. При возрастании и уменьшении температуры воды достигается точка, на которой состояние сцепления количественно изменяется, и вода переходит в первом случае в пар, во втором — в лед. Таким образом, одна мера заменяется другой. Это процесс перехода количества в качество и качества в количество. Гегель гениально анализирует этот процесс и приводит яркие примеры для иллюстрации перехода количества в качество, показывает постепенные количественные изменения и переход последних в скачкообразные качественные изменения. Гегель в работе «Наука логики» писал: «В химических соединениях встречаются при прогрессирующем изменении пропорций смешивания такие качественные узлы и скачки, что два вещества на определенных точках шкалы смешения образуют продукты, обнаруживающие особенные качества. Эти продукты отличаются друг от друга не только количественными моментами и равным образом они еще не появляются, хотя бы, скажем, в более слабой степени, вместе с теми отношениями, которые находятся близко к этим узловым отношениям, а связаны именно с такого рода узловыми точками. Например, соединения кислорода и азота, появляющиеся лишь при определенных количественных отношениях смешения и обладающие существенно различными качествами, так что на промежуточных точках шкалы смешения не получается никаких специфических соединений.— Окислы металлов, например свинца, образуются на изве-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 185—186.

стных количественных точках шкалы окисления и различаются цветом и другими качествами. Они не переходят постепенно один в другой; отношения, лежащие между указанными узлами, не дают никакого нейтрального, никакого специфического существования. Без того, чтобы переходить сперва через промежуточные ступени, появляется специфическое соединение, покоящееся на некотором отношении меры и обладающее собственными качествами.— Или например, вода при изменении ее температуры не только становится от этого менее теплой, но и проходит через состояние твердости капельной и упругой жидкости; эти различные состояния наступают не постепенно, а постепенный ход изменения температуры вдруг прерывается и задерживается этими токами, и наступление другого состояния является скачком.— Всякое *рождение* и всякая *смерть* вместо того, чтобы быть продолжающейся постепенностью, есть, наоборот, *перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное* (курсив наш — И. М.).

Говорят, в природе не бывает скачков, и обычное представление, когда оно хочет постичь некоторое возникновение или прехождение, полагает, как мы уже сказали выше, что постигнет их, представляя их себе как постепенное происхождение или исчезновение. Но мы показали, что вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, становление иным, представляющее собою перерыв постепенности и качественно другое по сравнению с предшествующим существованием. Вода через охлаждение не становится твердой постепенно, не делается сначала кашеобразной, чтобы затем, делаясь постепенно все тверже и тверже, достигнуть консистенции льда, а сразу затвердевает; уже достигнув температуры точки замерзания, она все еще может полностью сохранить свое жидкое состояние, если она остается в покое, и ничтожное сотрясение приводит ее в состояние твердости»¹.

Резюмируя материалистически это положение Гегеля, можно сделать некоторые выводы.

¹ Гегель. Сочинения, т. 5, 1937, стр. 433—434.

1) Закон перехода качества в количество и обратно — всеобщий закон как природы, так и мышления. Ф. Энгельс в своей классической работе «Диалектика природы» указывал, что закон перехода количества в качество и обратно есть важнейшее открытие Гегеля и, говоря о значении этого закона, в области науки, отметил: «...свои величайшие триумфы открыт Гегелем закон природы празднует в области химии»¹. Далее Ф. Энгельс писал: «Наконец, закон Гегеля имеет силу не только для сложных тел, но и для самих химических элементов. Мы знаем теперь, что «химические свойства элементов являются периодической функцией атомных весов», что, следовательно, их качество обусловлено количеством их атомного веса»².

2) Количественные изменения происходят постепенно, однако в известном пункте они переходят в качественные изменения.

3) Новое качество появляется не постепенно, а внезапно, скачком. Диалектическое поступательное движение как раз проявляется в этом скачкообразном изменении.

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин считали, что диалектический метод Гегеля — революционная сторона его философии в противовес его консервативной системе. Однако сам Гегель не сделал революционных выводов из своей диалектики, ему ближе была реакционная сторона его философии. Гегель количество, качество и их взаимный переход друг в друга рассматривал как логический процесс и его приписывал природе. «Само собой понятно, что нужды «системы» довольно часто заставляли его (Гегеля — И. М.) здесь прибегать к тем насильственным конструкциям, по поводу которых до сих пор поднимают такой ужасный крик его ничтожные противники. Но эти конструкции служат только рамками, лесами возводимого им здания. Кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 387.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 389.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 278.

Классики марксизма-ленинизма критически переработали положение Гегеля о качестве, количестве и о их взаимопереходе друг в друга, развив единственно правильное учение о качественных и количественных изменениях природы и общества.

Это положение диалектики занимает исключительно важное место в научном познании законов движения, развития природы и общественной жизни, а также в революционно-практической деятельности рабочего класса.

Если переход медленных количественных изменений в быстрые и внезапные качественные изменения составляет закон развития, то ясно, что революционные перевороты, совершаемые угнетенными классами, представляют совершенно естественное и неизбежное явление.

Значит, переход от капитализма к социализму и освобождение рабочего класса от капиталистического гнета могут быть осуществлены не путем медленных изменений, не путем реформ, а только лишь путем качественного изменения капиталистического строя, путем революции. Следовательно, чтобы не ошибиться в политике, надо быть революционером, а не реформистом.

* * *

Переходим к вопросу о сущности. Гегель в своей книге «Наука логики» писал: «Истина бытия есть сущность». В. И. Ленин заметил, что эта фраза звучит насквозь идеалистически, ибо, как мы знаем, Гегель под понятием бытия подразумевает не материальное действительное бытие, а чистую мысль. В этой мистике как бы под завесой скрываются глубокие мысли Гегеля. По этому поводу В. И. Ленин писал: «Но сейчас же за этим начинается, так сказать, свежий ветерок»¹. Все вещи не только непосредственные, но и опосредованные, следовательно, при изучении их не надо останавливаться лишь на познании видимости явлений их, а надо найти то, что скрывается под видимостью, под корой непосредственности. Именно в этом заключается задача всякой науки вообще и философии в частности.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 115.

Гегель подразделяет сущность на три различных ступени: кажимость, видимость; явление; действительность.

Гегель, анализируя существенное и несущественное и видимость, указывает, что они находятся и в единстве и в различии с сущностью. Он отметил, что «сущность содержит в самой себе видимость как бесконечное движение внутри себя, которое определяет ее непосредственность как отрицательность, а ее отрицательность как непосредственность, и, таким образом, есть излучение самой видимости внутри себя. Сущность в этом своем самодвижении есть рефлексия»¹.

В. И. Ленин, конспектируя книгу «Наука логики» Гегеля, дал ясный и гениальный анализ этому труду: «Кажущееся есть сущность в одном ее определении, в одной из ее сторон, в одном из ее моментов. *Сущность* кажется тем-то. Кажимость есть явление (*Scheinen*) сущности самой в себе»². Далее В. И. Ленин указал: «...Несущественное, кажущееся, поверхностное чаще исчезает, не так «плотно» держится, не так «крепко сидит», как «сущность». Etwa: (примерно.— *Ред.*) движение реки — пена сверху и глубокие течения вниз. *Но и пена* есть выражение сущности!»³

Итак, сущность находится в движении, в развитии, она обнаруживается. Гегель это движение, обнаружение объясняет мистически: «Становление в сущности, ее рефлектирующее движение, есть поэтому движение от ничто к ничто и тем самым назад к себе самой». В. И. Ленин эту мысль Гегеля комментировал так: «Это остроумно и глубоко. Бывают в природе и жизни движения «к ничему». Только «от ничего», пожалуй, не бывает. От чего-нибудь всегда»⁴.

Гегель критикует Канта и других субъективистов, обвиняет их в скептицизме за то, что они далеко от видимости не идут и отрывают ее явления и сущность друг от друга, ограничивают знание лишь знанием явлений и явление понимают как нечто субъективное. Гегель писал,

¹ Гегель. Сочинения, т. 5, стр. 466.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 119.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 116.

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 119.

что Кант и его единомышленники не поняли, что «видимость есть сама сущность в определенности бытия. Отсюда два важных момента: во-первых, видимость как явление нельзя отождествлять с сущностью, так как она сама есть некое непосредственное, кажется, даже обладающее независимостью от сущности, но и, во-вторых, нельзя оторвать видимость от сущности, так как видимость есть один из моментов сущности». По поводу этого положения Гегеля Ленин писал:

«Итак, и здесь Гегель обвиняет Канта в субъективизме. Гегель за «объективную значимость» (*sit venia verbo* — да будет позволено так сказать. — *Ред.*) кажимости, «непосредственно данного»... Философы более мелкие спорят о том, сущность или непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо *или* ставит *и*, объясняя конкретное содержание этого «и»¹.

Кант и другие метафизики требовали взять как явление, или сущность, одно из двух, а Гегель рассматривал явление и сущность в диалектическом единстве.

Далее Гегель пишет, что явление имеет основание. Он писал: «Мы видим, например, электрическое явление и спрашиваем об его основании»². Но Гегель отвергает учение формальной логики о достаточном или недостаточном основании, ибо он считает это односторонним, формальным подходом, который отрицает опосредствование, т. е. всестороннее изучение явления.

Гегель говорит, что основание не вне существования, а оно само есть существование. Гегель приводит такой пример: «Например, мы рассматриваем как основание пожара молнию, от которой загорелось здание, и точно так же мы рассматриваем как основание государственного строя народа его нравы и условия жизни. Это вообще та форма, в которой существующий мир представляет ближайшим образом рефлексии; он предстает ей как неопределенное множество существующих, которые одновременно рефлексированные внутри себя и в другое относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое. В этой пестрой игре мира, как совокупности

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 119.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 209.

существующих, вначале нигде не видно твердой опоры: все выступает здесь как некое относительное, обусловленное другим, а также и обуславливающее другое»¹.

Как видно, в этом высказывании представлена мысль о том, что все взаимосвязано, взаимозависимо и взаимобусловлено. Стало быть, нет ничего вне мировой связи. Все «существующее содержит в самом себе, поэтому относительность и свою многообразную связь с другими существующими и рефлектируется внутрь себя, как основание»².

В. И. Ленин, характеризуя это положение Гегеля, писал о картине мира: «Река и капли в этой реке. Положение каждой капли, ее отношение к другим; ее связь с другими; направление ее движения; скорость; линия движения — прямая, кривая, круглая etc.— вверх, вниз. Сумма движения. Понятия как *учеты* отдельных сторон движения, отдельных капель («вещей»), отдельных «струй» etc. Вот á рец рges (приблизительно.—Ред.) картина мира по Логике Гегеля,— конечно,— минус боженька и абсолют»³.

Гегель говорит, что каждая вещь внутренне противоречива и поэтому изменчива, это выражено в явлении, в существовании вещи. Гегель остроумно замечает, что «сущность должна являться»⁴. Отсюда явление нельзя оторвать от сущности так же, как явление не следует смешивать с сущностью, сущность и явление надо рассматривать в единстве и различии.

Отражение, видимость в другом, есть то определение, благодаря которому сущность и есть не бытие, а сущность, развитая же видимость, отражение, есть явление. Сущность поэтому не находится за явлением или по ту сторону явления, а именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление⁵.

Заслугой Канта в истории философии Гегель считал выдвинутое им различие между явлением и сущностью,

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 213.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 214.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 131—132.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 5, стр. 571.

⁵ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 221.

но Гегель критиковал Канта за то, что он явление понимал субъективно, следовательно, его отрывал от сущности. Гегель указал, что мы имеем дело с явлениями мира, «если не принимать во внимание чисто субъективного понимания явления, то мы должны будем сказать, что у нас есть все основания быть довольными тем, что в лице окружающих нас вещей мы имеем дело только с явлениями, а не с прочными и самостоятельными существованиями, так как в последнем случае мы, как телесно, так и духовно, умерли бы с голоду»¹. Конечно, и в этом вопросе проявляется идеализм Гегеля. «Бог, который, как сущность есть благодать, потому что он дает существование момента своего отражения, своей видимости внутри себя, создает мир; он вместе с тем власть над этими моментами»².

По Гегелю, сущность — это бог, а явление существования момента его — отражение. Спиритуалист Гегель — за существование бога, за вздорные идеалистические, религиозные взгляды. Гегель определяет форму как соотношение явлений с собою, он рассматривает форму на базе содержания, указывая, что форма есть содержание, а в своей развитой определенности она есть закон явления.

* * *

По Гегелю, форма и содержание находятся в диалектическом единстве, так что содержание есть переход формы в содержание и форма есть переход содержания в форму. Гегель критикует тех, кто признает содержание как существенное, а форму — как несущественное. Он доказывает, что они оба существенные потому, что как нет бесформенного содержания, так же нет формы без содержания. Однако Гегель отрицал первичность содержания и мистифицировал форму, мысль.

К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин с материалистических позиций переработали ценные положения Гегеля, подвергли резкой критике его мистику, создали и разви-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 223.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 221.

ли единственно правильное, научно обоснованное учение о сущности и явлении, о содержании и форме.

К. Маркс отметил, что если наши знания ограничились бы лишь знанием явления, то не нужна была бы наука. Следовательно, задача науки заключается в изучении явлений, в познании их сущности. К. Маркс в бессмертном труде «Капитал» исследовал сначала явления, встречающиеся в капиталистическом обществе, затем вскрыл их сущность. Он открыл законы возникновения, развития и гибели буржуазного строя и научно доказал неизбежность победы коммунизма.

Содержанием общественной жизни является экономическое развитие, форма этого развития — политические и правовые отношения, научные теории, философия, литература и т. п. Сначала изменяется содержание, т. е. экономические условия, вслед за этим форма, т. е. политические, правовые отношения, взгляды, теории и т. п. Конечно, это отнюдь не значит, что форма пассивна, недействительна, а наоборот, форма — в данном случае политика, право, и идеология — активно влияют на состояние и развитие экономических условий — содержания.

В настоящее время капитализм — старая форма — тормозит развитие общественной жизни. В нем существуют и борются две противоположные, две враждебные силы — пролетариат и буржуазия. Буржуазия за сохранение гниющего капитализма — старой формы, а пролетариат за изменение его, за создание новой формы человеческого общежития. В этой великой борьбе пролетариат вместе со всем трудовым народом стремится уничтожить старую форму — капитализм и создать новую форму общественной жизни — социализм.

В. И. Ленин в одной из своих классических работ «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» писал: «У нас есть теперь, с точки зрения развития международного коммунизма, такое прочное, такое сильное, такое могучее содержание работы (за Советскую власть, за диктатуру пролетариата), что оно может и должно проявить себя в любой форме, и новой и старой, может и должно переродить, победить, подчинить себе все формы, не только новые, но и старые, — не для того, чтобы со старым помириться, а для того, чтобы уметь все и

всяческие, новые и старые формы сделать орудием полной и окончательной, решительной и бесповоротной победы коммунизма»¹.

* * *

Гегель указывает, что содержание как целое состоит из частей. Эти части отличаются друг от друга, но они представляют собой части только в их тождественном соотношении друг с другом, или, другими словами, постольку, поскольку они, взятые вместе, составляют целое. Но это «вместе» есть противоположность и отрицание части. Таким образом, Гегель обосновал свое учение о целом и о части. Он их рассматривал в противовес метафизике в диалектическом единстве. Гегель утверждал, что целое содержит в себе части и показал научное значение этого положения. Он писал: «Так, например, члены и органы живого тела должны рассматриваться не только как его части, так как они представляют собою то, что они представляют собою лишь в их единстве, и отнюдь не относятся безразлично к последнему. Простыми частями становятся эти члены и органы лишь под рукой анатома, но он тогда имеет дело уже не с живыми телами, а с трупами. Этим мы не желаем сказать, что такое разложение не должно вообще иметь места, а желаем только сказать, что внешнего и механического отношения целого и частей недостаточно для того, чтобы познать органическую жизнь в ее истине»².

Далее Гегель говорит об отношении: «Все, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования»³. Но Гегель отмечает, что механическое, поверхностное отношение отрывает части друг от друга, от целого и в результате отрицает их единство. Но на самом деле части и целое находятся в единстве. Гегель указал, что отношение частей и целого имеет две стороны, иначе — внешнее и внутреннее. Гегель внешнее и внутреннее рассматривает в противовес метафизике в единстве. Он писал: «Внешнее есть

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 88—89.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 227.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 226.

поэтому, во-первых, то же самое содержание, что и внутреннее. То, что внутренне, налично также и внешне и наоборот. Явление не показывает ничего такого, чего не было бы в сущности, и в сущности нет ничего, что не проявлялось бы»¹. Гегель заметил, что внешнее и внутреннее различны, противоположны, но моменты — единой формы, которые взаимно проникают друг в друга. «Поэтому то, что есть лишь некое внутреннее, есть также некое внешнее; и то, что есть некое внешнее, есть также пока лишь некое внутреннее»².

Гегель критикует метафизический взгляд, который отрицает познаваемость внутреннего и признает лишь внешнее. Гегель с иронией заявляет, что метафизика знает лишь внешнюю скорлупу, а дело заключается в познании единства внутреннего и внешнего. Верно критикуя метафизику, Гегель снова попадает в болота идеализма. По Гегелю:

1) общее внутреннее природы и духа «есть» идея, что, конечно, не только неверно, но и абсурдно;

2) идея в природе налична внешним образом, а потому также и внутренне. Отбрасывая эту идею, мы утверждаем, что в природе явления материальные, наличные как внутренне, так и внешне. В каждом есть внутреннее, и в каждом внутреннем есть внешнее. Внутреннее проявляет себя во внешнем.

Гегель иллюстрирует это положение примерами из жизни: «Из предшествующих разъяснений мы можем усмотреть, как должны мы относиться к человеку, который в противовес малоуспешности своих дел и даже достойным порицания деяниям ссылается на внутреннюю сторону своего характера, которую следует отличать от внешних его проявлений на свои якобы поверхностные намерения и убеждения. В отдельных случаях может действительно оказаться, что благодаря неблагоприятным внешним обстоятельствам благие намерения и целесообразные планы терпят неудачу при попытке их осуществления. Но, вообще говоря, сущест-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 232.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 233.

венно имеют силу единство внутреннего и внешнего. Мы поэтому должны сказать: «Что человек делает, таков он и есть, и лживому тщеславию, которое тешится сознанием превосходства своего внутреннего характера, мы должны противопоставить евангельское изречение: «по плодам их узнаете их»¹.

Внутреннее стремление так или иначе проявляется во внешнем, поэтому действие является основой определения характера каждого человека. Гегель, изложив диалектический процесс внутреннего и внешнего, дал исключительно важное положение диалектики: «Это встречается нам во всяком вообще природном, научном и духовном развитии, и очень важно убедиться в том, что всякое первое (*das Erste*), когда нечто остается только чем-то внутренним, или, что то же самое, имеет бытие только в своем понятии, именно поэтому есть лишь свое непосредственное, пассивное наличное бытие»².

В. И. Ленин с присущей ему принципиальностью и глубиной писал: «Начало всего может быть рассматриваемо, как внутреннее — пассивное — и в то же время внешнее.

Но интересно здесь не это, а иное: нечаянно проскользнувший критерий диалектики у Гегеля: «*во всем природном, научном и духовном развитии*»: вот где зерно глубокой истины в мистической шелухе гегельяницы!»³.

Классики марксизма критически переработали и это положение Гегеля, отбросили его идеализм и дали научное обоснование учению материалистической диалектики о внутреннем и внешнем. Это положение марксистско-ленинской науки имеет исключительно важное значение в нашей практической деятельности.

* * *

Гегель определяет действительность как непосредственное единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего. Он указывает, что обнаружение

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 235.

² Гегель. Сочинения, т. 5, стр. 633.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 139.

действительного есть сама действительность, и в этом обнаружении оно останется существенным, оно имеется и в непосредственном внешнем существовании. Стало быть, действительное отличается от явления тем, что оно выступает как единство внутреннего и внешнего, и, кроме того, реальное есть действительное. Но надо отметить, что абсолютно действительное, по Гегелю, есть лишь идея. И здесь видны ослиные уши идеализма.

Уместно указать на одно из важнейших положений Гегеля, которое гласит: «Все действительное разумно и все разумное действительно». Как отметил Ф. Энгельс, это положение Гегеля в ту эпоху было расценено как оправдание существования прусской монархии.

Известный русский критик и демократ В. Белинский, исходя из указанного положения Гегеля, сделал следующий вывод: так как самодержавная власть существует в действительности, значит она разумна и необходима. Таким образом, он на некоторое время примирился с крепостническим режимом николаевской России. Когда же В. Белинский, переехав в Петербург, ближе познакомился с гнусной российской монархией и прислушался к критике Герцена и других, он отказался от своих прежних взглядов. В этот период он писал, что если что действительно, то разумно, то и существование палача, так как он есть, разумно, но он тем не менее гнусен и отвратителен.

Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» вскрыл истинное значение положения Гегеля — «все действительное разумно, и все разумное действительно». Действительность развивается и изменяется, это оказывается необходимостью. Значит, действительность не есть неизменное, раз и навсегда данное, застывшее. Итак, то, что действительно, со временем становится неразумным, т. е. не необходимым, а то, что разумно, т. е. необходимо, со временем становится действительным.

В современном мире коммунистическое движение рождается и растет, потому что победа его необходима, разумна, а буржуазия гнивает, изо дня в день идет назад, потому ее поражение неизбежно, и она должна уйти с исторической арены.

* * *

Далее Гегель указывает, что действительность как конкретно данное содержит в себе моменты: возможность, случайность, необходимость. Он заметил, что Кант рассматривал возможность вместе с действительностью и необходимостью как модальность.

По Гегелю, действительность и возможность находятся в диалектическом единстве. Он писал: «Что действительно, то возможно»¹. Но Гегель отмечает, что нельзя смешивать возможность с действительностью, так как между ними есть различие, а именно: возможность есть один из моментов действительности. Гегель писал: «Понимание этого мы встречаем также и в нашем обычном сознании, поскольку, говоря о возможном в отличие от действительного, мы обозначаем его как лишь возможное»².

Гегель указывает, что возможное как форма имеет содержание, связи, отношения, потому нельзя его рассматривать вне этих связей, отношений, форму нельзя отрывать от содержания. Гегель критикует абстрактно пустое утверждение о возможности: «Все возможно». Гегель приводит примеры, которые показывают бессмысленность, абсурдность абстрактно пустого подхода к возможности. Он писал: «Возможно, что сегодня вечером луна упадет на землю, ибо луна есть тело, отдаленное от земли, и может поэтому так же упасть вниз, как камень, брошенный в воздух; возможно, что турецкий султан сделается папой, ибо он — человек, может как таковой обратиться в христианскую веру, сделаться католическим священником и т. д.»³.

Таким образом, Гегель отвергает абстрактно пустой подход к возможности и требует конкретного подхода к реальным возможностям. Он отмечает, когда все рассматривается возможным, тогда мы можем также рассматривать все как невозможное. Здесь дело решает-

¹ Гегель. Сочинения, т. 5, стр. 653.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 241.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 241.

ся не пустым рассуждением, а с учетом ряда моментов действительности. Гегель писал: «Возможно ли то-то и то-то или невозможно, это зависит от содержания, т. е. от целостности моментов действительности, которая в своем раскрытии обнаруживает себя необходимостью»¹.

В. И. Ленин особо отметил это замечательное положение Гегеля как суть диалектического взгляда. «*Целенность, совокупность моментов действительности*, которая в своем *развертывании* оказывается необходимостью».

Развертывание всей совокупности моментов действительности *ВВ-сущность диалектического познания*².

Гегель действительность и реальную возможность рассматривал в процессе перехода одной в другую. На самом же деле непосредственная действительность содержит в себе зародыш чего-то совершенно другого. «Сначала это другое есть только возможность, но эта форма затем снимает себя и превращается в действительность. Эта новая действительность, которая таким образом рождается, есть подлинно внутреннее непосредственной действительности, которое пожирает последнюю. Таким образом, возникает совершенно новый образ вещей и вместе с тем не возникает ничего другого по сравнению с тем, что было раньше, ибо первая действительность лишь полагается соответственно ее сущности. Условия, которые жертвуют собою, которые погибают и поедаются, сливаются в другой действительности лишь с самим собою. Таков вообще процесс действительности»³.

Из этого ценного положения Гегеля о превращении возможности в действительность можно сделать следующие выводы:

- 1) реальная возможность содержится в самой действительности, и она как сущее есть условие;
- 2) непосредственная действительность в себе содержит что-то в виде возможности. Стало быть, старое содержит в себе новое в форме возможности;

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 242.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 141.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 246.

3) новое в форме возможности благодаря существующим условиям и деятельности превращается в действительность.

Вот истинная картина процесса, происходящего в природе и обществе.

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин материалистически разработали и дальше развили учение о возможности и действительности, применили его к научному изучению законов движения и развития природы и общества.

Значение этой категории марксистской диалектики для революционной борьбы рабочего класса огромно. В. И. Ленин на основе научного анализа противоречий империализма открыл в 1915 г. закон о возможности победы социализма первоначально в отдельной, даже в одной капиталистической стране. Учение Ленина о возможности победы социализма в одной отдельной стране дало марксистской партии и всему советскому народу уверенность, силу и ориентировку в деле борьбы за построение коммунизма в нашей стране. Социализм в нашей стране превращен из возможности в действительность.

* * *

Гегель обосновал диалектическое учение о случайности и необходимости. Он писал: «Возможность, как то, что есть внутренней действительности, есть именно поэтому также и лишь внешняя действительность или случайность».

Далее он говорит, что «случайное есть вообще лишь нечто такое, что имеет основание своего существования не в самом себе, а в другом. Это — тот образ, в котором действительность первоначально предстает сознанию и который часто смешивают с самой действительностью. Случайность, однако, есть лишь действительное в односторонней форме рефлексии в другое, или, иными словами, есть действительное в значении чего-то лишь возможного. Мы соответственно этому рассматриваем случайное как нечто такое, что может быть и может также и не быть, которое может быть таким, а также и другим,

чье бытие или небытие, бытие такого или другого рода имеет свое основание не в самом, а в другом»¹.

Здесь Гегелем дано совершенно четкое диалектическое понимание случайности, ибо он показывает объективный характер случайности в противовес метафизике — механическому материализму.

Гегель предостерегает в этом вопросе от опасности двух крайностей. Первая — отрицание объективного характера случайности, иначе, утверждение о том, что случайность будто бы принадлежит лишь области субъективного мышления, что ведет в результате к односторонности, «к бесплодной игре ума и чрезмерному педантизму». Вторая — признание объективного характера случайности, игнорирование ее роли и значения в жизни или возвеличение случайности до чрезмерности, т. е. отрицание закономерностей, ведет лишь к путанице.

Гегель в противовес этим крайностям метафизики привел примеры из материальной действительности. Он писал: «Что касается раньше всего природы, то она нередко служит предметом удивления, главным образом лишь за богатство и многообразие ее образований. Однако это богатство как таковое, взятое независимо от имеющегося в нем раскрытия идеи, не представляет собою высокого интереса для разума и в великом многообразии органических образований оно доставляет нам лишь зрелище случайности, теряющейся в тумане неопределенности. Это пестрое многообразие видов животных и растений, беспрестанно меняющийся вид и расположение облаков и т. п. не должно во всяком случае ставиться выше столь же случайных фантазий предающегося своему произволу духа. Удивление, с которым мы встречаем подобного рода явления, представляет собою очень абстрактное отношение к вещам, от которого следует перейти к высшему пониманию, к разумению внутренней гармонии и закономерности природы»².

Давая глубокое понимание взаимосвязи явлений мира, Гегель требует при изучении явлений природы не

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 243.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 243.

останавливаться на случайностях, а находить закономерности, необходимости природы.

В. И. Ленин имел в виду именно это место из книги «Энциклопедия философских наук» Гегеля, когда писал: «...Двигаться вперед к все более точному пониманию *внутренней гармонии и закономерности природы*»¹.

Гегель в противовес метафизике рассматривает случайность в единстве с необходимостью, поэтому задача науки философии состоит вообще «в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности»².

* * *

Далее Гегель говорит о единстве необходимости и свободы. И здесь Гегель резко критикует метафизику, ибо для нее свобода и необходимость абсолютно исключают друг друга. А для диалектики Гегеля «слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии»³.

Поскольку в действительности существует необходимость, и еще не познана нами, она остается слепой необходимостью. Здесь нет свободы. Истинная свобода возможна только через познание, через понимание необходимости. Энгельс в своем классическом труде «Анти-Дюринг» заметил: «Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости»⁴.

Заслуга Гегеля заключается в диалектическом решении и вопроса свободы и необходимости. Однако он, отождествляя свободу и необходимость, хвалит христианскую религию: «Бог же, напротив, знает, чего он хочет, определяется в своей вечной воле не внутренней или внешней случайностью, а необходимо совершает то, чего он хочет»⁵. В диалектическом учении Гегеля часто встречается подобная мистика.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 142.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 245.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 248.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 116.

⁵ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 248.

Гениальные вожди рабочего класса К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин под ультраабстрактно-мистической оболочкой философии Гегеля разглядели, вскрыли и использовали рациональное зерно диалектики. Энгельс дает гениальный материалистический анализ и этому вопросу: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека, — два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большое в нашем представлении, отнюдь не в действительности. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела»¹.

Далее Ф. Энгельс отметил, что свобода человека есть исторический продукт. Она обусловлена общественной жизнью, развитием техники и науки; свободы в эксплуататорском обществе не может быть. Настоящая свобода осуществится лишь тогда, когда будут уничтожены эксплуататорские классы, эксплуатация человека человеком и там, где «не будет больше никаких классовых различий, никаких забот о средствах индивидуального существования и где впервые можно будет говорить о действительной человеческой свободе, о жизни в гармонии с познанными законами природы»².

Великая партия Ленина, руководствуясь передовой наукой — марксизмом-ленинизмом, дала рабочим, крестьянам и интеллигенции нашей страны счастливую жизнь, без помещиков и капиталистов. Впервые в истории человечества в Стране Советов осуществлены планомерное и разумное развитие общества на базе познания законов развития и действительная свобода личности.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 116.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 117.

* * *

Гегель отмечает, что необходимое в своей непосредственной форме есть отношение субстанциональности и акцидентальности. Эти термины заимствованы Гегелем у знаменитого материалиста и атеиста XVII в. Спинозы. Гегель этим терминам придает совершенно иное значение.

Гегель писал: «Если мы с этой стороны обратимся к упреку в атеизме, сделанному философии Спинозы, то мы должны будем признать, что этот упрек должен быть отклонен как необоснованный, поскольку его философским учением не только не отрицается существование бога, но наоборот, последний признается единственно истинно сущим»¹.

На самом же деле, субстанция Спинозы — материальная природа, философское мировоззрение его — материализм, и Спиноза — один из виднейших атеистов в истории.

Гегель рассматривает субстанцию как существенную ступень развития идеи. По этому поводу В. И. Ленин писал: «Читай: важная ступень в процессе развития *человеческого познания природы и материи*»².

Гегель утверждал, что субстанция есть причина, поскольку она переходит от акцидентальности, но, с другой стороны, поскольку субстанция снимает самое себя, она является и действием. Если для метафизики причина одна, а действие совершенно другое, то Гегель причину и действие рассматривает не изолированно друг от друга, а в диалектическом единстве: «Но причина и действие не только различны, но столь же и тождественны, и это тождество можно найти даже в нашем повседневном сознании: мы именно говорим о причине, что она есть причина лишь постольку, поскольку она вызывает действие, и о действии — что оно есть действие лишь постольку, поскольку оно имеет причину. Причина и действие, следовательно, по содержанию одно и то же. И различие между ними представляет собою ближай-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 253—254.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 142.

шим образом лишь различие между полаганием и положенностью, но это различие формы снова снимает себя, так что причина есть не только причина чего-то другого, но и самой себя, и действие есть не только действие чего-то другого, но и действие ее самой¹.

Стало быть, Гегель причину и действие рассматривает во взаимопереходе друг в друга: причина становится действием и наоборот. Он отметил, что взаимодействие есть причинное отношение: «Развитие этого соотношения, взаимодействие само, однако, есть чередование различения — различения не причин, а моментов, в каждом из которых, взятом самом по себе, полагается также и другой момент, именно потому, что они нераздельные и вследствие этого тождественные, так как причина есть причина в действии и действие есть действие в причине»².

Гегель это диалектическое положение иллюстрирует примерами: «Так, например, в исторических исследованиях раньше всего рассматривается вопрос, являются ли характер и нравы определенного народа причиной его государственного устройства и его законов или, наоборот, их следствием, и затем переходят к пониманию этих двух факторов — характера и нравов, с одной стороны, и государственного устройства и законов, с другой — с точки зрения взаимодействия, так что причина в том же отношении, в каком она есть причина есть вместе с тем действие, и действие в том же отношении, в каком оно есть действие, есть вместе с тем и причина. То же самое происходит при рассмотрении природы и, в особенности, живого организма, отдельные органы и функции которого также оказываются находящимися друг к другу в отношении взаимодействия»³.

Ценность мысли Гегеля заключается здесь в том, что он рассматривает весь мир во взаимодействии, во взаимоотношении, все причинно обусловлено. В. И. Ленин заметил: «Гегель подводит вполне историю под каузальность

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 257.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 258.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 258.

и в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма «ученых» ныне»¹.

Далее В. И. Ленин дает глубокое материалистическое определение каузальности, т. е. причинности. Он пишет: «Каузальность, обычно нами понимаемая, есть лишь малая частичка всемирной связи, но (материалистическое добавление) частичка не субъективной, а объективно реальной связи»².

На самом деле материальный мир есть единое целое, предметы и явления действительности, органически связанные друг с другом, зависят друг от друга и обуславливают друг друга.

Ф. Энгельс в своей классической работе «Диалектика природы» глубоко и ясно показал суть взаимодействия: «Мы наблюдаем ряд форм движения: механическое движение, теплоту, свет, электричество, магнетизм, химическое соединение и разложение, переходы агрегатных состояний, органическую жизнь, которые все — если исключить пока органическую жизнь — переходят друг в друга, обуславливают взаимно друг друга, являются здесь причиной, там действием, причем общая сумма движения, при всех изменениях формы, остается одной и той же (спинозовское: субстанция есть *causa sui* — прекрасно выражает взаимодействие)»³.

Однако Гегель и в этом вопросе проявляет идеализм. Он писал: «Чтобы понять отношение взаимодействия, мы должны не оставлять две его стороны в непосредственной данности, а должны... познать в них моменты третьего, высшего, которое именно и есть понятие»⁴. Стало быть, Гегель ищет чего-то третьего, т. е. понятие, и рекомендует понять его, что, конечно, неверно, идеалистично, ибо «мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать»⁵.

Но надо отдать справедливость Гегелю в том, что, несмотря на свой идеализм, он требовал всестороннего

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 144.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 144.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 546.

⁴ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 259—260.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 546.

подхода к явлениям. Он привел для примера такой исторический факт: «Если мы, например, рассматриваем нравы спартанского народа как действие его государственного устройства и, наоборот, их государственное устройство как действие нравов, то этот способ рассмотрения может быть правилен, однако он все же не дает окончательного удовлетворения, потому что на самом деле мы не поняли ни государственного устройства, ни нравов этого народа. Удовлетворение получается лишь тогда, когда мы познаем, что эти две стороны, а также все остальные стороны, которые обнаруживают нам жизнь и история спартанского народа,— имеют своим основанием понятие»¹.

Если отбросить гегелевское идеалистическое понятие, которое он считает основой жизни, то остается ценное положение: конкретный и всесторонний подход к явлениям мира — вот что требует диалектика в противовес метафизической односторонности.

* * *

Теперь вкратце охарактеризуем учение Гегеля о понятии. Гегель, говоря о понятии вообще, отмечает, что оно есть первоначальное, абсолютное и составляет основу всего сущего. Он утверждает, что понятие как абсолютная основа не есть нечто субъективное, и не мы образуем понятие. Поэтому Гегель считает, что понятие не есть нечто возникшее. Видно, что здесь Гегель мистифицирует наше понятие, отрывая его от нашей головы, превращая его в абсолют. Отсюда можно установить, что абсолютное понятие Гегеля и есть его абсолютный дух, или абсолютная объективная идея, или бог религии. Гегель боролся с материалистическим воззрением о происхождении понятия. «Было бы превратно понимать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений и что уже затем приходит наша субъективная деятельность, которая посредством вышеупомянутой операции абстрагирования и соединения того, что обще предметам, образует их понятие»².

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 260.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 270.

Итак, понятие, по Гегелю, не есть продукт воздействия внешних вещей на наши органы чувств и абстрагирование нашего мышления того, что вообще является предметами материального мира; оно есть само первоначальное. Как видите, здесь Гегель выступает как мистик: «Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия»¹. Отсюда превратное положение идеалистической философии, которое гласит: «... бог сотворил мир из ничего», или, иначе выражаясь, «мир и конечные вещи произошли из полноты божественной мысли и божественных предначертаний. Этим мы признаем, что мысль, или, говоря точнее, понятие есть та бесконечная форма или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале»².

Теперь вполне ясно, почему Гегель брал понятие вообще. Оказывается, это нужно было ему для оправдания религиозного взгляда на этот вопрос. По Гегелю, есть еще определенные понятия, которые происходят из общего чистого понятия. Он писал: «То, что иногда также называют понятиями и даже определенными понятиями, например, человек, дом, животное и т. д., суть простые определения и абсолютные представления, — суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия»³.

Значит, по Гегелю, есть всеобщее понятие вне головы человека, которое погружено в предмет, и есть понятия, как, например, человек, животное, растение, плод, дом и т. д., которые происходят от первого, что, конечно, неверно, идеалистично. Но в этом идеализме Гегеля есть нечто ценное. Он в противовес метафизике всеобщее, особенное и единичное понятия не отделяет друг от друга, а рассматривает в единстве их и различии. По

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 270.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 270.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 271.

Гегелю, эти моменты — всеобщность, особенность и единичное — не исключают друг друга, а предполагают друг друга и взаимопроникают друг в друга. Это ценное положение диалектической логики дано Гегелем в извращенной форме.

Если для Гегеля есть всеобщее понятие как таковое, вне человеческой головы, и которое содержит моменты всеобщности, особенности и единичности, то на самом деле это есть лишь человеческое понятие, которое как всеобщее, особенно единичное понятие, отражает действительный мир. Если для Гегеля моменты понятия — всеобщность, особенность и единичность — взаимопроникают друг в друга лишь в понятии и навязаны природе и обществу, то на самом деле единство всеобщего, особенного и единичного в человеческом понятии есть отображение взаимосвязи, взаимопереходов явлений и вещей природы и общества. «...Всемирной, всесторонней, живой связи всего со всем и отражения этой связи — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel (материалистически перевернутый Гегель. — *Ред.*) — в понятиях человека, которые должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир»¹.

Рассмотрим пример. Понятие колхоз — это общее понятие, которое сокращенно выражает действительно существующие коллективные хозяйства социалистического земледелия СССР. Но колхоз в нашей советской действительности существует конкретно. Есть хлопководческий, зерноводческий и тому подобные колхозы. И каждый такой колхоз имеет не только общее с другими, но и свои особенности. Значит, единство общего, особенного и единичного в понятии есть отражение единства общего, особенного и единичного в реальной жизни.

Гегель отметил, что единство общего, особенного и единичного есть суждение. Он критикует формальную логику за то, что она, говоря о суждении, имеет в виду разнородные понятия, и они игнорируют связь моментов понятия; говоря о различных видах и сторонах понятия, она совершенно не доказывает перехода от суждения к

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 131.

понятию. Гегель критикует субъективизм, имеющий место в суждении, доказывает его несостоятельность. Гегель писал: «Субъект при этом считается существующим самостоятельно, вне нас, а предикат — находящимся в нашей голове. Этому представлению, однако, уже противоречит связка «есть». Когда мы говорим «эта роза есть красная» или «эта картина прекрасная», мы этим утверждаем, что не мы извне заставили розу быть красной или картину быть прекрасной, а это составляет собственное определение этих предметов»¹.

Значит, свойства и качества предметов объективны. Однако Гегель по-своему, т. е. идеалистически, понимает этот объективизм.

Гегель приводит такой пример: «Так, например, зародыш растений, уже, правда, содержит в себе особенное корня, ветвей и листьев и т. д., и это особенное, однако, существует пока лишь в себе и полагается лишь тогда, когда зародыш раскрывается, распускается, что должно рассматриваться как суждение растения. Этот пример может служить также и для того, чтобы сделать для нас ясным, что ни понятие, ни суждение не находятся только в нашей голове и не образуются лишь нами. Понятие есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть, то, что они суть, и понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие»².

Следовательно, по Гегелю, объективизм — это значит понятие и суждение присущи и вещам; человек своим понятием познает понятие вещей. В этом идеалистическом положении Гегеля есть нечто ценное, а именно: он моменты понятия брал в единстве и различиях, различия понятий он рассматривал как суждение, стало быть, суждение тоже находится в движении, и оно имеет свои виды, которые взаимно переходят друг в друга.

Главных видов суждения, по Гегелю, три: единичное, особенное и всеобщее. Одна из крупнейших заслуг Гегеля в области философии заключается в том, что после Аристотеля только он исследовал формы диалектического мышления и систематически изложил, хотя и идеа-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 274.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 274.

листической форме, суть диалектического суждения. Гегель дает анализ каждого вида суждения в отдельности.

1) Единичное суждение он рассматривает как первоначальное, как простой вид суждения, когда речь идет о наличном бытии, об отдельной вещи, когда высказывается или положительное, или отрицательное о данном предмете. Например, роза красная, картина прекрасная и т. д. и т. п. Но Гегель вскрывает противоречивый характер этого вида суждения. Он пишет: «Если мы говорим: эта роза есть красная, то **связка** «есть» подразумевает, что субъект и предикат находятся в согласии друг с другом. Но роза, как некое конкретное, не только красна, но также и благоухает, обладает некоторой определенной формой и разнообразными другими определениями, не содержащимися в предикате «красная». Этот предикат, с другой стороны, как некое абстрактное всеобщее, принадлежит не только этому субъекту. Существуют еще и другие цветы и вообще другие предметы, которые также красны. Субъект и предикат в непосредственном суждении как бы соприкасаются друг с другом только в **одной** точке, но не покрывают друг друга»¹.

Далее Гегель брал отрицательное единичное качественное суждение: «...этот цветок не красен,— суждения, которыми отрицается в цветке только этот особенный цвет, а не цвет вообще, ибо цветок может быть еще голубым, желтым и т. д.»².

Итак, единичное суждение становится недостаточным и ограниченным, и оно переходит в другое, особое суждение. Гегель этот вид суждения назвал рефлексивным. Гегель отмечает: «В существовании субъект уже более не непосредственно качественен, а находится в отношении и в связи с чем-то другим, с неким внешним миром. Всеобщность, следовательно, стала означать эту относительность (например: полезен, опасен, тяжесть, кислота, затем влечение и т. д.)»³. Итак, суждение рефлексии высказывает о субъекте, о предмете в связи, в отношении его с чем-то другим.

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 270—280.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 281.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 281.

«Если мы, например, говорим: «эта роза — красная», то мы рассматриваем субъект в его непосредственной единичности вне соотношения с другим. Если же мы, напротив, произносим суждение: «это растение целебно», то мы рассматриваем субъект, растение, как находящееся через свой предикат: целебность, в соотношении с другим (с болезнью, которая может быть излечена этим растением)»¹.

Гегель указывает, что чем конкретней предмет, о котором идет речь, тем больше точек зрения. Конечно, если отбросить идеализм Гегеля, то, действительно, наше познание, все глубже и глубже отражая многообразие природы, никогда не исчерпывает ее.

«Тут действительно, объективно три члена: 1) природа; 2) познание человека, =мозг человека (как высший продукт той же природы) и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc. Человек не может охватить=отразить=отобразить природы *всей*, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»².

Далее Гегель дает и анализ внутренним противоречиям суждения рефлексии. Субъект единичное есть некое всеобщее. Стало быть, единичное разделено внутри себя: оно отчасти соотносится с собою и отчасти с другим. Это—особенное, частное. Некоторые суть всеобщие. Таким образом, понятие от единичного идет к особенным, частным, а затем к всеобщему. «Через частность непосредственно единичное теряет свою самостоятельность и вступает в связь с другим единичным. Человек, как этот человек, уже больше не есть этот единственный человек, а стоит в ряду с другими людьми и есть, таким образом, один из множества людей»³.

Гегель заметил, что всеобщее заключает внутри себя особенное и единичное. Когда мы говорим, писал Гегель, все люди, все растения и т. д., то это то же са-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 282.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 164.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 282.

мое, как если бы сказали, растения вообще, человек вообще и т. д. Таким образом, совершается переход к суждению необходимости, всеобщности. Оно делится, главным образом, на категорическое, гипотетическое, разделительное. Когда мы говорим: золото есть металл, роза есть растение, Кай есть человек и т. д., это будет категорическое суждение, ибо здесь речь идет о роде, об основе вещей. Но это суждение недостаточно, ибо в нем не уделено должного места моменту особенности; так, например, золото есть, правда, металл, но и серебро, и медь, и железо, и тому подобное тоже металл. Таким образом, совершается переход от категорического суждения к гипотетическому суждению, в котором определенность суждения представляется опосредствованной, зависимой от другого. Если есть А, то есть и В. Здесь всеобщее полагается в своем обособлении. Так мы переходим к разделительному суждению: А есть или В, или С, или Д. Поэтическое произведение, искусство или эпично, или лирично, или драматично; цвет есть или желтый, или синий, или красный и т. д. Таким образом, род есть целостность своих видов и целостность видов есть род. Стало быть, единичное, особенное и всеобщее находятся в единстве.

Гегель, как видно, совершенно правильно рисует действительный ход образования понятий, однако в извращенной форме. По Гегелю, корень, субстанция единичного и особенного есть всеобщее, а всеобщее есть понятие. Конечно, это—идеализм, ибо основание, почва, источник всех понятий есть материальный мир. «Когда мы,—писал Гегель,—например, рассматриваем Кая, Тита, Семпрония и остальных жителей города или страны, то обстоятельство, что все они люди, есть не нечто только общее им всем, а их всеобщее, род, и всех этих единичностей вовсе и не было бы без этого рода»¹.

На вопрос — без единичных предметов было бы ли всеобщее понятие — Гегель дает нелепый ответ: всеобщее понятие есть творец, мир вещей. Конечно, это идеалистический вздор.

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 283.

Ф. Энгельс гениально переработал учение Гегеля о суждении и дал самое глубокое, самое всестороннее положение марксистской диалектики о движении и развитии форм человеческого мышления. Он в своем классическом труде «Диалектика природы» писал: «Диалектическая логика, в противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений. Она, наоборот, выводит эти формы одну за другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из нижестоящих. Гегель, верный своему подразделению всей логики в целом, группирует суждения следующим образом:... 1-я группа — это *единичное суждение*, 2-я и 3-я — *особенное суждение*, 4-я — *всеобщее суждение*. Какой сухостью ни веет здесь от этого и какой произвольной ни кажется на первый взгляд эта классификация суждений в тех или иных пунктах, тем не менее внутренняя истинность и необходимость этой группировки станет ясной всякому, кто проштудирует гениальное развертывание этой темы в «Большой логике» Гегеля (Сочинения, т. V, стр. 63—115). А какое глубокое основание эта группировка имеет не только в законах мышления, но также и в законах природы.— Для доказательства этого мы приведем здесь один вне этой связи весьма известный пример.

Что трение производит теплоту, это было известно на практике уже доисторическим людям, когда они изобрели, быть может, уже 1 000 000 лет тому назад — способ получать огонь трением, а еще ранее этого согревали холодные части тела путем их растирания. Однако отсюда до открытия того, что трение вообще есть источник теплоты, прошло кто знает сколько тысячелетий. Но так или иначе, настало время, когда человеческий мозг развился настолько, что мог высказать суждение: «*трение есть источник теплоты*», — суждение наличного бытия, и притом положительное.

Прошли новые тысячелетия до того момента, когда в 1842 г. Майер, Джоуль и Кольдинг подвергли исследованию этот специальный процесс со стороны его отно-

шений к открытым тем временем другим процессам сходного рода, т. е. со стороны его ближайших всеобщих условий, и формулировали такого рода суждение: *«всякое механическое движение способно посредством трения превращаться в теплоту»*. Сколь продолжительное время и огромное множество эмпирических знаний потребовалось для того, чтобы подвинуться в познании предмета от вышеприведенного положительного суждения наличного бытия до этого универсального суждения рефлексии.

Но теперь дело пошло быстро. Уже через три года Майер смог поднять — по крайней мере, по сути дела — суждение рефлексии на ту ступень, на которой оно имеет силу ныне: *«любая форма движения способна и вынуждена при определенных для каждого случая условиях превращаться, прямо или косвенно, в любую другую форму движения»*. Это — суждение понятия, и притом аподиктическое, — наивысшая форма суждения.

Итак, то, что у Гегеля является развитием мыслительной формы суждения как такового, выступает здесь перед нами как развитие наших, покоящихся на *эмпирической* основе, теоретических знаний о природе движения вообще. А ведь это показывает, что законы мышления и законы природы необходимо согласуются между собой, если только они надлежащим образом познаны.

Мы можем рассматривать первое суждение как суждение единичности: в нем регистрируется тот единичный факт, что трение производит теплоту. Второе суждение можно рассматривать как суждение особенности: некоторая особая форма движения (а именно: механическая) обнаружила свойство переходить при особых обстоятельствах (а именно: посредством трения) в некоторую другую особую форму движения — в теплоту. Третье суждение есть суждение всеобщности: любая форма движения оказалась способной и вынужденной превращаться в любую другую форму движения. Дойдя до этой формы, закон достиг своего последнего выражения. Посредством новых открытий мы можем доставить ему новые подтверждения, дать ему новое, более богатое содержание. Но к самому закону, как он здесь выражен, мы не можем прибавить больше ничего. В своей всеобщности,

в которой и форма и содержание одинаково всеобщи, он не способен ни к какому дальнейшему расширению: он есть абсолютный закон природы»¹.

* * *

Гегель показывает, как в своей высшей форме суждение переходит в умозаключение. Умозаключение, подобно суждениям, имеет три формы: 1) единичное или качественное; 2) рефлексия, особенное; 3) всеобщее. Соответственно им Гегель рисует главные три фигуры умозаключения. Первая — Е—О—В. Это значит, что единственное опосредствует всеобщее. Стало быть, единичное становится всеобщим, становится основой двух крайних и их единством. Отсюда вторая фигура умозаключения В—Е—О, в которой всеобщее через единичное занимает его место и смыкается с особенным. Стало быть, всеобщее как основное определяет крайние термины. Отсюда третья фигура умозаключения О—В—Е. Итак, Гегель взаимопереход одной фигуры в другую рассматривает в единстве и в различии, в процессе движения.

По Гегелю, эти фигуры умозаключения объективны. Он приводит такой пример: «Так именно обстоит дело с тремя членами философской науки, т. е. логической идеей, природой и духом. Здесь сначала природа есть средний, смыкающий член. Природа, эта непосредственная целостность, раскрывается, развиваясь в эти два крайних члена — в логическую идею и дух. Но дух есть дух, лишь будучи опосредован природой. Затем, во-вторых, дух, который мы знаем как индивидуальное, деятельное, есть также середина, а природа и логическая идея суть крайние члены. Дух-то именно и познает в природе логическую идею и возводит природу, таким образом, в ее сущность.

Точно так же, в-третьих, сама логическая идея есть середина; она есть абсолютная субстанция как духа, так и природы, всеобщее, всепроникающее собою. Таковы члены абсолютного умозаключения»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 538, 539—540.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 294—295.

Конечно, рассуждения Гегеля и здесь мистические, но вместе с тем они диалектические, ибо рассматривают все члены-фигуры умозаклучения в процессе перехода друг от друга. В. И. Ленин в своей гениальной работе «Философские тетради» писал: «Видимо, и здесь главное для Гегеля *наметить переходы*. С известной точки зрения, при известных условиях всеобщее есть отдельное, отдельное есть всеобщее. Не только (1) *связь*, и связь неразрывная, всех понятий и суждений, но и (2) *переходы* одного в другое, и не только переходы, но и (3) *тождество противоположностей* — вот что для Гегеля главное. Но это лишь «просвечивает» сквозь **туман** изложения архи — «abstrus». История мысли, с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий логики — voilà se qu'il faut! (вот, что нужно.— *Ред.*)»¹. Далее В. И. Ленин, говоря о фигурах Гегеля, писал: «Анализ заключений у Гегеля (Е.—В.—А., Eins; Besonderes; Allgemeines (единичное; особенное; всеобщее — *Ред.*), В.—Е.—А. etc.) напоминает о подражании Гегелю у Маркса в I главе»².

Гегель особо отметил, что различные формы умозаклучения никогда не теряют своего значения в нашем познании. «Когда, например, человек, проснувшись рано утром в зимнюю пору, слышит скрип саней на улице и это его приводит к заключению, что ночью был сильный мороз, то он этим производит умозаклучение, и подобную операцию мы повторяем ежедневно в самых разнообразных обстоятельствах»³. Следовательно, формы умозаклучения не есть продукты так называемой чистой субъективной действительности мышления, а есть результат постоянных повторений, в самых разнообразных обстоятельствах отражений явлений природы и общественной жизни в нашем мозгу.

В. И. Ленин, очистив от мистики учение Гегеля о фигурах умозаклучения, писал: «Когда Гегель старается — иногда даже: тщится и пыжится — подвести целесообразную деятельность человека под категории логики, говоря, что эта деятельность есть «заклучение»

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 159.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 160.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 291.

(Schluß), что субъект (человек) играет роль такого-то «члена» в логической «фигуре» «заклучения» и т. п., — то это не только натяжка, не только игра. Тут есть очень глубокое содержание, чисто материалистическое. Надо перевернуть: практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом. Это *Nota Bene*¹.

Гегель в противовес метафизике дает диалектический анализ вопросам объекта и субъекта, конечно, в духе общей своей идеалистической системы. Он нелепо утверждает, что абсолютный объект есть бог, который содержит субъект, как существенный момент. Гегель отметил, что в познании, в науке объект — это противостоящий нам объективный мир, что, конечно, верно. Гегель указал, что объективность содержит в себе три формы: механизм, химизм, целевое отношение.

В механизме объект выступает как составное, как некий агрегат, и действие в нем оказывает противодействие друг другу, поэтому давление, толчок составляют суть механических отношений. Гегель показывает, что механизм охватывает лишь отдельные явления или области природы. Поэтому он и считает совершенно односторонним и поверхностным исключительно механический подход к явлениям природы. Он заметил: «Явления и процессы так называемой физической области в тесном смысле этого слова (как, например, явления света, тепла, магнетизма, электричества и т. д.) не могут больше быть объяснены чисто механически (т. е. посредством давления, толчка, перемещения частей и т. д.), и еще более неудовлетворительным является перенесение и применение этой категории в области органической природы, поскольку дело идет о постижении специфичности последней, как, например, о питании и росте растений, а тем паче, если дело идет об ощущении у животных»². Здесь Гегель выступает и против современного механического материализма.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 172.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 307.

Далее Гегель заключает, что отсюда отнюдь нельзя сделать вывод, что законы механики не играют никакой роли и в других областях. Но здесь они не господствующие, а подчиненные. Гегель прибавляет еще то, что специфические законы каждой области связаны этими законами механики и даже в отдельных случаях последние выступают как господствующие.

Гегель, говоря о химизме, отметил, что объект в химизме соотнесен с другими, и он в процессе представляет переход туда и обратно, от отдельной формы к другой, и его процесс обусловлен качественными изменениями. Итак, механизм и химизм у Гегеля выступают как природная необходимость. Но надо указать, что Гегель природу понимал как инобытие идей, или погружение понятий во внешность, что, конечно, является абсурдом.

Гегель утверждает, что в химизме и в механизме есть понятие, есть цель, «которые пока наличны в химизме и в механизме — лишь в себе, и понятие, существующее, таким образом, для себя, есть цель»¹.

Гегель говорит, что развитие цели в идею проходит три ступени: во-первых, ступень субъективной цели, во-вторых, ступень осуществляющейся цели и, в-третьих, ступень осуществленной цели. Далее Гегель дает анализ каждой ступени развития цели. Субъективная цель внутри себя содержит моменты понятия. Например, мы говорим, что-то решаем, но для осуществления этой цели, решения вступаем в отношения с противостоящим нам объективным миром, причем мы используем силы механизма и химизма. Затем, мы осуществляем это решение, эту цель на основе перехода от чисто субъективной цели к целесообразной деятельности и достигаем цели. Гегель отметил, что достигнутая цель поэтому лишь некий объект, который в свою очередь представляет собой средства или материал для других целей и т. д., до бесконечности².

Значит, человек свою цель осуществляет при помощи сил природы, на основе практической деятельности, и

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 313.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 319.

осуществленная цель порождает новые цели и т. д. и т. п.

В. И. Ленин блестящим образом критически переработал и это положение Гегеля, он с исчерпывающей полнотой и гениальной ясностью изложил суть марксистского диалектического взгляда на этот процесс. В. И. Ленин писал: «Законы внешнего мира, природы, подразделяемые на *механические* и *химические* (это очень важно), суть основы *целесообразной* деятельности человека.

Человек в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность.

С этой стороны, со стороны практической (целеполагающей) деятельности человека, механическая (и химическая) причинность мира (природы) является как бы чем-то *внешним*, как бы второстепенным, как бы прикрытым.

2 формы *объективного* процесса: природа (механическая и химическая) и *целеполагающая* деятельность человека. Соотношение этих форм. Цели человека сначала кажутся чуждыми («иными») по отношению к природе. Сознание человека, наука («der Begriff»), отражает сущность, субстанцию природы, но в то же время это сознание есть внешнее по отношению к природе (не сразу, не просто совпадающее с ней).

Техника механическая и химическая потому и служит целям человека, что ее характер (суть) состоит в определении ее внешними условиями (законами природы)».

Далее В. И. Ленин указывал: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его,— находят его как данное, наличное»¹.

Гегель отметил, что в процессе реализации цели снимаются односторонность субъективности и противостоящей ей самостоятельности, а единство субъективного и объективного составляет истину идей. Значит, человек в процессе своей деятельности познает идею, т. е. истину.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 169—171.

Гегель идею рассматривает в процессе, и он уже указал, что идея как процесс проходит в своем развитии три ступени: 1) жизнь, 2) познание, 3) абсолютная идея.

* * *

Жизнь, по Гегелю, есть единство души и некоторого тела, в которых она (жизнь) реализована, и поэтому жизнь есть нечто живое, а как непосредственное она есть данное живое существо, которое есть конечно, ибо вследствие непосредственности идеи души и тела последние отделимы друг от друга, это и составляет смерть живых существ. Взгляд Гегеля на жизнь насквозь мистический. Но Гегель рассматривает жизнь в противоречии и в процессе. Он, например, писал: «Для животного процесс рода есть высший пункт его жизненности»¹. Далее он отметил: «Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа»². Гегель жизнь живого существа рассматривает в связи с неорганической природой. Он писал: «Покоренная живым существом неорганическая природа претерпевает это потому, что она в себе есть то же самое, что жизнь есть для себя»³. В. И. Ленин в своей работе «Философские тетради» по поводу системы Гегеля писал: «Перевернуть = чистый материализм. Превосходно, глубоко, верно!! И еще NB: доказывает крайнюю правильность и меткость терминов «an sich» и «für sich!!!» («в себе и для себя». — Ред.)»⁴.

* * *

Гегель в своем учении о познании отмечает, что есть субъективная идея и есть объективная идея. Субъективная идея находится в сознании человека, а объективная — в природе. Отсюда истинное познание, по Гегелю, есть

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 329.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 329.

³ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 328.

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 185.

познание идеи. Гегель отметил, что познание бывает двояким, а именно: теоретическое и практическое.

Гегель дает замечательный анализ ходу процесса человеческого познания. Он пишет: «Разум стремится снять односторонность субъективности идеи посредством восприятия сущего мира внутрь себя, в субъективное представление и мышление, и напомнить таким образом абстрактную уверенность в себе эту познаваемую истинную объективностью или *содержанием*; и разум же стремится, наоборот, снять *односторонность* объективного мира, который, следовательно, в противоположность первому отношению разума к миру, признается здесь лишь *видимостью*, собранием случайностей и ничтожным в себе образом стремится к тому, чтобы определить этот объективный мир посредством внутреннего содержания субъективного, внедрить в него внутреннее содержание последнего, который здесь признается истинно сущей объективностью. Первое стремление есть стремление знания к истине, *познание*, как таковое — *теоретическая деятельность идеи*; второе стремление есть стремление добра к своему существованию — *воля, практическая деятельность идеи* (курсив наш — И. М.)¹.

Из приведенной глубоко богатой содержанием цитаты можно сделать следующие выводы: 1) содержание познания происходит из материального мира; человек воспринимает внешний объективный мир и мыслит о нем; это есть творческая деятельность человека; 2) человек, воспринимая материалы внешнего мира, теоретически размышляет о них, создает идею и практически осуществляет ее.

Далее Гегель указал, что в процессе познания мы постигаем абсолютную идею, которая есть прежде всего единство практической и теоретической идеи, и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания². Важно в этом утверждении то, что Гегель в познании, хотя и познание он понимает идеалистически, требует единства практической и теоретической деятельности.

¹ Гегель Сочинения, т. 1, стр. 331.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 340.

В. И. Ленин заметил: «Единство теоретической идеи (познания) и *практики* — это *NB* — и это единство *именно в теории познания*, ибо в сумме получается «абсолютная идея» (а идея = *das objektiv Wahre* («объективно истинное» — *Ред.*)»¹.

Видно, что Гегель, несомненно, практику ставил как одно звено в процессе познания субъективной идеи, т. е. истины. Он вплотную подошел «... к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки»².

Классики марксизма-ленинизма высоко ценили и это положение Гегеля, но, отбросив его идеализм, выработали материалистическое учение о единстве практики и теории. Практика есть основа и критерий познания, теории и науки. Данные науки всегда проверялись практикой, опытом. Наука потому и называется наукой, что она не признает фетишей, не боится поднять руку на отживающее, старое и чутко прислушивается к голосу опыта, практики.

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин указали на могущественную роль передовой теории, науки. Практика без теории слепа, бесперспективна, у нее нет силы ориентировки.

Итак, единство теории и практики, науки и опыта есть основа научного познания законов движения — развития природы и общества.

* * *

Гегель характеризует различные методы познания. Он правильно считает, что конечное (относительное) познание исходит из существующих многообразных фактов в природе, и оно разлагает данный конкретный предмет, обособляет его. Это аналитический метод. Гегель характеризует аналитический метод, который, исходя из единичного, движется к всеобщему. Основной

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 200.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 173.

характерной чертой аналитического метода является разделение. Гегель пишет: «...чтобы при делении его принцип заимствовался из природы подлежащего делению предмета, чтобы деление производилось, следовательно, естественно, а не искусственно, т. е. произвольно. Так, например, в зоологии при делении млекопитающих приняты, как основные деления, преимущественно зубы и копыта, и это постольку имеет смысл, поскольку сами млекопитающие отличаются друг от друга именно этими частями своего тела, и общий тип их различных классов находится в зависимости от устройства этих частей»¹.

Итак, Гегель отмечает, что деление надо производить соответственно делению самих предметов и необходимости аналитического метода для познания. Но он одновременно показывает ограниченность данного метода; критикует эмпиризм вообще, Локка в частности. Гегель приводит такой пример: «Так, например, химик помещает кусок мяса в свою реторту, подвергает его разнообразным операциям и затем говорит: я нашел, что он состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества уже не суть мясо»².

Отсюда необходимость синтеза, обобщения разделенного. Гегель писал, что в противоположность аналитическому методу имеется синтетический метод, который исходит из всеобщего, а движется через разделение до единичного (до теоремы). Далее Гегель указывал, что этот метод получил распространение лишь в геометрии. Он был применен и в философии Спинозой, а в учении Вольфа синтетический метод был поднят до крайнего педантизма. Кант также применил этот математический метод, заявив, что математика конструирует свои понятия. Гегель доказывал ограниченность и синтетического метода. Он вскрыл внутреннюю связь аналитического и синтетического методов: «Начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия; это — начало аналитического метода ко-

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 334.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 332—333.

нечного познания, в смысле всеобщности это начало есть начало синтетического метода конечного познания»¹.

Гегель утверждает, что философский метод есть соединение аналитического и синтетического методов. Далее он отмечает, что это отнюдь не значит, что эти два момента конечного познания идут рядом или только чередуются, «философский метод содержит их внутри себя как снятые, и, соответственно с этим, он в каждом своем движении в одно и то же время аналитичен и синтетичен»². Стало быть, только диалектический метод является истинным познанием действительности, познанием истины.

Гегель считал, что начало истинного метода должно быть абстрактным. К. Маркс в своем гениальном труде «Критика политической экономии» также указал, что научное познание должно начинаться с абстрактного. Однако было бы величайшей ошибкой не видеть разницы между методом Маркса и методом Гегеля. Для Гегеля все конкретное происходит из абстрактного мышления, абстрактное мышление — созидатель конкретного. Значит, Гегель и здесь впал в иллюзию. Для Маркса, наоборот, «метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»³.

* * *

Гегель, резюмируя свою мысль в книге «Наука логики», писал: «...в то время как идея полагает себя как абсолютное единство чистого понятия и его реальности и потому включает себя в непосредственность бытия, то как тотальность в этой форме она есть *природа*». В. И. Ленин, приведя эту цитату Гегеля, тут же на полях

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 342.

² Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 342.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 727.

«Философских тетрадей» писал: «Переход от идеи к природе...». Дальше В. И. Ленин отметил: «Эта фраза на последней, 353-ей (319) странице *Логики* архизамечательна. Переход логической идеи к природе. Рукой подать к материализму. Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм». Далее В. И. Ленин там же на полях писал: «В малой логике... *последняя* фраза книги такова: «*diese seiende Idee aber ist die Natur*» («но эта существующая идея есть природа». — *Ред.*)»¹.

В. И. Ленин дал очень высокую оценку главе «Науки логики» об абсолютной идее. «Замечательно, что вся глава об «абсолютной идее» почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло «божеское» «понятие»), и кроме того, — это NB — почти не содержит специфически *идеализма*, а главным своим предметом имеет *диалектический метод*. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. «Противоречиво», но факт!»².

Итак, обобщая то, что было сказано выше, можно прийти к следующему выводу: логика Гегеля и есть его диалектика и теория познания. Она говорит о чистом бытии или о чистой мысли и ничто, которые через становление и развитие переходят в нечто, в наличное бытие, качество. Логика говорит о качестве и количестве, которые через меру переходят к сущности, а также о сущности и явлениях, которые в своем движении переходят в действительность. Она говорит о действительности, содержащей в себе моменты, которые переходят друг в друга и приведут к объективному понятию. Логика говорит об объективном и субъективном понятиях, которые в своем движении и развитии приведут к идее, а затем к абсолютной идее, и, наконец, логика Гегеля говорит об истинном методе. Таким образом, весь диа-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 214—215.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 215.

лектический процесс у Гегеля совершается в понятии. И этот диалектический процесс навязывается Гегелем миру вещей и явлений.

Ф. Энгельс был совершенно прав, когда говорил, что «у Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия»¹. В. И. Ленин с изумительной ясностью показал это в своем бессмертном произведении «Философские тетради». Он, говоря о диалектике Гегеля, писал: «В чем состоит диалектика? — Взаимозависимость понятий... *«всех»*, без исключения, переходы понятий из одного в другое *«всех»*, без исключения. Относительность противоположностей между понятиями... тождество противоположностей между понятиями»².

Далее В. И. Ленин указал: «Гегель гениально *угадал* диалектику вещей (явлений, мира, *природы*) в диалектике понятий»³. И он объяснил это: «Этот афоризм надо было выразить популярнее, без слова диалектика: примерно так: Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий *именно* такое *отношение вещей, природы*». В. И. Ленин там же на полях отметил: «именно *угадал*, не больше»⁴.

По Гегелю, как идея есть созидательница природы, так и диалектика идеи есть созидательница диалектики вещей, следовательно, диалектика находится у Гегеля в извращенной, мистифицированной форме. На самом деле, «диалектика *вещей* создает диалектику *идей*...»⁵.

* * *

Если буржуазные идеологи середины XIX в. третируют Гегеля, как «мертвую, дохлую собаку», то в настоящее время мракобесы загнивающего капитализма, используют все, что является мертвым, ненужным в философии Гегеля — его мистифицированную диалектику,—

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 301.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 179.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 178.

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 179.

⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 178.

для того чтобы оправдать существование империализма.

Лишь марксистско-ленинская наука дала самую правильную оценку философии Гегеля. Несмотря на мистику в философии Гегеля, классики марксизма высоко ценили его диалектический метод. Они считали, что диалектический метод Гегеля — величайшее приобретение немецкой классической философии, и они указали, что Гегель, хотя и в туманной абстрактной форме, все же лишь он, после Аристотеля, исследовал основные формы диалектического движения. К. Маркс в своей гениальной работе «Капитал» писал: «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ~~ее~~ всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹.

Ф. Энгельс также глубоко верно охарактеризовал метод Гегеля. Он писал: «Подобно тому, как Фурье есть а mathematical поэт и все же не потерял значения, так Гегель есть dialectical поэт (диалектическая поэма)»². Следовательно, заслуга Гегеля заключается в его диалектической поэме, он весь духовный мир и мир вещей рассматривал в процессе взаимосвязи, в движении и изменении.

Одна из величайших заслуг Гегеля — взгляд на историю человеческого общества. «Гегель освободил от метафизики понимание истории, он сделал его диалектическим, но его понимание истории было по всей сущности идеалистическим»³. Гегель, борясь с метафизикой, доказал, что движущимися силами истории общества являются не одни идеально-побудительные причины, а те движущие силы, которые стоят за ними, и их надо изучать. Следовательно, он требовал всестороннего подхода к общественным явлениям и выдвигал свое известное положение: «Абстрактной истины нет. Истина конкретна».

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 22.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 521.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 208.

Гегель, несмотря на свой идеализм, все же показал в известной мере роль техники, труда и географических условий в историческом процессе. Он весь исторический процесс рассматривал как закономерный процесс, как движение от низших форм к высшим. В. И. Ленин указал на зачатки исторического материализма у Гегеля. Он писал: «Исторический материализм как одно из применений и развитий гениальных идей — зерен, в зародыше имеющих у Гегеля»¹. Но Гегель понимал исторический процесс идеалистически, т. е. как движение, как развитие, как проявление в различных ступенях общества абсолютного духа, что, конечно, в корне противоположно научному пониманию истории общества.

Гегелевское учение вообще, его диалектический метод в частности оказали влияние на формирование и развитие взглядов передовых мыслителей России, таких, как Герцен, Чернышевский.

Герцен придавал большое значение философии Гегеля. В «Письмах об изучении природы» он писал: «Читал гегелевскую философию, везде гигант, многое едва набросано, отчеркнуто, но ширина и объем колоссальны». Герцен высоко ценил Гегеля за его метод. По поводу этого он заметил: «Подвиг Гегеля состоит именно в том, что он науку так воплотил в методы, что стоит понять его метод, чтобы почти вовсе забыть его личность». Далее Герцен указывает, что естествоиспытатели относились к Гегелю хладнокровно именно потому, что Гегель из логики выводил природу, т. е. был идеалистом. И за это Гегеля критикует Герцен. Следовательно, Герцен ценил Гегеля-диалектика. Он назвал диалектику Гегеля «алгеброй революции». К материализму Герцен пришел через Фейербаха, но он «лишь вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился пред историческим материализмом». (В. И. Ленин. «Памяти Герцена»). Во взглядах Герцена имеются феербахианство и элементы гегелевского идеализма.

Революционный демократ Н. Г. Чернышевский в «Очерках гоголевского периода русской литературы», а также в других работах вскрывает одновременно мощь

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 172.

и ничтожность философии Гегеля. «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны: несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но не достало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развивать из них все необходимые следствия»¹. Чернышевский совершенно правильно понял противоречивый характер философии Гегеля. Он критиковал идеализм Гегеля и высоко ценил его диалектический метод. Чернышевский утверждал, что диалектический метод Гегеля есть необходимое средство для достижения истины. Он писал: «Как необходимое предохранительное средство против поползновений уклоняться от истины в угождение личным желанием и предрассудкам был выставлен Гегелем знаменитый «диалектический метод мышления»².

Чернышевский высоко ценил Гегеля за его принцип: «абстрактной истины нет, истина конкретна». «Но в действительности все зависит от обстоятельства, от условий, места и времени, — и поэтому Гегель признал, что прежние общие фразы, которыми судили о добре и зле, не рассматривая обстоятельств и причин, по которым возникло данное явление, — что эти общие, отвлеченные изречения неудовлетворительны: каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулой: «Отвлеченной истины нет, истина конкретна», т. е. определенное суждение можно произносить только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит»³. Хотя Чернышевский, пройдя «через огненный поток Фейербаха», встал на путь материализма и понял значение диалектического метода Гегеля, все же он, как правильно указал В. И. Ленин, не

¹ Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения. М., 1938, стр. 451.

² Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения, стр. 451.

³ Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения, М., стр. 451.

мог подняться в силу отсталости тогдашней русской жизни до уровня диалектического материализма.

Лишь гениальные вожди рабочего класса К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин со всей полнотой вскрыли и показали в диалектике Гегеля коренное противоречие его философии. Ф. Энгельс указал, что система Гегеля пытается установить абсолютное, вечное, неизменное, следовательно, она по своей сущности догматична, консервативна, а его диалектический метод говорит о вечном движении и развитии, стало быть, прогрессивен и противоречит системе. Ф. Энгельс в своей классической работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» писал, что революционная сторона философии Гегеля задушилась под тяжестью непомерно разросшихся консервативных сторон.

Противоречивый характер философии Гегеля ярко проявляется в вопросах, которые будут изложены ниже. Гегель считал, что абсолютная идея полностью приходит «к самой себе», т. е. познает самое себя в ее философии. Отсюда он отрицал дальнейшее развитие философии, что, конечно, идет против принципов вечного развития человеческого познания.

Гегель отрицал развитие в природе. Он отверг эволюционный взгляд на природу и утверждал, что мыслительное рассмотрение должно воздержаться от такого рода в сущности туманных чувственных представлений, как, например, представление о происхождении растений и животных из воды или представление о происхождении более развитых животных организмов из низших и т. д. Стало быть, по Гегелю, нет развития в самой природе, в природе есть движение по определенному кругу. Неосновательность утверждений Гегеля доказывается научными данными дарвинизма и вообще естествознания.

Далее Гегель утверждал, что абсолютная идея должна осуществиться в монархии Фридриха Вильгельма III, и в совершенном государстве сословное деление он считал необходимым. Таким образом, Гегель умозрительным путем оправдал сословное деление. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин беспощадно критиковали Гегеля. К. Маркс писал: «Мистифицирующую сторону ге-

гегелевской диалектики я подверг критике почти 30 лет назад, в то время, когда она была еще в моде»¹. Ф. Энгельс по поводу этого писал: «Маркс был и остается единственным человеком, который мог взять на себя труд высвободить из гегелевской логики то ядро, которое заключает в себе действительные открытия Гегеля в этой области, и восстановить диалектический метод, освобожденный от его идеалистических оболочек, в том простом виде, в котором он и становится единственно правильной формой развития мысли»². Далее Энгельс в «Анти-Дюринге» отмечал: «Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели ее в материалистическое понимание природы и истории»³.

Беличайшая заслуга гениальных мыслителей передового человечества К. Маркса и Ф. Энгельса заключается в том, что они подвергли жестокой, последовательной критике мистифицирующую сторону диалектики Гегеля, вскрыли и взяли ее рациональное зерно, и, исходя из интересов революционного пролетариата, обобщили все достижения науки и на этой основе создали материалистическую диалектику. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса была развита дальше в гениальных трудах В. И. Ленина. Диалектический материализм К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина есть мировоззрение нашей великой Коммунистической партии.

Марксистская диалектика противоположна диалектике Гегеля. К. Маркс писал: «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью»⁴.

Из вышеуказанного становятся ясными вредность и фальшивость утверждений меньшевистствующего идеализма, который отождествляет марксистскую диалектику с гегелевской, отрывает метод Гегеля от его системы,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 21.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 496—497.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 10.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 21.

тем самым извращает действительное положение вещей и протаскивает враждебные нам концепции.

Классики марксизма-ленинизма указали на необходимость критического изучения философских произведений Гегеля для дальнейшей разработки вопросов материалистической диалектики, овладения диалектическим методом и борьбы с современными реакционными буржуазными философскими течениями.

В. И. Ленин в статье «О значении воинствующего материализма» особо подчеркнул необходимость организации систематического изучения диалектики Гегеля с материалистических позиций.

«Конечно, работа такого изучения, такого истолкования и такой пропаганды гегелевской диалектики чрезвычайно трудна, и, несомненно, первые опыты в этом отношении будут связаны с ошибками. Но не ошибается только тот, кто ничего не делает. Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция дают необыкновенно много»¹.

Отсюда вполне ясной становится вредность взглядов апологетов правых реставраторов капитализма — механистов, которые отрицают необходимость критического изучения наследства Гегеля и которые вообще отрицают диалектику. Наша ленинская партия разгромила механицизм в области философии, она требует от нас вести решительную борьбу со всякими проявлениями метафизики.

Итак, Гегель получил достойную, самую полнейшую оценку лишь в трудах Маркса, Энгельса, Ленина. Произведения Гегеля, как и произведения выдающихся деятелей науки, литературы, искусства и философии всех

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. т. 45, стр. 30.

времен и эпох, издаются в стране диктатуры рабочего класса, становясь достоянием широчайших масс интеллигенции, рабочих и крестьян нашей великой социалистической Родины.

* * *

1. Диалектика Гегеля есть диалектика «чистой мысли». Гегель говорил об объективной и субъективной мысли следующее:

— объективная мысль составляет основу мира, и она находится в природе в бессознательной форме, как окаменелый интеллект;

— субъективная мысль — мысль человека, духа, при помощи которой идея познает самое себя, т. е. познает объективную мысль — окаменелый интеллект. Иначе говоря, мысль познает мысль. Конечно, это идеалистический вздор;

— Гегель совершенно правильно указывает на различие субъективной мысли и чувств; чувственное выражает единичное, а мысль показывает всеобщее, но Гегель не понял диалектического перехода от ощущения к мышлению и здесь проявил свой идеализм. Он утверждал, что есть представления, которые происходят лишь из самостоятельного мышления, что, безусловно, неверно и мистично.

2. Гегель писал, что предмет логики есть чистая мысль, и в своей логике он рассматривает следующие категории диалектики:

— чистое бытие — чистая мысль, ничто и становление;

— наличное бытие — нечто, качество, количество и меру;

— сущность и явление (форму и содержание, внешнее и внутреннее);

— действительность (возможность и действительность, необходимость и свободу);

— понятие: объективное и субъективное, идеи: объективную, субъективную и абсолютную.

3. Все эти категории мышления у Гегеля взаимодействуют друг в друга и, таким образом, образуют диалек-

тический процесс развития идей. Эти категории столь же субъективны, сколь и объективны. Поэтому законы мышления и мира, по Гегелю, совпадают друг с другом. Правда, и эти важные положения диалектики даны Гегелем в идеалистически извращенном виде.

4. Гегель исследовал главные формы диалектического мышления. Он пишет о суждении и умозаключении, об общем, особенном и единичном. Общее, особое и единичное рассматривает он в единстве и различии, критикуя метафизическое отделение их друг от друга. Но Гегель сам впадает в идеалистическую метафизику, когда основой мира считает общее, т. е. мысль.

5. Гегель пишет об индукции и дедукции, об анализе и синтезе и доказывает, что высший метод познания есть диалектика, которая столько аналитична, сколько же синтетична. Гегель началом научного метода считал абстрактное. Это верно. Однако абстрактное у Гегеля взято в идеалистическом духе, ибо для него абстрактное есть процесс возникновения конкретного, в действительности в научном познании наоборот: «Метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»¹.

6. Гегель изгнал метафизику из области истории, применив диалектический метод к общественным явлениям, но его взгляд на историю был идеалистическим.

7. Великие мыслители России — Герцен, Белинский и Чернышевский критиковали идеализм и ценили диалектический метод Гегеля, но они не сумели, в силу отсталости тогдашней русской жизни, подняться до уровня диалектического материализма.

8. Лишь величайшие вожди революционного рабочего класса — К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин вскрыли противоречивый характер философии Гегеля, отбросили его идеализм и взяли «рациональное зерно» диалектики Гегеля. Они создали и развили материалистиче-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 727.

скую диалектику, которая прямо противоположна методу Гегеля.

9. Механицизм отрицал необходимость критического изучения диалектики Гегеля и вообще механицизм выступал против диалектики, протаскивал метафизику, эклектику, софистику и являлся теоретическим орудием правых реставраторов капитализма.

Меньшевиствующий идеализм выступал будто бы против механицизма, извращал марксистскую диалектику, отождествляя ее с идеалистической диалектикой Гегеля. Меньшевиствующий идеализм служил теоретическим прикрытием контрреволюционной деятельности троцкистов. Партия разгромила как механицизм, так и меньшевиствующий идеализм и требует от нас решительной борьбы со всякими формами антимарксистских взглядов в философии, а также при изучении философских произведений Гегеля.

ВЫДАЮЩИЕСЯ МЫСЛИТЕЛИ СРЕДНЕЙ АЗИИ

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ И ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ IX—X ВВ. В СРЕДНЕЙ АЗИИ

История философской и социологической мысли народов Средней Азии ярка, разнообразна и богата. Своими корнями она уходит в глубокую древность. На протяжении тысячелетий здесь шла непрерывная борьба различных философских концепций и мировоззрений, являющаяся отражением классовой борьбы в среднеазиатском обществе.

Первые зачатки философской мысли в Средней Азии мы находим в фольклоре и в древних памятниках литературы, как, например, в «Орхонских надписях» («Урхун езивлар»), составленных в VIII в. н. э. В еще более древних анналах (например, в «Авесте») содержатся ценные сведения об естественнонаучных представлениях, верованиях и суевериях народов Средней Азии до завоевания ее арабами.

В своем бессмертном произведении «Шахнаме» Фирдоуси повествовал о стране Туран, о народном восстании Маздака, учение которого о равенстве людей имело широкое распространение и в Средней Азии.

В 1958 г. на городище Афросияб в Самарканде начала работать археологическая экспедиция Института истории и археологии АН УзССР. Особенно ценны результаты археологических раскопок, произведенных в апреле — июне 1965 г. Раскопки выявили комплекс помещений VII — начала VIII вв. н. э. В некоторых помещениях были найдены фрагменты живописи.

Обнаруженные в городище Афросияб фрагменты живописи являются выдающимися памятниками мирового

значения, которые еще глубже раскрыли высокую культуру древних предков узбекского и таджикского народов. Значение этих находок состоит еще и в том, что они помогли прочесть новые страницы общественной и культурной истории народов Средней Азии до ее арабского завоевания.

Необычен сюжет живописи. Если живопись Варахши, Пянджикента и Балалык-тепе создана по мотивам народного эпоса, отраженного в «Шахнаме» Фирдоуси, то живопись Афросияба является жизненным документом. В ней запечатлен имевший место исторический факт, и в этом ее особая ценность. Следует также отметить технику исполнения настенной живописи — необычайную стойкость красок, сохранивших всю свою свежесть и многоцветие до наших дней. Это говорит о том, что древние мастера прекрасно знали свойства минералов и растений, из которых они изготавливали краски.

О высоком уровне самобытной материальной и духовной культуры, возникшей в результате труда народных масс и взаимовлияния культур народов соседних стран, свидетельствуют археологические памятники, открытые Хорезмской экспедицией АН СССР¹.

В течение VIII — IX вв. в Средней Азии (Мавераннахр) распространилась новая религия — ислам. Упорная и продолжительная борьба широких народных масс против внешних захватчиков и местных феодалов, кульминационным пунктом которой было знаменитое восстание Муканны, вдохновленное учением Маздака, окончилась неудачей. Идеология ислама, служившая интересам иноземных и местных эксплуататоров, стала господствующей во всех сферах духовной жизни народов Мавераннахра.

IX — X вв. — важный этап в развитии феодальной Средней Азии. К этому времени относится образование объединенного государства Саманидов, фактически добившегося независимости страны от иноземных захватчиков. Выражая интересы крупных землевладельцев и купцов, стремившихся к установлению сильной государ-

¹ См.: С. П. Толстов. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.-Л., Изд-во Академии наук СССР, 1949.

ственной власти в стране, Саманиды за счет эксплуатации крестьян и ремесленников создали благоприятные условия для развития земледелия, ремесленного производства и торговли.

Исторические источники, данные археологических раскопок свидетельствуют о том, что в IX—X вв. в долинах Зарафшана, Кашкадарьи, в оазисах Ферганы, Ташкента и Хорезма восстанавливалось и развивалось земледелие. В городах Средней Азии широкое развитие получило ремесленное производство, продукция которого — орудия сельскохозяйственного труда, медная посуда, тонкие и грубые хлопчатобумажные ткани и бумага, вытеснившая папирус и пергамент, — успешно проникала не только на внутренний, но и на внешний рынок. Завязались оживленные торговые связи с Восточной Европой, Ближним Востоком, Китаем и Индией.

Впервые после ликвидации иноземного арабского владычества в Мавераннахре в процессе идейной борьбы с силами реакции возникли богатая поэзия и научная литература, созданные представителями таджикского, узбекского и других народов Средней Азии. Народный певец, музыкант-классик таджикско-персидской поэзии Рудаки, автор знаменитой «Шахнаме» Фирдоуси, составляющие гордость всего прогрессивного человечества, жили и творили в этот период.

Развитие орошаемого земледелия, ремесел и торговли в стране выявило потребность в эмпирических знаниях. Передовые мыслители Средней Азии внесли свой значительный вклад в развитие таких отраслей знаний, как математика, астрономия, география, медицина и философия. Обобщая богатейший, многовековой опыт народных масс в строительстве ирригационной сети и ремесленном производстве, творчески перенимая лучшие научные достижения арабского и других народов, среднеазиатские ученые вырабатывали естественнонаучную точку зрения на мир. И на этой основе в своеобразной форме вели борьбу против религиозно-мистических идей.

Родоначальниками естественнонаучной мысли в Средней Азии явились известный астроном и математик ал-Фергани (IX в. н. э.) и выдающийся ученый ал-Хорезми.

Хорезми Мухаммед бен Муса (790—847 гг.) (имя ал-Хорезми — латинизированное) — астроном и географ, основоположник системы исчисления, автор уравнений 1-й и 2-й степени, а также новой отрасли математики — алгебры. Научные труды Мухаммеда бен-Мусы Хорезми «Астрономические таблицы», «Трактат о солнечных часах» и другие, переведенные в средние века на латинский язык, оказали плодотворное влияние на развитие научной мысли в странах Востока и Запада.

В Средней Азии в IX и X вв. на основе эмпирических знаний формировалось философское прогрессивное направление, содержащее элементы материалистического взгляда на природу и боровшееся против господствовавшей в стране философии, носившей название «калам» — схоластика ислама. Виднейшим представителем этого учения был знаменитый мыслитель Абу Наср Мухаммед Фараби¹ из селения Фараб на берегу реки Сырдарья.

Фараби (873—950 гг.) учился в Бухаре, а затем в Багдаде. Его произведения свидетельствуют о том, что он в совершенстве овладел достижениями современной ему мировой культуры. Он был прогрессивным и оригинальным мыслителем, снискавшим славу универсально образованного человека своей эпохи, ученого-энциклопедиста. Изучив сочинения древнегреческих и видных арабских философов, Фараби написал комментарии к «Метафизике» Аристотеля и ознакомил Европу с его учением. Естественнаучные, философские и социологические взгляды Фараби, сыгравшие огромную роль в развитии мировой науки, богаты, многогранны и в своей основе гуманны и прогрессивны.

Вопреки исламу, Фараби доказывает объективное существование материального мира и возможность познания его человеком. В противовес идеалистически-мистическому учению Платона о врожденных идеях, возникновение, например, математических понятий Фараби объясняет с позиций материалистической философии. Убедительно пишет он о различных математических

¹ См.: М. М. Хайруллаев. Фараби. Ташкент, Изд-во АН УзССР. 1963.

понятиях, таких как точка, линия, поверхность и тело, как производных от реально существующих вещей.

Классифицируя живые, одушевленные тела, автор подчеркивает, что растительный мир, мир животных и мир людей существенно отличаются друг от друга. А в своей книге «Об основных идеях философии» Фараби доказывает, что главное в человеке то, что он — говорящее существо. По представлению Фараби, у всех людей единая натура, но они различаются по своим характерам подобно тому, как различаются лед и кипяток, черное и белое платье. Фараби дал своеобразную интерпретацию известного положения Аристотеля о человеке, как об общественном животном.

Разделяя науки на теоретические — логику, естествознание, математику и на практические — этика, политика, Фараби как убежденный просветитель доказывает, что человек при помощи органов чувств, интеллекта и умозаключения познает мир вещей и его сущность.

Как определяет Фараби, у человека пять органов чувств, и ощущение возникает у него благодаря воздействию внешнего предмета на его органы чувств. Согласно Фараби, зрение, например, похоже на зеркало, которое отражает предмет, когда оно направлено прямо на него, слух проявляется у человека в результате воздействия воздушных волн, возникающих вследствие соприкосновения предметов и т. д. На подобных конкретных примерах философ показывает, что чувственное познание человека, рождающееся и развивающееся на основе данных мира вещей, составляет основу внешней стороны познания человека. Но, помимо этого, утверждает Фараби, познание имеет внутреннюю сторону, т. е. воображение, иллюзию, догадку. Эту сторону познания он связывает с деятельностью разума, обусловленного проявлением вечного, абсолютно чистого, священного духа. Нетрудно увидеть здесь во взглядах Фараби на познание наряду с явно выраженными материалистическими тенденциями и идеалистические положения. Но, несмотря на непоследовательность и историческую ограниченность учения Фараби о познании человеком мира вещей, оно имело в то время громадное значение в разработке естественнонаучных воззрений прогрессивных мыслителей

Средней Азии¹, Ближнего и Среднего Востока и для критики религиозно-идеалистических и мистических взглядов исламской ортодоксии.

Признавая бога первопричиной бытия, Фараби в целом не сумел выйти из рамок идеалистической философии. Но за высказанную в своей «Книге воззрений жителей идеального города» мысль о зависимости души от тела Фараби подвергся преследованиям со стороны духовенства, обвинившего его в безбожии и отрицании бессмертия души. Реакция видела в Фараби своего опасного врага.

Прогрессивные воззрения Фараби составили один из важнейших источников мировоззрения другого великого бухарского ученого энциклопедиста эпохи средневековья **Абу Али ибн Сины (латинизированное — Авиценна) (980—1037 гг.)**.

Первоначальные знания Ибн Сина получил в своем родном городе Бухаре. Усердно занимаясь различными отраслями науки, он к семнадцати годам стал уже авторитетным врачом и ученым. Успешно вылечив заболевшего эмира Нух-бин Мансура, Ибн Сина получает доступ в знаменитое книгохранилище Саманидов в Бухаре, что дает ему возможность углубить свои медицинские и философские познания.

В своих трудах, посвященных естественнонаучным вопросам, Ибн Сина, живший и творивший в условиях жестокого феодального гнета и религиозной реакции, выражал лучшие чаяния предков таджикского и узбекского народов.

В основных произведениях Ибн Сины «Канон врачебной науки» («Китоб-Фитё-Тибб»), «Книга исцеления» («Китоб ашшифо»), написанной на арабском языке, «Книга знания» («Дониш-нома»), написанной на языке дари (на котором говорили предки современного таджикского народа), изложены его естественнонаучные и философские взгляды.

Угроза нападения на Бухару караханидов с севера и султана Махмуда Газневи с юга вынудили ученого

¹ См.: С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., Изд-во АН СССР, 1960.

покинуть город. В 1000 г. он прибыл в Гургандж (Ургенч) — столицу объединенного Хорезма, правителем которого в то время был Абдул-Аббас Мамун (999 — 1016 гг.). Установив тесную связь с образованными и учеными людьми Хорезма, особенно с Абу Райханом Беруни (ал-Беруни), Ибн Сина прожил здесь более 12 лет и начал писать выдающиеся произведения — «Канон врачебной науки» и «Книгу исцеления». Когда над Хорезмом нависла опасность внешнего нападения, султан Махмуд Газневи потребовал от правителя Хорезма направить Ибн Сину в его распоряжение. Ученый был вынужден покинуть Хорезм. Преследования феодальной реакции заставили его долго скитаться на чужбине.

Передовые философские и естественнонаучные взгляды Ибн Сины свидетельствуют о материалистическом понимании им явлений природы. Развивая идею о вечности и несотворимости реального мира, Ибн Сина утверждает, что материя как сущность всех конкретных вещей существует вечно и проявляется в многообразных формах. Она содержит и причину и следствие. Тела и их формы неотделимы: как нет телесной формы без материи, так нет и материи без телесной формы. При помощи органов чувств, по словам Ибн Сины, человек воспринимает воздействие внешних, реально существующих тел и закрепляет результаты этого воздействия в своей памяти.

Конкретный подход к явлениям природы в зависимости от условий, времени и места характеризует научный метод Ибн Сины. Решительно отвергая индетерминизм — идеалистическое учение, отрицающее причинную обусловленность явлений, Ибн Сина писал: «Познание всякой вещи, если она возникает, достигается и бывает совершенным через познание ее причин»¹.

С этой точки зрения весьма интересно данное им определение предмета медицины. «Когда говорят, что в медицине есть нечто теоретическое и нечто практическое, то не следует думать, как соображают многие исследователи данного вопроса, будто этим хотят сказать,

¹ *Абу Али Ибн Сина. Канон врачебной науки. Ташкент, Изд-во Академии наук УзССР, 1954, кн. I, стр. 6.*

что одна часть медицины — познание, а другая часть — действие. Напротив, тебе должно знать, что при этом подразумевается нечто другое. А именно: каждая из двух частей медицины не что иное, как наука, но одна из них — это наука об основах медицины, и другая — наука о том, как ее применять»¹.

Медицина рассматривает тело человека, поскольку оно здорово или утрачивает здоровье. В медицине следует знать причины здоровья и болезни и соответственно этому определить метод лечения, чтобы сохранить здоровье человека, а если утрачено оно, то восстановить его.

Ибн Сина устанавливает три способа лечения больного: 1) целесообразное пользование едой и напитками, покой и движение, благоприятные окружающие условия; 2) употребление лекарств; 3) хирургическое вмешательство. Эти способы, каждый в отдельности или одновременно, должны применяться в зависимости от состояния больного и характера его болезни.

В противовес магии и религиозно-идеалистическим представлениям о биологических явлениях, Ибн Сина, изучая объективные условия, порождающие болезни, классифицирует их и разрабатывает основанный на эмпирических наблюдениях и знаниях метод лечения исследованных им недугов. Внимательно изучая жизнь живых существ, вскрывая причины и симптомы болезней, Ибн Сина обратил особое внимание на пульс и свойства мочи при диагностике.

Смелая догадка, выдвинутая им, о распространении некоторых болезней через воду, в которой содержатся невидимые «мельчайшие животные», предвосхищала на восемь с лишним веков учение Пастера о роли микробов как возбудителей инфекционных заболеваний².

Ибн Сина дает описание многочисленных лекарственных препаратов, в том числе приготовленных им самим из лекарственных растений, отмечает зависимость их действия не только от организма данного человека и его состояния, но также и от климатических условий и

¹ Абу Али Ибн Сина. Канон врачебной науки, кн. I, стр. 5.

² См.: Труды Узбекского Государственного университета. Новая серия, № 30, Самарканд, 1941.

времени года. Ученый специально исследовал некоторые детские болезни, придавал значение диетике, говорил о профилактических мерах.

Несмотря на материалистический метод научного познания Ибн Сина сохранял приверженность исламу. Но материалистические взгляды Ибн Сины на природу несовместимы с исламом, ибо мусульманская религия, как и всякая иная, коренным образом противоположна науке. Вот почему духовенство предъявляло Ибн Сине обвинение в атеизме. И это не случайно. Меткая и убийственная критика ученого направлена против реакционных представителей духовенства, идеологов феодальных сил, безжалостно угнетавших трудовой народ.

Однако в своем философском учении Ибн Сина сочетал материалистические и идеалистические элементы (признание бога, вера в бессмертие души и др.). В этом сказалась историческая и классовая ограниченность и противоречивость учения этого великого философа и медика, сумевшего в условиях средневекового Востока стать ученым, оказавшим глубокое влияние на развитие прогрессивной мысли таджикского, узбекского и других народов и обогатившим мировую культуру ценными научными открытиями.

По решению Всемирного Совета Мира все прогрессивное человечество отмечало тысячелетний юбилей славного сына народов Средней Азии, лучшего представителя культуры средних веков. В Бухаре на площади Революции был заложен памятник Ибн Сине, Издательством Академии наук Узбекской ССР выпущены в свет в переводе на узбекский и русский языки все пять книг его монументального труда «Канон врачебной науки».

Современником Ибн Сины был замечательный ученый, поражавший многообразием своих интересов и смелостью мысли, хорезмиец Абу Райхан Мухаммед ибн Ахмад Беруни.

Абу Райхан Мухаммед ибн Ахмад Беруни (973 — 1048 гг.) был автором ряда трудов по истории, астрономии, минералогии.

Свои научные труды Беруни писал по-арабски. Арабский язык, подобно латинскому, в средневековой Европе

в то время стал языком науки в арабском халифате. Оценивая по достоинству арабский язык, Беруни вместе с тем критикует арабский алфавит. Наличие в нем многих букв, сходных по форме, различающихся только при помощи точек и признаков флексии, он считал великим несчастьем арабской письменности.

В своей книге «Памятники минувших поколений» Беруни сообщает ценнейшие, собранные им путем изучения письменных источников, устного народного творчества и личных наблюдений, исторические сведения об обычаях, верованиях, математических и географических понятиях греков, римлян, персов, согдийцев, хорезмийцев, христиан, евреев, доисламских арабов.

Важнейшим историческим произведением Беруни, доставившим ему широкую известность в науке, является его книга «Индия», в которой он описывает климат Индии, ее реки, плодородные земли и приводит много данных о народах ее населяющих, подвергая серьезной критике мифологические представления брахманов. Перу Беруни принадлежит также ряд оригинальных работ по астрономии, в которых он излагает свои наблюдения за движением небесных светил. Здесь Беруни подвергает сомнению религиозные представления о неподвижности Земли, высказывает догадку о возможности вращения Земли вокруг Солнца.

Весьма оригинален Абу Райхан Беруни в своих суждениях о познании. «Наша цель — избавить читателя от докуки. Ведь долгое изучение одного и того же вопроса вызывает скуку и нетерпение, если же (читатель) переходит от вопроса к вопросу, он как будто гуляет по различным садам — не успевает пройти одного сада, как уже начинается другой. И человек жаждет (увидеть) их (все) и желает посмотреть на них; ведь говорят же: «Все новое доставляет наслаждение»¹.

Мысль неутомимого наблюдателя явлений природы была обращена и на изучение минералов и металлов. Его известный труд «Минералогия» посвящен анализу около 50 видов минералов и металлов. В противовес

¹ Абу Райхан Мухаммед ибн Ахмад Беруни. Избранные произведения, т. I, Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1957, стр. 89.

распространенным тогда идеалистически-мистическим представлениям, приписывавшим минералам и металлам магические качества, Беруни занимался эмпирическими исследованиями их свойств. Отвергая схоластические измышления средневековой магии о мужской и женской природе камней, Беруни стремился найти действительные природные причины происхождения минералов и металлов.

Беруни был осведомлен о местонахождении ряда минералов и других полезных ископаемых и об их добыче в Средней Азии.

Главное внимание мыслитель уделял опытному, эмпирическому изучению предметов. Это и определило стихийно материалистический в целом характер его воззрений на явления природы. Признавая существование природы вне и независимо от сознания человека, Беруни возвышает человеческий разум, поскольку последний, с его точки зрения, обладает способностью познать явления и закономерности реального мира. С этих позиций он вел критику различных суеверий и религиозных верований. Доказывая необходимость знаний, основанных на опыте, Беруни критиковал мусульманских схоластов, ссылавшихся при объяснении физических явлений на «всемоущего аллаха».

Высмеивая распространенные в то время суеверия о «градовом камне», Беруни утверждает: «Такие попытки спастись от нее (грозовой тучи), так же как вызывание дождевых туч при помощи заклинания,— это жалкое убежище для тех, кто не понимает действительных причин явлений». О книге Утарида «Польза от камней» Беруни пишет так: «Он включил в нее и заклинания, и заговоры и тем ее обесценил».

Мрачная средневековая среда при дворе жестокого завоевателя Махмуда Газневи сковывала свободу его творчества. Он так же, как и его современник Ибн Сина, не избежал влияния идеалистической философии ислама. В этом историческая ограниченность взглядов Беруни, что, однако, не умаляет его заслуг в разработке естественнонаучных, стихийно-материалистических воззрений на явления природы и значения его борьбы с мистическими представлениями того времени.

СУФИЗМ В X—XI ВВ. В МАВЕРАННАХРЕ

В конце X и начале XI вв. в Мавераннахре (в Бухаре, Самарканде и Фергане) династия Саманидов сменяется династией Караханидов, в свою очередь свергнутых Мухаммедом Хорезм-шахом. В эту эпоху ислам и его философская основа — калам — еще более укрепляет свое влияние. Безжалостная феодальная эксплуатация крестьян, ремесленников и скотоводов сочеталась с господством религиозного фанатизма. «Религия, — писал Ленин, — есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹.

В этот период в Мавераннахре стал распространяться суфизм — тасовуф. Суфизм как философское религиозно-пантеистическое идеалистическое учение первоначально возникает в VIII в. н. э. в Аравии и Иране. Вначале суфизм был формой протеста народных масс против феодального гнета, освященного официальной религией — исламом. Он проник в Мавераннахр через Иран и приобрел здесь большое влияние во второй половине XI и начале XII вв.

Суфизм нельзя рассматривать как цельное учение, внутри него все время шла борьба различных течений. В. В. Бартольд в своей «Истории культурной жизни Туркестана»² указывает, что самое распространенное течение суфизма в Мавераннахре получило свое начало от школы Юсуфа Хамадани, мыслителя XII в. н. э. Школа Юсуфа Хамадани, неоднородна. В ней были разные течения. Наиболее крупными из них были два, связанные с именами учеников Юсуфа Хамадани — Ходжи Абдухалика Гиждувани и Ходжи Ахмада Яссави, пошедших разными путями.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142.

² В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, Л., Изд-во АН СССР, 1927.

Первое течение зародилось и распространилось главным образом в городах и пригородных районах, т. е. там, где были более развиты экономические условия. Оно было связано с реальной жизнью, в нем содержался призыв к труду, и тем самым оно отвечало духовным потребностям народа.

Юсуф Хамадани был по профессии сапожником; он принимал непосредственное участие в защите Бухары, а затем Самарканда от нападения иноземных захватчиков. Хамадани призывал своих учеников трудиться, овладевать ремеслами, изучать военное дело. Основные положения его учения сводятся к следующему:

Уединение в обществе,
странствие на родине,
внешне с людьми,
внутренно — с богом.
Хуш дар дам,
Назар бар кадам,
Сафар дар ватан,
Хилват дар анчман¹.

Это течение суфизма отнюдь нельзя отождествлять с крайне мистическим направлением суфизма. Школа Юсуфа Хамадани в свое время сыграла прогрессивную роль в развитии литературы и общественной мысли.

Ахмад Яссави, по некоторым данным, жил в XII в. (умер в 1166 г. в городе Туркестане). Он тоже учился у Юсуфа Хамадани, но затем, образовав собственную школу, создал крайне мистическое направление суфизма. Его учениками и последователями были Сулейман Бакиргани и Саид-Ато.

Мировоззрение школы Ахмада Яссави изложено в его знаменитой книге, написанной в форме стихов, под названием «Премудрость» («Хикмат»). Это философское произведение, известное нам в своей поздней редакции, создано на легко доступном читателю староузбекском языке. «Хикмат» является важным памятником узбекской литературы и свидетельствует о том, что его автор был большим знатоком не только ислама, философии

¹ См.: Али Хусейн Вози Кошифи. Рашахот. Написано в 1504 г. Рукопись Института востоковедения АН УзССР, № 3381, литографское издание. Ташкент, 1895, стр. 20.

калама, суфизма, но и общественных порядков той эпохи и быта земледельцев, скотоводов, ремесленников.

В «Хикмате» Ахмад Яссави подробно излагает основы суфизма — идеалистического, мистического философского учения. Он пишет о десяти степенях шариата, описывает принципы суфизма, говорит о десяти достоинствах суфизма, о путях и качествах бедности, называя последнюю светочем. Он проповедовал отречение от мира, умерщвление плоти, призывал людей оставить суету и обратить свой взор к богу. С точки зрения Ахмада Яссави, «...суфий, который просит мирских благ, — не есть суфий, суфий тот, кто с молитвой и плачем переносит несчастья и горести. Старчество есть степень борьбы со своими страстями». Яссави таким образом стремился укрепить в народе влияние религии.

Суфии из школы Ахмада Яссави, пытаясь привлечь на свою сторону симпатии народных масс, критиковали притеснителей, взяточников, чиновников, шейхов-суфиев. Утешая угнетенные массы, они старались как можно соблазнительней обрисовать загробную жизнь, доказать, что мир вещей — мнимый, что жизнь мрачна. Поэтому человек должен смиренно терпеть все притеснения и угнетения в этом мире. О подобных духовных «утешителях» народа В. И. Ленин писал: «Того, кто всю жизнь свою работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду»¹. Яссавизм своим идеалистически-мистическим учением отвлекал трудящихся от классовой борьбы, внушал им смирение и покорность. Он усиленно внедрял в узбекскую литературу элементы религиозного фанатизма и мистицизма. С именем Ахмада Яссави связано развитие дервишского² движения в Средней Азии. Яссавизм оказал отрицательное влияние на духовную жизнь народов Мавераннахра. Они оказались морально демобилизованными перед нашествием Чингизхана. Таким образом, Ахмад Яссави и его школа сыграли в истории Средней Азии сугубо реакционную роль.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142.

² Дервиши — мусульмане-аскеты.

Нашествие Чингизхана (XIII в.) нанесло тяжелый удар экономике и культуре Средней Азии. Большие города, старинные центры культурной жизни были превращены в груды развалин, население зверски истреблялось или угонялось в плен. Долгие годы после этой страшной катастрофы уцелевшее население влачило жалкое существование. Народ настойчиво и упорно трудился, восстанавливая разрушенную иноземным нашествием ирригационную сеть, земледелие, ремесла.

Освободительное движение широких трудящихся масс, развернувшееся под водительством замечательного сына трудового народа Махмуда Тараби в 1238 г., не привело к свержению власти чингизидов и местных феодалов.

Средняя Азия много лет находилась под игом монгольских завоевателей и их ставленников. В этих условиях в Мавераннахре усиливается разгул реакции, укрепляются религиозный фанатизм, мистика, широко распространяется влияние школы Яссави и его последователей. Естественнаучные знания, свободомыслие и даже взгляды Юсуфа Хамадани преследовались реакционными силами. В литературе, науке, философии отныне безраздельно господствуют идеи мусульманской религии. Таким образом, и к философии Средней Азии того периода полностью применимо известное положение Ф. Энгельса о том, что эпоха средних веков знает одну форму идеологии: религию и богословие.

Трудолюбивые народы Средней Азии в течение XIII — XIV вв. постепенно стали восстанавливать разрушенное иноземными захватчиками хозяйство, города, села, ирригационную сеть, кустарно-промысловое дело, торговлю. В такой исторической обстановке суфистская мистика школы Яссави, проповедовавшая «отказ от всего в этом мире», противоречила практическим запросам жизни. Она тормозила развитие науки, культуры, искусства, тогда как в народе усиливался интерес к проблемам реальной жизни.

На смену мистическому направлению суфизма в Мавераннахре в XIV в. приходит новое течение суфизма, основоположником которого явился Мухаммед Бахаэддин Накшбанди (умер в 1388 г. в Бухаре).

Накшбандизм использовал произведения знаменитого поэта Саади и восстановил основные идеи Юсуфа Хамадани. Накшбандизм также, несомненно, идеалистическое учение, однако он во многом существенно отличается от субъективного идеализма и крайнего мистицизма школы Яссави. Первые представители накшбандизма уделяли серьезное внимание мирским, жизненным вопросам. Так, самому Бахаэддину принадлежит выражение:

Дил ба ёру,
даст ба кор¹.
Сердце — возлюбленному,
А рука — делу.

Накшбандизм не требовал отречения от жизни. Он выступал против аскетизма, советовал пользоваться благами реального бытия и призывал к труду, к познанию. В этом и состоит известное прогрессивное значение раннего накшбандизма в условиях XIV в., оказавшего положительное влияние на развитие культуры и литературы народов Средней Азии.

Многие замечательные поэты Средней Азии испытывали на себе влияние суфизма и сами были его проповедниками (Саади, Руми, Джами и другие). Однако в дальнейшем это течение претерпело эволюцию и служило одним из реакционных орудий в руках крупных феодалов и духовенства, вроде Ходжи Ахрара и его учеников, а ревнивые агитаторы накшбандизма занимались шарлатанством, шантажом, принимали участие в различных придворных интригах и феодальных распрях.

АСТРОНОМИЧЕСКАЯ ШКОЛА УЛУГБЕКА

В конце XIV и в первой половине XV вв. в Средней Азии наступило временное затишье, способствовавшее заметному подъему экономической и культурной жизни, концентрировавшейся преимущественно вокруг двух городов — Герата и Самарканда. В этот период начинают развиваться живопись, музыка, литература, каллиграфия, искусство оформления книги². Там вновь являются крупные ученые, как, например, внук Тимура — Улугбек.

¹ См.: Али Хусейн Воzi Кошифи. Рашахот, стр. 20.

² См.: Э. Р. Рустамов. Узбекская поэзия в первой половине XV века. М., Издательство восточной литературы, 1963.

Известно, что после смерти Тимура в 1405 г. его империя распалась, и после четырехлетней феодальной смуты третьему сыну Тимура Шахруху удалось установить в стране относительное спокойствие и создать два самостоятельных государства — Хорасан — с центром в Герате, где верховным государем был сам Шахрух, и Мавераннахр со столицей в Самарканде во главе с сыном Шахруха Мухаммедом Тарагаем (1394 — 1449 гг.), известным в истории под именем Улугбека. Улугбек был тесно связан со своим отцом Шахрухом во время своего пребывания у власти. Правление Улугбека характеризуется значительным ростом земледелия, ремесленного производства, торговых связей и культуры Мавераннахра.

Улугбек укрепил центральную власть, опираясь на мощную военную силу, создал защиту Мавераннахра от нападения внешних врагов, от своеволия мятежных феодальных сил внутри страны. Внутренняя политика Улугбека содействовала благоденствию государства. Взимание сборов — «тамга» — с промышленности и торговли, расширение ирригационной сети, а также предоставление купцам денежных кредитов — все это в конечном итоге послужило важным шагом в развитии экономики Мавераннахра.

В 20—30-х годах XV в. в Самарканде, Бухаре, Гиждуване и др. развернулось громадное, по тогдашним масштабам, градостроительство. Были построены медресе, библиотеки, бани и другие сооружения.

Улугбек способствовал развитию естественных наук. Он собрал вокруг себя ученых, талантливую молодежь и руководил их исследованиями. Его медресе Регистан в Самарканде, построенная в восточной части города обсерватория по своим размерам и оснащенности превосходили все подобные сооружения, воздвигнутые в то время в других странах мира.

В этой исторической обстановке жили и творили такие мастера узбекской литературы, как Саккоки, Лутфи и другие, такие талантливые ученые, как Салах-ад-дин Муса, ибн Махмуд Кази заде Руми, Гияс-ад-дин Джамшид ибн Махмуд и ученик Улугбека — Алау-дин Али

ибн Мухаммед Кушчи, лучший медик Маулана Нафиси, философ Джурджани и другие.

Изучив сочинения своих предшественников — ~~ад-Фергани, ад-Хорезми, ад-Фараби, ад-Беруни, Ибн Сины и других~~ и продолжая далее их научные традиции, Улугбек сам занимался астрономией и математикой и неутомимо вел наблюдения за движением небесных тел. Итогом его упорного двадцатилетнего труда явилось сочинение ~~«Зидж-и-джедид-и Гурагани»~~ («Новые астрономические таблицы»), прославившее имя Улугбека на весь мир. Созданные им астрономические таблицы в течение двухсот лет оставались непревзойденными по своей точности и поныне вызывают значительный научный интерес.

Интересны его философские и естественнонаучные взгляды. (Улугбек признавал существование объективного мира и возможность познания его закономерностей) на основе теоретического обобщения данных эксперимента и наблюдения. Он отвергал религиозно-идеалистические и мистические представления о явлениях природы. Так, например, о затмениях он писал следующее: «Если истинное противостояние имеет место во время ночи или около одного из двух концов дня, а именно: до 2 час. 4 мин., считая или с начала дня или до его конца, а также если градус противостояния не менее, чем в $12^{\circ}28'$ от угла, то затмение может иметь место»¹. «Мы вычислили таблицу, в которой можно найти против уравненного собственного движения «дуговой радиус тени» и «дуговой радиус Луны» (угловой радиус Луны): ибо эти дуги определяются по таблице, и, если расстояние от центра тени до плоскости наклонной орбиты меньше, чем сумма этих двух дуг, то затмение будет иметь место; в противном случае затмения не будет»².

Стихийно-материалистические мысли о явлениях природы сочетаются у Улугбека с прогрессивными для того времени социологическими идеями. Они стали принципа-

¹ Т. Н. Кары-Ниязов. Астрономическая школа Улугбека. М.-Л., Изд-во Академии наук СССР, 1950, стр. 250.

² Т. Н. Кары-Ниязов. Астрономическая школа Улугбека, стр. 251—252.

ми управления его родной страной. Силы феодальной и мусульманской реакции отчаянно выступали против политики Улугбека. Они вели ожесточенную борьбу против его передовых, прогрессивных начинаний и его школы. Одним из позорнейших дел мусульманской инквизиции было убийство великого астронома-ученого Улугбека в 1449 г. и разрушение построенной им в Самарканде обсерватории.

Художественно воспел научный подвиг и печальную участь Улугбека Алишер Навои в своем замечательном труде «Хамса» («Пять поэм»). В стихах Навои глубокая печаль, сострадание о трагической судьбе Улугбека, и он выражает восхищение и гордость своим мудрым современником, замечательным ученым и философом.

Деятельность Улугбека, его научные труды получили высокую оценку в Советском Союзе; его имя присвоено Китабской Международной широтной станции, городку Института ядерной физики АН УзССР, о научной деятельности великого астронома повествуют книги советских ученых.

ЛИТЕРАТУРНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НАВОИ И ДЖАМИ

На мировоззрение передовых поэтов, ученых, философов XV в. сильное влияние оказали учения Ибн Сины, Беруни и Улугбека.

Наиболее яркой фигурой второй половины XV в. является крупный государственный деятель, выдающийся поэт и великий мыслитель узбекского народа **Алишер Навои (1441—1501 гг.)**. Он занимался историей, философией, живописью, архитектурой, музыкой, покровительствовал деятелям культуры. Навои был другом и учителем известных мастеров музыки: Куль-Мухаммеда, флейтиста Шейхи, виртуоза игры на лютне Хусейна, искусных художников — Бехзада, Шах-Музаффара, но самым близким и любимым другом Навои был выдающийся поэт и мыслитель Джами.

Навои создавал свои произведения на узбекском языке, одновременно он был и блестящим знатоком фарси. На этом языке написан им сборник лирических стихотворений под псевдонимом Фани (Бренный).

В творчестве Навои воплотились прогрессивные стремления современной ему эпохи и лучшие достижения многовековой культуры Мавераннахр и Переднего Востока. Он — автор первоклассных литературных и философских произведений, являющихся ценнейшим вкладом в сокровищницу мировой культуры: «Чар Диван» («Четыре лирических сборника»), «Хамсэ» («Пять поэм»), «Махбубул Кулуб» («Возлюбленный сердце»), «Мукамат ал-Лугат-айн» («Тяжба двух языков») и других.

В основе мировоззрения Навои, стоявшего на вершине передовой прогрессивной общественно-философской мысли феодальной Средней Азии и Переднего Востока XV в., лежит пантеизм, существенно отличающийся от крайнего направления суфистского мистического пантеизма, распространенного в то время.

Последователь школы Яссави, реакционнейший суфий XV в. крупный феодал Ходжа Ахрар и его ученики, сами ведя развратную жизнь, утопая в роскоши, проповедовали, что весь видимый мир есть мир недействительный, преходящий, ложный. Они провозглашали аскетизм, терпение и отречение от всего земного, сопротивление злу. Яссавизм и идеи Ходжи Ахрара были действенным оружием в руках реакционных сил, верхушки мусульманского духовенства и кровожадных феодальных правителей, помогавших держать трудящиеся массы в рабстве.

В отличие от крайних мистиков Навои рассматривал природу как драгоценную сокровищницу, изучение которой, по его убеждению, делает человека счастливым. Для Навои земная жизнь действительна и прекрасна, человек не должен презирать ее. Он говорил: «Хороша роза сада вселенной, но лучше всего — роза жизни».

Навои неустанно призывал народ учиться, утверждая, что «знания и мудрость — украшение человека», что «настоящий мудрец даже спрашивая учится». Навои прославлял труд пахаря и каменщика, труд музыканта, художника, творчество поэта и ученого, приносящих пользу стране, обществу, людям. Он посвятил крестьянству следующие проникновенные строки: «Крестьянин сеет зерно, взрыхляя землю, открывает путь хлебу насущному... Прцветание мира от них, радость обитате-

лей мира от них. Их труд доставляет пропитание и изобилие в стране... От них царская казна полна богатства»¹.

Навои вел борьбу против сил реакции, за светские знания, за просвещение, за счастливую жизнь человека на земле. Но его взгляды носили идеалистический характер. Он верил в «чудотворную силу справедливого царя», способного, по его мнению, творить историю.

В своих стихах псэт клеймил тунеядцев и паразитов. В поэме «Фархад и Ширин» Навои в высокохудожественной форме воспел честность, справедливость, разум и человечность. Он бичевал тиранию, обман, ложь и лицемерие. «Тот, кто не знает верности,— говорил он,— не знает и стыда», «когда язык твой может сказать правду, не пачкай его грязью обмана»².

Подвергая осуждению деспотизм царей, в книге «Махбубул Кулуб» он говорит: «Справедливый падишах—зеркало, а этот (т. е. несправедливый—И. М.)—его обратная сторона. Тот — светлое утро, а этот — ночь. Насилие — его сердцу приятно, разврат — его любимая мысль. От опустошения страны — его помыслам успокоение, от растерянности населения он себя чувствует в безопасности... Правда для него не существует, мудрец в его глазах — невежда. К народу таит он в сердце ненависть. Людей на казнь посылать — его любимое дело, на добро и жизнь народа покушаться — излюбленная забава»³.

Навои выступал против невежественных представителей духовенства. Поэт был решительным противником феодальной раздробленности в стране, осуждал междоусобицы, призывал к созданию объединенного государства во главе со «справедливым» царем.

Самым близким другом и учителем Навои был Абдуррахман Нуриддин ибн Ахмад (1414—1492 гг.), известный в литературе под именем Джамии,—классик таджикско-персидской литературы. Восхищаясь творчеством Алишера Навои, Абдуррахман Джамии уважал и любил его, поддерживал все его творческие и государственные начинания, как отвечающие интересам народа и страны.

¹ Алишер Навои. Махбубул Кулуб. Ташкент, 1939, 36 бет.

² Алишер Навои. Махбубул Кулуб, 11 бет.

³ Алишер Навои. Махбубул Кулуб, 21 бет.

Джами оставил богатое литературное наследство. Его произведения вошли в золотой фонд таджикской литературы. Абдуррахман Джами был весьма состоятельным человеком, но он, как тонкий художник и настоящий гуманист, возвышенно, в своеобразной форме отразил устремления, мечты и надежды простого народа о справедливом строе, о справедливом царе, о равенстве людей, о счастливой жизни для всех.

Творчество Абдуррахмана Джами многообразно, богато, но и противоречиво. Он—горячий поклонник светских знаний и человек, принадлежавший к дервишскому ордену Накшбанди. Абдуррахман Джами решителен и суров, когда разоблачает шарлатанство суфиев, шейхов и других угнетателей. На него оказали влияние прогрессивные идеи того времени. Будучи в Самарканде, в медресе Улугбека, поэт слушал лекции ближайшего сотрудника Улугбека Кази заде Руми. Младший брат Джами Мауляна Шамсутдин Мухаммед был ученым и выдающимся врачом, взгляды которого он разделял. В то же время Джами выступал с критикой естественно-научных мыслей Ибн Сины.

В своем весьма поучительном и оригинальном произведении «Книга мудрости Искандера» Джами создает утопическую картину счастливого государства. Он осуждает деспотизм, тиранию, алчность и скупость. Поэт воспекает трудолюбие, человеколюбие, равенство и социальную справедливость.

Вот некоторые стихи из этой чудесной книги, рассказывающие о стране счастливых людей. Здесь в форме диалога Джами передает свои сокровенные мечты о свободе и справедливости:

То город был особенных людей.
Там не было ни шаха, ни князей,
Ни богачей, ни бедных. Все равны.
Как братья, были люди той страны.
Был труд их легок, но всего у них
В достатке было от плодов земных.
Их нравы были чисты. И страна
Не ведала, что в мире есть война¹.

¹ Абдуррахман Джами. Избранное из книги поэм. М., Изд-во художественной литературы, 1964, стр. 336.

Абдурахман Джами выступает как пропагандист знаний. Книга для него — это верный спутник человека, «светильник». Он пишет:

Милее книги в мире друга нет.
В этой обители скорбей нашего времени
утешителя нет.
Каждый миг от нее в уединенном углу¹
Сто наслаждений, а обиды от нее никогда нет¹.

Самое ценное для нас в творчестве Джами, в его прекрасных, тонких, изящных высокохудожественных произведениях — это высокогуманные идеи о равенстве, о дружбе, о мире между людьми и счастливой жизни для всех. Поэтому мудрый поэт Джами близок нам и до сих пор пользуется уважением у прогрессивных людей всех стран мира.

В XVIII в. передовые, просветительские идеи Навои и Джами развивал выдающийся мыслитель, основоположник туркменской поэзии и туркменского литературного языка Махтумкули (1730—1782 гг.). У Махтумкули было идеалистическое мировоззрение, но для нас ценно то, что он воспевал земную, реальную жизнь. В противовес мистике и аскетизму поэт призывал человека овладеть ремеслом и наукой, наслаждаться плодами своего труда. В высокохудожественных произведениях Махтумкули мы находим слова решительного протеста против социальной несправедливости и развратной жизни знати, находим стихи, воспевающие справедливость, человеколюбие и добро.

АНТИКЛЕРИКАЛЬНЫЕ ИДЕИ ТУРДЫ, МАШРАБА И БЕДИЛЯ

В XVI в. в Средней Азии обостряется междоусобная борьба крупных феодалов, пытавшихся обеспечить себе независимое положение от центральной власти. Правда, среди феодальных владык появлялись порой и такие, как Абдуллахан, боровшийся за создание объединенной и мощной монархии в Мавераннахре. Но эти попытки не имели под собой прочной экономической и социальной почвы и потому были заранее обречены на неудачу.

¹ Е. Э. Бертельс. Джами. Таджгосиздат. 1949, стр. 77.

В XVI—XVII вв. между Бухарским и Хивинским ханствами, а затем с конца XVIII в. и Кокандским ханством шли непрерывные войны, сопровождавшиеся опустошением и разорением некогда процветавших областей. Еще более ожесточенные столкновения развернулись между различными династиями, родами, племенами внутри каждой из этих феодальных деспотий. Междоусобные войны и сохранение феодального способа производства служили препятствием развитию производительных сил страны. Рост хозяйственной жизни в государствах Средней Азии в этот период был незначительным. Крестьяне и ремесленники подвергались жестокой эксплуатации, притеснения и угнетение не имели границ.

В это время расцветает мистицизм. Мусульманское духовенство господствует в области идеологии. Такие тяжелые условия, естественно, привели к тому, что духовная жизнь страны заглохла, письменная литература пришла в упадок, что было связано с угасанием феодальной дворцовой культуры. Народные массы выражали свое отчаяние и протест в песнях, шутках и баснях, из которых многие сохранились и до наших дней.

Реакционной феодальной литературе противостояла литература с демократическими тенденциями. Представителем этого направления был уроженец Бухары — поэт Турды.

Турды, писавший под псевдонимом Фароги (год рождения неизвестен), умер приблизительно в 1699—1700 гг.

С 1686 по 1694 г. Бухарский эмират потрясали антифеодальные восстания. Турды принимал активное участие в борьбе против местного деспота Субханкули-хана. Поэт писал острые памфлеты против угнетения, а затем с оружием в руках встал на защиту народных интересов. В своих стихотворениях он ярко выразил гнев трудящихся против произвола и насилия бухарского владыки.

Побором, воровством и тысячами бед
Он разорил страну, затмил в ней солнца свет.
Есть деньги или нет, одет ты или раздет

Плати ему налог вперед за много лет...
Средь подлецов-вельмож один подлец такой¹.

И дальше:

Один чиновник — вор, другой чиновник — лжец,
Один визирь — глупец, другой визирь — подлец².

Призывая народ к борьбе с угнетателями и притеснителями, Турды мечтал об объединении всех узбекских племен, ибо именно в разобщенности их он видел причину народных бедствий. Он воспевал свободу:

Все блага богачам — и власть им и почет.
До коих пор еще терпеть нам этот гнет?
Потоком льется пот, потоком кровь течет,
И пьет людскую крсь жестоких беков сброд.
Свобода, уничтожь их праведной рукой!³

Но Турды был мыслителем-одиночкой, его прогрессивные чаяния не смогли тогда осуществиться. После подавления восстания в Бухарском ханстве, в котором он принимал участие, Турды скрылся в Ходжент (ныне Ленинабад) и умер в нужде.

Острая классовая борьба между эксплуататорами и эксплуатируемыми получила своеобразное отражение в узбекской литературе и фольклоре. «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековые. Она выступает соответственно условиям времени то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»⁴.

История народов Средней Азии полна примерами упорной борьбы трудящихся масс против поработителей, за свое освобождение. Но каждый раз, разбитые силами эксплуататорских классов, трудящиеся массы вынуждены были отступать. Тогда уделом их вновь становились унижение, бесправие, глубокое отчаяние, обращение к небу.

¹ Турды. Избранные произведения. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1951, стр. 25—26.

² Турды. Избранные произведения, стр. 26.

³ Турды. Избранные произведения, стр. 25.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 361.

В XVII в. в узбекской литературе и социологической мысли возникло своеобразное антифеодальное, антиклерикальное, носившее просветительский характер, идейное течение, одним из ярких представителей которого был поэт Машраб из Ферганской долины Узбекистана.

Машраб—поэт-скиталец, известный своими стихами, бичевавшими духовенство. Он тонкий мастер узбекского художественного слова, остроумный, обладающий исключительной силой юмора поэт. Однако идеи Машраба, выраженные в его поэзии, большей частью мистические. Они отвлекали человека от жизни и активных действий.

В творчестве Машраба, внутренне противоречивом, как в зеркале, отражались, с одной стороны, протест, озлобление и гнев трудящихся против угнетения и, с другой — беспомощность и слабость рвущихся к свободе, но неорганизованных народных масс.

Творчество поэта было популярно и в XVIII, и в XIX вв., то есть в момент зарождения новых и ломки старых общественных отношений. Но в период дальнейшего углубления антагонистических противоречий и обострения классовой борьбы мистическая проповедь Машраба, естественно, тормозила рост политического самосознания трудящихся масс. В то же время антиклерикальный дух творчества Машраба и в XIX в. в известной мере имел прогрессивное значение, поскольку он был направлен на критику мусульманского духовенства.

Прогрессивная линия в развитии философской и социологической мысли Средней Азии получила свое яркое выражение и в творчестве Бедилья.

Мирза Абдулкадыр Бедиль (1644—1721 гг.) — выдающийся поэт и философ. Он происходил из узбекского племени. Его родители во время феодальных смут вынуждены были покинуть свою родину и переехать в Индию. Там родился, вырос и писал поэт, пользующийся и поныне большой популярностью как в Индии, Пакистане, так и в Узбекистане и Таджикистане.

Бедиль много путешествовал, наблюдая жизнь Индии. В то же время он не порвал связи со Средней Азией. Поэт был в дружеских отношениях со многими учеными, поэтами, художниками и другими видными представителями индийской и среднеазиатской культур. Опреде-

ленное влияние на формирование мировоззрения Бедиль оказал живший в конце XVI—начале XVII вв. известный бухарский поэт, сатирик и юморист Мушфики.

Во времена Бедиль в Индии также обострилась классовая борьба в области идеологии. Реакционное духовенство и придворная литература все более усиливали свое наступление. Феодалы междуусобицы разоряли земледелие и разрушали древнюю цивилизацию Индии. Бедиль выступал за свободомыслие, за единство народов этой великой страны.

Бедиль хорошо знал жизнь народа, его нищенское и бесправное положение и в своем творчестве отражал протест угнетенных против феодального гнета и тирании.

— Прогрессивные философские взгляды Бедиль получили свое воплощение в его философском учении «Вахдат-и-Мавджуд» («Единство сущего»). Поэт считал природу вечной и несотворимой, он был убежден в единстве материи, духа и божественной субстанции.

В книге «Четыре элемента» («Чор-Унсур») Бедиль писал, что первоосновой всего сущего является воздух (хаво), который в «Ирфоне» он именует и «творцом всех вещей» — «мавджуду мавджуд».

Воздух им понимается как реальное, материальное бытие. Поэтому он считал необходимым объяснять природу из самой природы; в примитивной форме Бедиль высказывает мысль о том, что вещи и явления взаимно связаны и в мире непрерывно происходят изменения. Благодаря различным сочетаниям четырех элементов — воздуха, воды, земли, огня — появился мир неорганических веществ, затем из него возник органический мир: растения, животные и человек. Бедиль считал воздух первоосновой мира, а дух — формой воздуха.

В рамках своей пантеистической философии Бедиль подверг критике усердно культивируемые исламом теории предопределения, неизбежно приводящие к фатализму. Он писал: «Что и какую часть ты увидел в уповании на волю бога? Кроме застывания, что ты понял в нем?» Он призывал человека отбросить эту ложную мысль, говоря: «Ты от тисков незрелых фантазий освободись! Развернув крылья старания, от сетей освободись».

Ученый признавал огромную роль разума, что было очень важно в условиях господства реакционной идеологии ислама, и приближался к атеизму. Ратуя за развитие естественных наук, он говорил: «Кто свечи своей жизни наукой сжигал, тот приобрел жизнь навеки».

Утверждая, что в жизни человека решающее значение имеют старание и труд, Бедиль воспевал ремесло, земледелие, трудовую деятельность человека.

Источником познания, с его точки зрения, является объективный мир. Человек с помощью пяти органов чувств воспринимает воздействия внешнего мира и мышлением постигает сущность вещей. С его точки зрения, знание истинно тогда, когда оно соответствует действительности. В своем произведении «Нуко́т» («Остроты») Бедиль писал: «Если имеешь сознание, то надо понимать, что все то, что отражается в мыслях, в воображении, есть не что иное, как лучи конкретных вещей». Но теория познания его была абстрактной. Бедиль не понимал роли и значения практики в познании мира.

Поэт бичевал феодально-клерикальную знать, которая разоряла крестьян и ремесленников, отрицательно относился к кастовой системе, к религиозной и национальной вражде, царившей в то время в Индии.

Несмотря на ограниченность своих взглядов, Бедиль оказал большое влияние на последующее развитие литературы и философской социологической мысли и в Индии, и в Средней Азии. Силы реакции пытались и пытаются использовать доброе имя Бедилья для борьбы со всем прогрессивным, выхолащивая передовые идеи этого замечательного поэта-философа.

Узбекский и таджикский народы высоко ценят его смелые идеи, направленные против мракобесия и тирании, его борьбу за просвещение и справедливость.

Но в течение длительного времени пантеистические взгляды Бедилья, оппозиционные по отношению к ортодоксальной философии ислама, содержащие некоторые элементы материалистического взгляда на природу, были известны лишь небольшому числу образованных людей Средней Азии. Их использовали в своей борьбе с философией крайнего мистицизма и мракобесия лишь просветители XIX в. Ахмад Дониш, Фуркат и другие.

Что же касается официальной «науки», то в среднеазиатских «высших школах» — медресе — в XVII и особенно в XVIII—XIX вв. господствовала мусульманская схоластика — калам, хотя учащимся и преподавались элементы геометрии и математики, арабский язык, логика и разрешалось чтение произведений классиков персидской, таджикской и узбекской литературы.

В чайханах грамотные люди, собирая вокруг себя слушателей, читали вслух знаменитых поэтов — Фирдоуси, Саади, Омара Хайяма, Хафиза, Лутфи, Джами, Навои, Бабура, Махтумкули, Машраба, Бедиля, Турды и других. Среди крестьян и ремесленников грамотных почти не было, но среди народа выросли профессиональные певцы — бахши, исполнители героических поэм, дастанов («Гор оглы», «Алпамыш», «Манас»), музыканты, остроумные сказители, прекрасные шутники (аскиябазы) вроде Насреддина Афанди, которые метко высмеивая притеснителей трудящихся, старались дать духовную пищу угнетенным массам.

В конце XVIII в. и в первое десятилетие XIX в. в Коканде, а некоторое время спустя в Бухаре и Хиве развивается новое литературное движение, появляются талантливые поэты и историки, и все же философская догматика ислама и всевозможные концепции суфиев-мистиков по-прежнему продолжали играть в области идеологии главенствующую роль.

Тяжелый феодальный гнет, политическая раздробленность страны, засилье косного, фанатичного и невежественного духовенства, отсталая средневековая техника — все это обусловило низкий уровень знаний в Бухарском, Хивинском и Кокандском ханствах. Грамотные составляли лишь 1,5—2% населения и то это были представители имущих классов. Носители светских знаний беспощадно преследовались клерикалами. Географические понятия среди населения Средней Азии в то время были весьма ограничены, а астрономические представления оставались на том же уровне, на каком они были в средние века. О знакомстве с системой Коперника, конечно, не могло быть и речи. Весь аппарат феодальной идеологии — мечеть, мактаб, медресе, все средства духовного закабаления и одурманивания трудового на-

рода — клерикальная литература, религиозно-философские книги — был рассчитан на удержание трудящихся в рабстве и невежестве, религиозном фанатизме и национальной замкнутости.

В первой половине XIX в. во всех трех ханствах Средней Азии идет дальнейшее усиление разорительных феодальных междоусобиц, растет безжалостная эксплуатация крестьян и ремесленников.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО В ТУРКЕСТАНЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX И В НАЧАЛЕ XX ВВ.

Присоединение Средней Азии к России (60-е годы XIX в.) привело к политическим, экономическим и социальным изменениям в жизни среднеазиатских народов.

Присоединение Средней Азии к России не уничтожило феодальных отношений. Однако в целом оно носило прогрессивный характер. Русский капитализм, превратив территорию среднеазиатских ханств в свою колонию, вовлек экономику этих стран в систему капиталистических отношений и дал толчок развитию производительных сил: стал возникать рабочий класс. Вместе с русскими рабочими он прошел школу классовой борьбы с самодержавием, местными феодалами и баями.

Русская научно-техническая мысль проникает в ирригацию, животноводство, шелководство, садоводство Средней Азии. Однако вплоть до победы Великой Октябрьской социалистической революции техника земледелия и орошения продолжала оставаться на уровне «даки-юнуса» — времен седой древности.

Для распространения научных знаний в Туркестане имели известное значение добровольные научные общества, как, например, кружок любителей археологии и др., созданные по инициативе прогрессивных русских ученых.

В 1869 г. в Ташкенте организуется химическая лаборатория, а в начале 1870 г. создается библиотека. Правда, в начале 1883 г. генерал Черняев закрывает ее, но в 1884 г. она вновь открывается. В 1894 г. в Туркестане была создана сейсмическая станция, в 1896 г. организу-

ется сельскохозяйственная опытная станция, в 1902 г.— метеорологическая станция. К работе некоторых научных обществ были привлечены исследователи-узбеки, например, географы Алимходжа Юнусов, Мирза Хаким и другие.

Важнейшим событием в жизни народов Средней Азии было появление литографий и типографий: в Ташкенте в 1868 г., в Хиве в 1878 г., а затем в Самарканде, в Фергане, Ашхабаде и других городах Средней Азии. С 1880 г. на страницах местных газет на узбекском языке начали публиковаться заметки и статьи по вопросам естествознания, медицины, истории, литературы, философии. К 80—90 годам XIX в. относятся и переводы на узбекский, таджикский, казахский и другие языки отдельных произведений И. А. Крылова и А. С. Пушкина. В эти же годы в Средней Азии появились сторонники гелиоцентрической системы мира, боровшиеся против господствовавшей в тогдашней Средней Азии геоцентрической концепции. К 1903 г. относится выход в свет первого учебника-букваря «устади Авваль» для узбекской светской начальной школы.

С проникновением и развитием буржуазных отношений в Туркестане обострились антагонистические, классовые противоречия, получившие свое отражение и в области идеологии.

Появились писатели, которые находились на службе у царской военной администрации, выступали в качестве открытых апологетов колониальной политики самодержавия, например, один из главных сотрудников местной газеты «Туркистон вилояти газетаси» Мухаммед Алим Махмуд и др.

Из среды зарождающейся местной буржуазии вышли и такие, которые были сторонниками изучения светских наук, введения некоторых реформ в учебный план мактабов, медресе и в то же время ратовали за союз с духовенством. Позже этого же направления придерживались джадиды, связанные с Бехбуди, Мунаввар Кары и др.

Происходили перемены и в настроениях известной части поэтов и писателей, связанных со светскими и духовными крупными землевладельцами. Стремясь от-

стоять позиции ислама и мистицизма, они начали приспособляться к новым условиям, меняя тематику и проблематику своих произведений соответственно потребностям времени.

Силы феодальной и царской реакции, ведя постоянную борьбу с носителями реалистических и просветительских идей, решительно препятствовали распространению естественных знаний и развитию светской литературы в Средней Азии.

Поэт и мыслитель Фуркат находился в эмиграции. Он не мог вернуться на родину. До конца своей жизни Фуркат вынужден был жить в Кашгарии, в Яркенде. Произведения Мукими не публиковались в местной газете. В течение 15 лет он смог напечатать не более трех-четырех своих демократических стихотворений. Между Мукими, выразителем дум и чаяний народных масс, и Мухи, идеологом эксплуататорской верхушки, шла непримиримая борьба.

Об обострении антагонистических противоречий в области идеологической жизни того периода свидетельствует и появление сборников стихотворений — баёзов, ставших ареной сражений представителей клерикально-религиозных, буржуазно-джадидских идей и прогрессивной, демократической мысли.

Эпоха, в которую началась ломка средневековых феодальных порядков и постепенное формирование новых капиталистических отношений в стране, характеризуется и возникновением прогрессивной идеологии.

В новых исторических условиях жизни, в процессе классовой борьбы, под влиянием демократической русской культуры в Туркестане конца XIX—начала XX вв. зарождалась и постепенно развивалась прогрессивная, связанная своими социальными корнями с трудовой массой, идеология. Общественно-философская мысль в Туркестане, воспринявшая лучшие традиции Навои, Джами, Турды, Махтумкули и других прогрессивных среднеазиатских деятелей культуры, формировалась в сложной исторической обстановке при господстве старых традиций, наложивших на нее свой отпечаток.

Характерные черты передовой идеологии конца XIX—начала XX вв. отражены в произведениях ее лучших

представителей — Ахмада Дониша, Фурката, Муками и других, боровшихся за интересы народа, за светские знания, за изучение русской науки, за культурный и хозяйственный подъем Средней Азии.

Ахмад Дониш (Мудрый Ахмад)¹ (1827—1897 гг.) — псевдоним Ахмада Махмуда — сына Насира. Выдающийся просветитель, философ и поэт Ахмад Дониш родился в Бухаре.

Ахмад Дониш, поняв благотворное влияние России, стремился к расширению экономических и культурных связей с ней.

В 1856 г. Ахмад Дониш с посольством эмира Насруллы ездил в Москву и Петербург, а в 60—70-х годах дважды путешествовал по России. Пребывание в Москве и Петербурге, знакомство с достижениями русской культуры произвели на него огромное впечатление и наглядно показали Донишу гнилость средневекового строя и отсталость родной страны в технико-экономическом, политическом и культурном отношениях.

У мыслителя сложилось твердое убеждение о величии русского народа. Не случайно поэтому он выступал против войны Бухары с Россией. Высмеивая царских сановников, ведущих паразитический образ жизни, Ахмад Дониш высоко ценил мужество и доброту русского народа.

По сравнению со своими современниками-соотечественниками Ахмад Дониш глубже понимал причины страшной отсталости своей родины. Он видел их прежде всего в жестокой, несправедливой и преступной политике эмира, который разорял крестьян и ремесленников поборами, опустошая плодородные земли, не заботясь об улучшении оросительной сети и о борьбе с наступавшими на северные районы Бухары сыпучими песками, губительными для земледелия. Он знал, что перестал действовать Джилван-арык, орошавший десятки тысяч танапов посевных земель его родного края². Горячий

¹ Он же Ахмад Калла. Прозвище Дониш — Мудрый и Калла — Головастый присвоены Ахмаду народом.

² Джилван-арык — большой канал, в годы Советской власти заново прорытый и в настоящее время орошающий площадь в тысячи гектаров, занятых под хлопчатником, танап — 1/4 га.

патриот своей родины, он тяжело переживал, видя, что тирания монарха и реакционность духовенства препятствовали развитию науки и просвещения.

Дониш требовал проведения реформы в стране и составил ее проект. Он считал целесообразным проведение канала из Амударьи до Бухары, изучение и использование полезных ископаемых страны¹. Однако впоследствии он убедился в нереальности своих надежд, а также в том, что при существующих в стране порядках эмират не может долго держаться.

Ахмад Дониш стремился помочь своей родине выйти из страшной отсталости и национальной замкнутости. Установление справедливого государственного строя, развитие земледелия на основе расширения и усовершенствования ирригации, покровительство ремеслам, содействие успехам науки и просвещения, забота о подготовке специалистов (ученых, врачей и т. д.) — вот о чем думал ученый, мечтая сделать всех людей просвещенными и богатыми. В просвещении народа Дониш видел главную силу. Эта мысль, несмотря на ее сугубо просветительский характер, имела прогрессивное значение в условиях Бухары XIX в.

Ислам отрицает светские знания, так как они противоречат «святому» Корану, его догме о том, что мир создан богом и люди бессильны познать и изменить его. Ахмад Дониш выступил против этого. Он говорил: «Нас породили, чтобы мы благоустроили мир, исследовали бы моря, открывали богатства недр, вскрыли бы удивительнейшие стороны света, знали бы все его части и население»². В своих записках по астрономии Дониш, опровергая средневековые воззрения, боролся за естественнонаучное понимание явлений природы. Он писал о шарообразности Земли, о движении планет, о возможности предвидения затмений Солнца и Луны и пытался

¹ Светлая мечта Ахмад Дониша сбылась. 14 марта 1966 г. на Кую-Мазаре состоялось открытие Аму-Бухарского канала, который дает живительную влагу хлопковым полям, фруктовым садам, новым отраслям промышленности и содействует улучшению климата.

² Ахмад Дониш. Редчайшие происшествия. Рукопись Института востоковедения АН УзССР, инв. № 2095, стр. 60.

найти причину этих явлений в самой природе, а не вне ее. Земля, с его точки зрения, находится на орбите и имеет шарообразную форму. Затмение, пишет Дониш, явление закономерное. Его можно предсказать, изучая расположение планет в мировом пространстве. Землетрясения также имеют причину: они порождаются движением горячей массы пара, находящейся в центре Земли.

Ахмад Дониш вел борьбу против широко распространенного в тот период в Средней Азии религиозно-фаталистического учения о предопределении. Он говорил, что продукты питания не с неба падают, а появляются в результате непрестанного труда крестьянина, что человек сыт не верой в предопределение, а благодаря своим усилиям. Следовательно, трудолюбие, а не вера в судьбу должно лежать в основе практической деятельности людей. Мыслитель призывал к изучению современной ему науки и техники.

В силу исторических условий и мелкобуржуазно-крестьянской ограниченности Ахмад Дониш не сумел освободиться от влияния средневековой идеологии. Этим объясняется непоследовательность и противоречивость в его мировоззрении, нотки разочарования и усталости в его творчестве.

Передовые идеи знаменитого таджикского публициста и выдающегося мыслителя Ахмада Дониша получили заслуженную оценку и стали достоянием многомиллионного читателя в наши дни.

Прогрессивные мысли Ахмада Дониша созвучны воззрениям его современников — узбекских поэтов Фурката и Мукими.

Закирджан Халмухамедов (Фуркат) (1858—1909 гг.). Порывая с вековыми традициями феодальной Средней Азии, Фуркат встал на путь изучения русской культуры, науки и техники. Произведения Фурката сыграли важную роль в пропаганде передовых воззрений в Туркестане конца XIX и начала XX вв.

Фуркат был убежден, что невежество ханов и междоусобия беков являются главным препятствием на пути прогресса родной страны. Он стоял на просветительских позициях. Поэт был приверженцем светских знаний,

сближения и сотрудничества народов Средней Азии с великим русским народом.

Господствовавшая тогда феодально-клерикальная историография все общественные явления рассматривала как следствие велений аллаха, как результат действия «пророков», «святых», «великих людей» и т. д. Единственно верный взгляд на мир, по их мнению, давала только религия ислама, самыми «могущественными» и «мудрыми» государями признавались правители Бухары и Хивы. Деление общества на бедных и баев считалось неизблемым, вечным законом, установленным самим «верховным» властителем. Эти лживые религиозные идейки были направлены на защиту и оправдание эксплуататорского строя, на дальнейшее закабаление народных масс.

Заслуга Фурката заключалась в том, что он выступил с критикой этого реакционного учения. Взгляды Фурката на историю общества хотя и носили идеалистический характер, но существенно отличались от религиозно-мистического миропонимания, ибо не в религии, не в старых закоснелых обычаях, а в науке и просвещении видел он источник прогресса, путь к упразднению средневековых порядков, к расцвету родной страны и повышению благосостояния народа.

Поэзия была метким оружием в руках Фурката. С ее помощью он боролся против средневековой отсталости и косности, утверждал прогрессивные, просветительские идеи.

В стихотворении «О положении поэта и поэтических гиперболох»¹ Фуркат ставит весьма важный вопрос о теории поэтики. Он выступает против отживших свой век традиций восточной литературы, против слепого подражания классикам, ведущих к отрыву от жизни, от современности. Многие писатели и поэты, не замечая и не желая замечать новой жизни, продолжали в своих произведениях реакционную линию феодально-клерикальной литературы, по-прежнему воспевая «святых», «всемогущество аллаха», пережевывая мистические и эротические темы. Такие писатели, как Мухи, усердно

¹ «Туркистон вилояти газетаси», № 6, 14 февраля 1891 г.

проповедовали консервативные, религиозные взгляды, не имевшие ничего общего ни с подлинной поэзией, ни с действительностью.

Поэзия, как известно, издавна широко была распространена среди народов Средней Азии. Духовенство, понимая силу ее воздействия на души людей, предпринимало все, чтобы использовать ее в своих реакционных целях. Представители антиреалистического течения в узбекской литературе (Раджи, Хазини и другие) стремились лишить поэзию земной основы, оторвать ее от материального мира, от жизни. Заслуга Фурката заключается в том, что он, усвоив ценные идеи Навои, проводил линию реализма в литературе и считал делом чести поэтов правдивое отражение действительности в художественных произведениях. Непременным условием художественного творчества он считал наблюдение, созерцание мира вещей, общественных явлений и правдивое воспроизведение поэтом всего виденного в своих произведениях. Мысли Фурката о литературе вообще, о поэзии в частности, содержат в себе элементы материалистических взглядов на искусство.

Поэт видит прекрасное в реальном, материальном мире, а не вне его, не за пределами его, как это делали представители клерикально-религиозной литературы (Мухи, Хазини, Раджи и другие). Поэт — это человек реальной, земной жизни, его задача — отображать действительность такой, какова она есть, дать людям духовную пищу и помочь им понять смысл жизни и необходимость знаний. Иначе говоря, поэзия и литература должны быть в неразрывной связи с жизнью и практикой.

Что рай, что дерево Туби и что мне сладостный Кевсер?¹ Ах, если бы разумным был, прекрасным был бы мир земной!²

Эти положения Фурката невольно напоминают нам замечательные мысли В. Г. Белинского: «*Действительность* — вот лозунг и последнее слово современного

¹ Туби — мифическое райское дерево, Кевсер — мифический источник в раю.

² «Литература и искусство Узбекистана», 1940, кн. 5, стр. 79.

мира! Действительность в фактах, в знании, в убеждениях чувства, в заключениях ума,— во всем и везде действительность,— есть первое и последнее слово нашего века»¹.

В своих произведениях Фуркат боролся против невежества и косности, отстаивал культурный прогресс народов Туркестана. Обращая свой взор к России, к европейской культуре, Фуркат бережно хранил богатое культурное наследие своей родной страны. Поэта всегда вдохновляли передовые идеи его выдающихся соотечественников — Навои, Джами, Бедиля и других. Он был связан самыми тесными узами дружбы с передовыми людьми своей эпохи — Мукими, Завки и другими.

Глубоко вникая в современность, Фуркат изучал русскую, европейскую культуру и в известной степени предвидел, что единственный путь прогресса своей страны — в сближении народов Туркестана с русским народом. Фуркат, правда, рассматривал эту дружбу с идеалистических позиций как предначертание судьбы. Но самое важное то, что он сумел правильно понять главную тенденцию общественно-исторического развития Средней Азии — экономические, политические и культурные связи с Россией.

Призыв Ахмада Дониша и Фурката к своим соотечественникам изучать русскую литературу, русскую науку и русский язык имел в ту пору громадное значение. Царизм, проводя жестокую колониальную политику в Средней Азии, искусственно насаждал и разжигал национальную рознь между русским народом и коренными национальностями страны. В то же время местная знать, представители официального духовенства, укрепляя в массах религиозный фанатизм, национальную замкнутость, за спиной народа выторговывали у самодержавия для себя то одну, то другую привилегию.

Фуркат понимал, что присоединение Туркестана к России положило конец междоусобицам. Об этом он много раз говорил и писал:

¹ В. Г. Белинский. Избранные сочинения. М., ГИХЛ, 1948, стр. 234.

подъема национально-освободительного движения в Туркестане.

Мухаммед Аминходжа Мирзаходжа, известный под псевдонимом **Муками**¹ (1851—1903 гг.), вел борьбу с консервативными и реакционными традициями в литературе Узбекистана. Высоко ценя наследие узбекской классической литературы и музыки, поэт отстаивал все новое, передовое.

Критикуя Мухи, Муками подчеркивает, что хороши те стихи, которые по душе народу и дают ему духовную пищу. Следовательно, основное требование, которое предъявлял Муками к поэзии, к писателям, заключалось в том, чтобы писать стихи для народа, во имя служения народу.

Ценность художественных произведений Муками видел в их правдивости. Об этом говорят следующие строки его стихов, преисполненные мужества и отваги: «Пусть меч грозит, все же буду говорить правду: словам правдивым и прямым — кто может возразить?»². По мнению Муками, поэт обязан считать своим призванием изображение жизни без искажений, без извращений, в доступной народу художественной форме.

В творчестве Муками значительное место занимают сатирические произведения, направленные против духовенства. Это не случайно. В Узбекистане более половины самых плодородных земель и воды принадлежало духовенству, жестоко угнетавшему трудовой народ.

В Ферганской долине и во всей Средней Азии особой популярностью пользовались гробницы так называемых «святых» — Ахмада Яссави в Туркестане, Бахаэddина в Бухаре, Шахимардана в Фергане, Ходжи Ахрара в Самарканде. Пользуясь темнотой народа, владельцы этих мазаров — шарлатаны и мракобесы — всячески старались укрепить свое влияние в народе.

Представители реакционной идеологии — писатели Мухи, Хазини и другие — превозносили шейхов. Передовой поэт и писатель Муками не мог мириться с этим

¹ Муками — постоянно живущий на одном месте.

² Девони Муками. Литографированное издание. Ташкент, 1912, стр. 32 (на узб. языке).

социальным злом. Чтобы помочь своему народу освободиться из-под влияния невежественного духовенства, он всеми возможными средствами старался разоблачить мошенничество «святых».

Он писал резкие сатирические произведения, направленные против отдельных положений религии. В этом отношении характерно стихотворение Мукими о посте (уразе). Находясь в Ташкенте, поэт наблюдал, как люди не в состоянии выдержать «священнейшее» правило ислама об уразе. Мукими знал, что простые люди, работающие под знойным солнцем, не в состоянии выдержать уразу, которая является основным из пяти правил ислама. «Если в течение пяти лет подряд придется держать уразу в такое жаркое время, то боюсь, что многие города окажутся опустошенными»¹.

Острые сатиры Мукими было направлено против отдельных представителей духовенства и отдельных канонов мусульманской религии. Правда, Мукими не был и не мог быть атеистом, он не отвергал ислам как таковой, хотя в его лучших стихотворениях мы видим элементы материалистического взгляда на природу.

Весьма интересно стихотворение Мукими «Вексель», вносящее новую тему в узбекскую литературу. Известно, что в 90-х годах XIX в. промышленность и торговля России быстро развивались. В это время царские сатрапы и промышленники возлагали большие надежды на Среднюю Азию.

Стихотворение Мукими «Вексель» раскрывает перед читателем страшные картины кризиса, вытекающего из самой природы капиталистического способа производства. Поэт сумел с большой психологической тонкостью и точностью, в лучшей реалистической манере обрисовать положение различных слоев современного ему узбекского общества.

В другом стихотворении — «Московский бай» («Московчи бой») он на примере одного из баев Ходи Ходжанишана, связанного торговлей с Москвой, показывает образ новоявленного узбекского капиталиста.

¹ Девони Мукими. Литографированное издание, стр. 127.

Ходи Ходжа-ишан эксплуатирует местных рабочих, угнетает крестьян, держит в тисках русских — техника и инженера. Муками с присущей ему глубиной и принципиальностью сумел вскрыть в этом образе не только скупость и жадность, но и звериное лицо формирующейся местной узбекской буржуазии, готовой во имя денежного мешка растоптать честь и достоинство, пойти на самые подлые дела.

Поэт не только подвергает критике феодальные порядки, существовавшие в Узбекистане, но остроту своей сатиры направляет и против буржуазного гнета, резко осуждая как средневековые, так и капиталистические формы эксплуатации трудового народа.

Поэт-демократ сумел увидеть в современном обществе острую борьбу противоположных социальных сил. Подвергая резкой критике эксплуататоров, как разорителей трудового народа, Муками пробуждал чувство ненависти к ним. Однако он открыто не призывал угнетенных к борьбе со своими угнетателями. Вскрывая гнилость, несправедливость феодального строя, Муками не ставил вопроса о необходимости замены этих ненавистных народу порядков более совершенным и справедливым строем. Объясняется это своеобразным крестьянским мировоззрением Муками.

На себе испытал гнет, унижения и оскорбления, он писал:

Кому же пожалуюсь я на жизнь своей невзгоды?
Ведь разбивший сосуд — велик, и унижен принесший воду.

Постоянные преследования и травля приводили поэта к мысли покинуть пределы родины, но сделать этого он не смог.

Когда хотел бы я, Муками, покинуть край родной,
О горе, не могу порвать с отчизной дорогой.

Поэт-патриот Муками высоко оценен в советскую эпоху как певец простых людей: его именем назван один из лучших театров Ташкента, его произведения изучаются в средних и высших учебных заведениях республик Средней Азии.

Каракалпакский поэт-мыслитель Бердимурат Бердах (1827—1900 гг.), подобно Фуркату и Мукими, в служении народу видел настоящее счастье.

В народе сила и мечта твоя,
Ты вне его не мысли бытия¹.

Бердах решительно осуждал феодальный порядок, как несправедливый и берил в торжество справедливого дела народа.

Нет правды в сердце у царя и бека,
Нет счастья у простого человека.
Тот мир, где я влачу остаток века,
Несправедливым мне и лживым кажется².

Творчество Бердаха в советское время получило заслуженно высокую оценку, его знают и читают не только в Каракалпакии, но и во всех республиках Советского Союза.

ЗАРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РЕВОЛЮЦИОННОЙ МЫСЛИ В ТУРКЕСТАНЕ, БУХАРЕ, ХИВЕ

В глухую пору колониального периода в Туркестане русские коммунисты начали пропаганду идей марксизма-ленинизма, вселяя в сознание передовых рабочих и трудящихся Средней Азии веру в возможность освобождения от гнета и эксплуатации.

Рост рабочего движения в России оказал серьезное влияние на развитие освободительного движения в Азии. Среди рабочих и трудящихся Средней Азии распространялась марксистская литература.

В начале XX в. в Средней Азии возникли первые социал-демократические кружки, организаторами которых являлись политические ссыльные, проживавшие в Ташкенте, Самарканде, Коканде, а также передовые рабочие, в частности В. Д. Корнюшин, А. Р. Бахирев и другие³. Они распространяли в городах Средней Азии

¹ Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1957, стр. 293.

² Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане, стр. 292.

³ История Узбекской ССР, т. 1, кн. вторая. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1956, стр. 245.

нелегальную литературу, газету «Искра», произведения Маркса и Энгельса — «Манифест Коммунистической партии», «Капитал», отдельные брошюры В. И. Ленина¹.

В 1905 г. под влиянием мощных выступлений рабочих центральных промышленных районов России (Петрограда, Москвы, Иванова и др.) растет рабочее движение в Ташкенте, Фергане, Коканде, Самарканде и других городах Туркестана. Среди рабочих распространяются листовки с призывами: «Долой самодержавие!», «Долой капитализм!» Социал-демократы устраивают митинги в окрестностях Ташкента, Самарканда и других городов, в которых, кроме русских рабочих, принимают участие и рабочие-узбеки, таджики, киргизы, туркмены.

В газете «Русский Туркестан» от 6 декабря 1905 г. в статье «Освободительное движение и туземное население» было сказано: «Давно пора, кажется, сдать в архив близорукую теорию высших и низших рас, согласно которой одни расы предназначены провидением к господству, другие же — низшие расы — предназначены к постепенному исчезновению с арены общечеловеческой истории»². И далее: «Мы не сомневаемся, что шестимиллионное население Туркестанского края сыграет далеко не последнюю роль в экономической жизни России..., но эта роль будет выполнена с наибольшим успехом... лишь при политическом освобождении этого трудолюбивого и мирного народа»³.

Героическая борьба русского рабочего класса совместно с русским революционным крестьянством против самодержавия оказала огромное влияние и на трудящихся угнетенных национальностей Средней Азии. Эта борьба явилась школой интернационального воспитания народных масс Туркестана и сближения их с российским рабочим классом в целях свержения царизма и местных угнетателей.

¹ Из истории распространения марксистско-ленинских идей в Узбекистане. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1962, стр. 9—10.

² Из истории распространения марксистско-ленинских идей в Узбекистане, стр. 9.

³ Из истории распространения марксистско-ленинских идей в Узбекистане, стр. 10.

Вслед за усилением революционной борьбы рабочего класса росло и движение крестьян. В связи с голодом в 1905—1907 гг. усилились крестьянские волнения: дехканы нападали на продовольственные магазины (в Фергане), оказывали вооруженное сопротивление полиции в отдельных селах Самарканда. Трудящиеся Средней Азии принимали активное участие в революции 1905—1907 гг. В Самарканде, Ташкенте и других крупных городах Средней Азии прошли митинги и демонстрации, состоялись забастовки типографских и железнодорожных рабочих. Рабочие ряда городов приняли участие в Октябрьской всероссийской политической стачке.

Ярким свидетельством нарастания классовых противоречий явилось восстание 1916 г., возникшее как стихийный протест против гнета колониальных и местных эксплуататоров.

Рост национально-освободительного движения и классовой борьбы в Туркестане определил дальнейшее развитие прогрессивной общественной мысли.

* * *

Идея сближения с передовыми деятелями русской культуры стала звучать как идея совместной борьбы с российским рабочим классом против самодержавия, за освобождение трудящихся от феодально-буржуазного и колониального гнета.

В 1905—1907 гг., в период революционного подъема, прогрессивная общественная мысль в Туркестане, Бухаре и Хиве успешно развивалась. Но в 1907—1912 гг., в период усиления реакции, всякое проявление революционной мысли подвергалось жесточайшему преследованию со стороны царской полиции и атакам со стороны правых лидеров джадидизма¹.

Царизм, подавив рабочее и национально-освободительное движение, в целях упрочения своего положения в колониальной Средней Азии прибегал к жестоким мерам. Полицейский режим, административный произвол царских чиновников неизмеримо усилились, начались

¹ Джадидизм — буржуазно-националистическое контрреволюционное движение в Средней Азии начала XX в.

Лишь пена на морской волне весь нынешний режим,
 быть может,
 Окажется лишь маской он, лишь наваждением злым,
 быть может,
 И покрывала с наших лиц спадут навеки с ним,
 быть может.

.....
 Недолго ждать, друзья мои, и будет мир благоустроен.
 Народы мира сбросят гнет, расстанется с оружием воин.
 Забудет горе человек, он станет счастлив и спокоен,
 Кто до тех пор доживет — слов добрых будет удостоен.
 И на закате дней Завки вновь станет молодым,
 быть может¹.

В этом стихотворении Завки очень удачно использовал прием восточной поэзии. Силы реакции — тучи; свобода, революция — солнце; ханское государство — тень и занавес; народ — море. Так Завки развил мысли Мукими и Фурката. Он не только проклинал угнетателей, но с уверенностью предсказывал их неминуемую гибель, победу революции, победу народа.

Завки горячо приветствовал Великую Октябрьскую революцию и честно трудился при Советской власти в Туркестане. На прогрессивных позициях стояла и кокандская поэтесса Анбарниса.

Анбарниса в своих произведениях выразила заветные мечты своего народа, его гнев и ненависть к баям, ишанам, казиям. Она воспела веру в светлое будущее. Поэтесса активно выступала за дружбу узбекского и русского народов. «Присоединился край Ферганский к России — это прекрасно! Русский стал для узбека родным братом», — писала она.

В творчестве Анбарнисы сильны интернациональные мотивы. «Народы юга и востока: арабы, афганцы, цейлонцы, индусы и кашмирцы лицом черны, но душой — светлы. У них такое же тело, как у аристократов белых, все у них одинаково — и ноги, и руки, и глаза, и ум, и энергия, и знания».

Выступая проповедником патриотических идей, она воспевала любовь и преданность родине, народу.

В своей «философии черных» поэтесса с глубоким

¹ У. Завки. Избранное. Ташкент. Гослитиздат УзССР, 1959, стр. 74—75.

восхищением говорит о женщине-матери. «Мать дала жизнь Аристотелю и Платону, Авиценне и Улугбеку, Джами и Саади, Фирдоуси и Хайяму, Нодире и Увайси, но к ней относятся с меньшим уважением, чем к мурашу». Анбарниса выступала против социальной несправедливости, против бесправного положения женщин в обществе и в семье, призывала народ бороться за свободу.

Так, среди демократически настроенных писателей все больше и больше росла вера в торжество справедливости и свободы. В этом отношении характерны строки народного поэта Хивы **Аваза Отара (1884—1919 гг.)**.

«Бог — гроза несправедливых», — так учил тебя пророк,
Почему ж, несправедливый, ты беде народ обрек?
Униженных, угнетенных долго ль будешь ты терзать,
Ты, чье имя — притеснитель, насаждающий порок?
Сколько зла ты сделал, столько ты получишь в день суда,
Будешь ты к ответу призван, и тебя накажет рок.
Не всегда же будет солнце под завесой облаков...
Есть надежда у Аваза, день свободы недалек¹.

В этих строках выражены сокровенные мечты и чаяния трудящихся. Аваз сравнивает ханские порядки с тучами, свободу с солнцем, а день наступления светлой жизни, по его мнению, неизбежен.

Эту же мысль развивали Айни, Токтогул Сатылганов и многие другие, вышедшие из среды прогрессивной молодежи.

Садриддин Айни (1878—1954 гг.) — основоположник таджикской советской литературы. Айни родился в крестьянской семье в деревне Ходжа-Сактаре (ныне Гиждуванский район Бухарской области). Во время учебы в медресе в Бухаре Айни познакомился с рукописными произведениями Ахмада Дониша, прогрессивные идеи которого оказали на него сильное влияние. Став на путь критики феодальных средневековых порядков в Бухаре, Айни в 1909 г. начинает преподавать в нелегальной новометодной школе для детей и составляет учебники для школ нового типа. Айни, подобно Хамзе, выступает как просветитель-демократ и подвергается преследованиям эмира и реакционного духовенства. В 1915—1916 гг.

¹ *Аваз Отар-оглы. Избранные произведения.* Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1951, стр. 21.

после бегства из Бухары Айни живет в Туркестане. Постепенно расширяется его кругозор и укрепляется вера в торжество знания над невежеством, в победу справедливости над тиранией.

По возвращении в Бухару в 1917 г. Айни по приговору эмира подвергся страшному телесному наказанию и был брошен в тюрьму. Лишь при помощи русских солдат он был освобожден и переехал в Самарканд, где под непосредственным влиянием Великой Октябрьской социалистической революции и ее идей окончательно сформировался как последовательно революционный писатель. К этому времени относится появление его известных песен «Марш свободы» и «На смерть моего брата Хаджи Сироджиддина» (казненного из мести эмиром в 1918 г.), в которых Айни славит свободу, революционную борьбу против эмира, против произвола и насилия. Не случайно эти песни стали популярными среди таджикской и узбекской революционной молодежи.

Айни принимает активное участие в бухарской народной революции. Великая Октябрьская социалистическая революция открыла широчайший простор для расцвета плодотворной литературной, научно-педагогической и общественной деятельности Айни — талантливого сына таджикского народа.

Токтогул Сатылганов (1864—1933 гг.) принадлежит к замечательной плеяде народных певцов-акынов демократов. В его творчестве ярко проявились народная мудрость и талант трудящихся Киргизии. Его стихи порождены стремлениями к свободе, счастливой и дружной жизни родного народа.

Надежда моя, народ,
Правда песни моей.
Ты силой превыше гор.
Безбрежен, как моря простор,
И если поднимаешься вдруг —
Сметешь палачей, как сор!¹

Победа Великого Октября открыла новую эру в истории народов Средней Азии. 28—31 октября 1917 г.

¹ Токтогул. Избранные произведения. Фрунзе. Киргизское государственное изд-во, 1954, стр. 57.

в Ташкенте произошло вооруженное восстание рабочих и солдат, и в городе была установлена Советская власть. Повсюду развернулась решительная борьба трудящихся масс за упрочение Советской власти.

В 1918 г. V съезд Советов Туркестанского края провозгласил образование Туркестанской Автономной Советской Республики.

В Бухаре и Хиве до 1920 г. сохранялась власть эмира и хана. Свергнутые классы — буржуазия, помещики, крупные землевладельцы, ростовщики и баи — оказывали Советской власти упорное сопротивление. В 1918 г. они организовали контрреволюционную Кокандскую автономию, создали в 1918—1921 гг. басмаческие банды, при помощи англо-американского империализма, немецких и турецких шпионов пытались восстановить свою власть в Туркестане. Но все эти попытки врагов революции оказались тщетными.

Под руководством В. И. Ленина и славной большевистской партии, при помощи героической Красной Армии, русского и других народов трудящиеся Средней Азии отстаивали честь и свободу Советского Туркестана и помогли угнетенным массам Бухары и Хивы уничтожить ненавистную ханскую и эмирскую власть, установив и здесь народные республики. Опираясь на лучшие национальные традиции и богатый опыт русской литературы, окруженная заботой Коммунистической партии, начала развиваться богатая национальная литература. Хамза Хаким-заде, зачинатель узбекской советской литературы, Садриддин Айни, основоположник таджикской советской литературы, и другие прогрессивные писатели стали последовательными борцами за новую жизнь, за интересы трудящихся.

Хамза Хаким-заде Ниязи (1889—1929 гг.) — узбекский поэт, драматург, композитор и художник. Основоположник узбекской советской литературы, один из основоположников узбекского советского театрального искусства, видный музыкальный деятель, поэт родился в Коканде, в семье местного лекаря. Окончив мактаб, он в 1905—1909 гг. продолжает учебу в медресе. Хамза изучал жизнь, много путешествовал, был в Бухаре, Кашгане и других городах.

В 1909 г. Хамза опубликовал свои первые стихи. В 1910 г. он начал педагогическую деятельность. Поэт ездил за границу, побывал в Афганистане, Индии, Турции, а также в южных районах России. По возвращении в Коканд он с еще большей любовью отдает себя любимому делу народного образования. Хамза Хаким-заде Ниязи открывает школу в Коканде и широко развешивает литературно-публицистическую деятельность. За период 1914—1916 гг. им написано более 18 произведений. В 1916 г. Хамза Хаким-заде издал сборник стихов «Национальные песни», который свидетельствует о переходе его с позиций демократа-просветителя на позиции демократа-революционера.

В одном из стихотворений этого периода он писал: «Оказывается, нет желаний и сочувствия у высокопоставленных. Все они думают лишь о своем желудке. Улемы (высшее духовное лицо), шейх, казий (судья), ишаны (люди, постигшие учение ислама), богачи и мингбаши (административное лицо) живут одной целью — целью грабежа народа».

Хамза Хаким-заде радостно встретил Февральскую революцию, однако вскоре разочаровался в ней, так как она не дала желанной свободы труженикам. Сам он вынужден был оставить работу в редакции журнала «Кенгаш». Впоследствии Хамза писал об этом следующее: «В журнале «Кенгаш», где я был редактором в «период свободы слова», мне не дали писать и говорить. Если при старом правительстве газеты и журналы проходили один раз цензуру, то мой журнал только за 15 дней прошел ее 4 раза. Я вынужден был оставить пост редактора».

Поэт-революционер сумел освободиться от ограниченности своих воззрений и стал на путь изучения марксистско-ленинской науки.

Испытав на себе огромное влияние великого корифея русской и мировой социалистической литературы Алексея Максимовича Горького, Хамза Хаким-заде стал основоположником самой правдивой, самой прогрессивной, самой революционной в истории узбекского народа литературы и поэзии.

Вот одна из песен Хамзы, созданная им в 1917 г.

Эй, угнетенный, эй рабочий,
Пришла твоя пора — вставай.
Не выпускай из рук свободы!
Да сгинет шах, да сгинет бай!¹

В 1918 г. было написано и опубликовано Хамзой стихотворение «Да здравствуют Советы!»

Воспрянь, взгляни: горят лучи —
Советы разбудили нас!
В огне борьбы ты получил
Свободу, знания все ключи.
Да здравствуют Советы! Свой
Цветущий день, рабочий, встрети!
Всей нашей славе трудовой
Пусть удивится шар земной².

Безграничная преданность Советской Родине, горячая любовь к славной Коммунистической партии, ненависть к врагам трудящихся, призыв к решительной борьбе против контрреволюции характеризуют деятельность и творчество замечательного писателя, незаурядного педагога, выдающегося драматурга и талантливое композитора, революционера, общественного деятеля Хамзы Хаким-заде.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Передовая для своего времени, естественнонаучная и общественно-философская мысль ал-Фергани, ал-Хорезми, Фараби, Ибн Сины, Беруни, Улугбека обогатила мировую науку, прежде всего математику, астрономию, медицину, философию и историю.

В сокровищницу мировой художественной литературы ценный вклад внесли Рудаки, Фирдоуси, Джами, Навои, Махтумкули, Ахмад Дониш, Мукими, Айни, Ниязи, Токтогул Сатылганов и другие деятели культуры Средней Азии, которые развивали прогрессивную демократическую мысль.

Нужно было уничтожить феодально-буржуазные порядки, колониальный режим, нужна была победа Вели-

¹ Хамза. Избранное. Ташкент. Госиздат УзССР, 1954, стр. 25.

² Хамза. Избранное, стр. 32.

кой Октябрьской социалистической революции для того, чтобы естественнонаучная, философская, прогрессивно-социологическая мысль народов Средней Азии стала достоянием миллионов.

Самое благородное и привлекательное качество в творчестве прогрессивных деятелей культуры Средней Азии заключалось в их призыве к сотрудничеству и дружбе со всеми народами мира и прежде всего с великим русским народом.

Естественнонаучная и общественно-философская мысль зарождалась и развивалась в тесной связи с арабской, иранской, греческой, индийской, китайской, русской культурами.

Это вполне понятно и закономерно, ибо в Средней Азии с древнейших времен живут и трудятся узбекский, таджикский, туркменский, киргизский, казахский народы, связанные общей исторической судьбой, экономической жизнью, борьбой против иностранных захватчиков и внутренних поработителей. Культура этих народов не только обладает специфическими особенностями и самобытностью, но и общими для них всех чертами.

Опираясь на взаимную братскую помощь, в первую очередь на помощь великого русского народа, все советские национальные республики создали у себя современную промышленность, национальные кадры рабочего класса и интеллигенции, развили национальную по форме, социалистическую по содержанию культуру.

Гордостью трудящихся масс Советской Средней Азии являются выпестованная ленинской партией и Советским государством многонациональная народная интеллигенция, плеяда талантливых ученых, писателей, поэтов, инженеров, техников.

Ведомые великой партией коммунистов, народы Советской Средней Азии, сделавшие за короткий исторический срок гигантский скачок от патриархально-феодально-буржуазного строя и колониального рабства к социализму, уверенно идут по пути построения коммунистического общества вместе со всеми народами нашей Великой Советской Родины.

ВЕЛИКИЙ ЭНЦИКЛОПЕДИСТ ИЗ ХОРЕЗМА (К 1000-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ БЕРУНИ)

«Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники».

В. И. Ленин

В сентябре 1973 г. народы Советского Союза и все передовое человечество отметили 1000-летие со дня рождения Абу Райхана Беруни — выдающегося среднеазиатского ученого и мыслителя. Юбилей великого энциклопедиста из Хорезма — праздник многих народов мира. Народы республик Афганистана, Индии, Пакистана, арабского Востока и Ирака отмечали 1000-летие Беруни как праздник своего ученого. Во многих других странах проводились симпозиумы и совещания, посвященные этому юбилею.

Все творчество великого мыслителя, весь жар его пытливого духа были обращены вперед, к будущему. И сегодня он остается близким к современной нам эпохе, удивительно созвучным ей.

Народы Средней Азии, за годы Советской власти добившиеся гигантских успехов в борьбе за построение зрелого социалистического общества, вместе со всем советским народом чтут память великого мыслителя и энциклопедиста из Хорезма.

Успехи народов Средней Азии в построении нового общества отмечены в глубоко содержательном докладе Л. И. Брежнева «О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик», являющемся выдающимся вкладом в развитие марксистско-ленинской науки, в развитие революционной общественно-философской мысли нашего времени. В нем прекрасно охарактеризована всемирно-историческая победа народов СССР в борьбе за построение зрелого социалистического общества за пятьдесят лет и, в частности, предельно четко и ясно сказано о гигантских успехах трудящихся рес-

публик Средней Азии и Казахстана: «Многолетняя работа партии и государства принесла замечательные плоды. Посмотрите на сегодняшние Среднюю Азию и Казахстан! Вы увидите не только первоклассные хлопковые поля Узбекистана и Туркмении, поднятую целину земли казахов, цветущие сады и новые скотоводческие фермы Киргизии и Таджикистана. Эти республики славятся сегодня целой плеядой больших современных городов-красавцев, таких, как Ташкент, Алма-Ата, Душанбе, Фрунзе, Ашхабад. Здесь выросли крупные центры металлургии, горной и тяжелой промышленности, такие, как Джезказган и Караганда, Павлодар и Навои, первоклассные гидрсооружения — Нурекская ГЭС, Каракумский канал и другие. Средняя Азия и Казахстан стали землей большой нефти и газа, химии и развитого машиностроения.

За годы существования Союза объем промышленной продукции Казахстана вырос в 600 раз, Таджикской ССР — более чем в 500 раз, Киргизской ССР — более чем в 400 раз, Узбекской ССР — почти в 240, Туркменской ССР — более чем в 130 раз. В 120 раз увеличился валовой сбор хлопка в Узбекистане, в 90 раз — в Туркмении, Казахстан дает сейчас почти в 30 раз больше зерна, чем в 1922 году.

Не менее разительны итоги культурного развития Казахстана и среднеазиатских республик. Практически они достигли уровня стопроцентной грамотности. Почти половина населения каждой из них — это люди с высшим и средним (полным и неполным) образованием. В одной Узбекской ССР работает сейчас больше специалистов с высшим и средним специальным образованием, чем в народном хозяйстве всего Советского Союза в конце 20-х годов. Родилась и прочно встала на ноги большая наука — в республиканских академиях плодотворно трудятся многие тысячи ученых»¹.

Мы живем в знаменательное время. На наших глазах в нашей стране произошли такие коренные преобразования, о которых веками мечтали лучшие умы чело-

¹ Л. И. Брежнев. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик. М., Политиздат, 1973, стр. 14—15.



И. Муминов, 1927 г.



И. Муминов, 1931 г.



И. Муминов, 1938 г.



И. Муминов и М. Муминов. 1943 г.



С. Айни, Т. Айбек и И. Муминов. 1944 г.



Семья И. Муминова.
1947 г.



И. Муминов. Рисунок
доктора философских
наук, профессора
В. Ф. Берестнева.
(Москва). 1950 г.



На праздновании 20-летия Узбекского государственного университета
им. А. Навои в 1947 г. Слева направо: Д. Сандов, С. Умаров,
И. Муминов, М. Муминов, Е. Коровин, С. Айни, Т. Н. Қары-Ниязов,
А. Садыков, У. Арипов и др.



И. Муминов читает лекцию
в УзГУ.



Обложка книги И. Муминова,
вышедшей в 1957 г.

вещества и которые стали возможными лишь благодаря претворению в жизнь бессмертного марксистско-ленинского учения.

Особенно разительные перемены свершились в республиках Средней Азии и Казахстане, о которых аргументированно сказано в докладе Л. И. Брежнева «О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик».

За короткий исторический срок эти республики навсегда покончили с отсталостью и вышли на светлую дорогу созидания, дорогу коммунизма. Грандиозные успехи всех среднеазиатских народов в социальном, политическом, экономическом и культурном развитии поистине изумляют весь мир.

С каждой новой победой в коммунистическом строительстве неуклонно возрастает экономическая и политическая мощь Родины, крепнет ее международный авторитет, изо дня в день укрепляется единство братских стран мировой системы социализма.

Последовательно и неуклонно осуществляя выработанную XXIV съездом КПСС Программу мира, наша партия и государство не жалеют усилий для утверждения в международных отношениях ленинского принципа мирного сосуществования государств с различными социальными системами. Советские люди полностью разделяют и горячо поддерживают эту миролюбивую политику. Яркое свидетельство тому — всенародное одобрение решений апрельского (1973) Пленума ЦК КПСС, неустанной работы ЦК и его Политбюро по обеспечению прочного мира во всем мире и надежной безопасности для советского народа, строящего коммунизм. Глубокое удовлетворение вызывает у всех нас, у всех миролюбивых сил во всех частях планеты многообразная и плодотворная внешнеполитическая деятельность Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева, его исторические визиты в ФРГ, США, Францию, Индию и другие страны.

Ленинская мирная политика Советского государства и всего мирового социалистического содружества служила и служит прочной гарантией дальнейшего бурного подъема экономики, культуры, науки.

Руководствуясь научным положением В. И. Ленина о том, что можно создать новую, социалистическую культуру лишь тогда, когда обогатишь свою память всеми теми богатствами, которые выработало человечество, советские ученые при помощи, поддержке и под руководством Коммунистической партии повсеместно, во всех братских республиках с первых же дней победы Октября начали глубокое изучение научных, культурных, литературных памятников прошлого. Благодаря осуществлению мудрой ленинской национальной политики КПСС ценнейшие достижения всех народов становятся достоянием широких масс всех наций и народностей.

Под знаменем пролетарского интернационализма КПСС неуклонно проводила и проводит курс на создание, развитие и расцвет национальных по форме, социалистических по содержанию культур всех наций и народностей нашей великой страны.

Советская наука и культура, в том числе наука и культура в Узбекской ССР, в условиях быстрого подъема социалистической экономики, в дружной семье социалистических наций и на прочной основе марксистско-ленинской методологии развиваются, вбирая в себя и творчески осваивая все лучшее из богатейшего наследия прошлого, бессмертные творения труда и гения народов мира.

Диалектика этого удивительного прогрессивного процесса со всей полнотой раскрыта Л. И. Брежневым: «За полвека существования СССР у нас сложилась и расцвела единая по духу и по своему принципиальному содержанию советская социалистическая культура. Эта культура включает в себя наиболее ценные черты и традиции культуры и быта каждого из народов нашей Родины. В то же время любая из советских национальных культур питается не только из собственных родников, но и черпает из духовного богатства других братских народов и, со своей стороны, оказывает на них благотворное влияние, обогащает их»¹.

¹ Л. И. Брежнев. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик, стр. 21.

Обмен духовными ценностями у народов СССР многогранен и многообразен. Юбилейные даты знаменитых людей, отмечаемые в нашей стране,— одна из важных форм обогащения национальных культур наших народов.

В сентябре 1973 г. мы отмечали 1000-летие со дня рождения одного из выдающихся ученых Средней Азии, труды которого являются общим наследием среднеазиатских народов, а также всех народов Советского Союза, многих народов зарубежных стран,— Абу Райхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Беруни. Этот юбилей имел всемирно-историческое значение и по решению ЮНЕСКО отмечался во многих странах. В нашей стране, где особенно много было сделано по изучению и изданию трудов ал-Беруни, юбилейные заседания и научные конференции проводились во многих городах.

В столице СССР, Москве, 3 сентября 1973 г. состоялось торжественное заседание научной общественности, посвященное 1000-летию со дня рождения Абу Райхана Беруни.

Во вступительном слове академика П. Н. Федосеева и в докладе академика Б. М. Кедрова и члена-корреспондента АН СССР С. Р. Микулинского была всесторонне охарактеризована деятельность великого ученого-энциклопедиста, внесшего ценный вклад в развитие мировой науки. В центральных газетах были опубликованы статьи, посвященные жизни и деятельности великого ученого¹.

5—7 сентября 1973 г. в Ташкенте состоялась Всесоюзная научная конференция с участием зарубежных ученых, где было заслушано около 50 докладов и выступлений, посвященных роли ал-Беруни в развитии астрономии, математики, этнографии, истории, философии, географии, геологии и т. д.

4 и 9 сентября 1973 г. в Ургенче (Хорезме) и Нукусе были проведены торжественные заседания ученых, посвященные памяти Беруни. 8 сентября 1973 г. в родном городе ученого, теперь носящем его имя, был открыт памятник Беруни.

¹ См.: Б. М. Кедров. Подвиг гения. «Известия», 4 сентября 1973 г. П. Н. Федосеев. Бессмертие «человека из предместья». «Комсомольская правда», 4 сентября 1973 г.

10—11 сентября научная сессия, посвященная юбилею ал-Беруни, прошла в столице Таджикской ССР — г. Душанбе.

Выдающаяся роль Беруни в развитии науки была ясна еще его современникам. Ценные данные об Абу Райхане Беруни оставил в своих книгах его современник Абу-л Фазл Байхаки.

Весьма существенные сведения дает также переписчик одного из фундаментальных трудов Беруни «Китаб ас-Сайдана» в 1279—1280 гг. Абу Исхак Ибрагим ал-Табризи, известный под именем ал-Гаданфар. Гаданфар характеризовал Абу Райхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Беруни как маститого философа, величайшего из знатоков математики среди мусульман, достойного предводителя ученых.

Европейские востоковеды начали более близко и детально знакомиться с произведениями Беруни во второй половине XIX столетия, когда известный немецкий ученый Э. Захау издал арабские тексты трудов Беруни «Памятники минувших поколений» и «Индия».

Интерес к научному наследию Беруни постепенно стал широко распространяться среди востоковедов европейских стран, в частности, благодаря исследованиям русских ученых-востоковедов В. Р. Розена, В. В. Бартольда, И. Ю. Крачковского, которые очень высоко ценили творчество Абу Райхана Беруни.

После победы Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране впервые стало осуществляться систематическое, планомерное изучение научного наследия прошлого. И на этом поприще выросли замечательные кадры ученых в нашей стране, в частности в Узбекской республике.

Ученые нашей республики в тесном контакте и сотрудничестве с учеными Москвы и Ленинграда, братских республик развернули всестороннее изучение дошедших до нас сочинений Абу Райхана Беруни. Важное значение для изучения эпохи, в которой жил Беруни, приобрели археологические работы в Хорезме, ведшиеся много лет под руководством члена-корреспондента АН СССР С. П. Толстова.

В настоящее время в Москве и Ташкенте издано 6 томов избранных произведений Абу Райхана Беруни.

ОБ ЭПОХЕ БЕРУНИ

Беруни жил в конце X — первой половине XI вв. Эпоха эта отличается сложностью и противоречивостью. С одной стороны, это время, когда под влиянием развития социально-экономических процессов происходит подъем науки и культуры народов Средней Азии, выдвигается целый ряд выдающихся ученых, имена которых прочно вошли в историю мировой науки. С другой стороны, в это время происходит дальнейшее усиление феодального гнета и эксплуатации широких масс крестьян и ремесленников, а также обострение междоусобных войн между феодальными государствами Среднего и Ближнего Востока.

Известно, что в IX в. в результате упорной и острой борьбы против иноземных завоевателей, в которую были вовлечены широкие народные массы, в Средней Азии и Хорезме сложились независимые государства Саманидов и Хорезмшахов. Как показывают исследования советских историков, например академика АН УзССР Я. Г. Гулямова, в это время происходил переход общества раннего феодализма в его развитую стадию. Последняя характеризуется появлением феодалов нового типа — иктадаров, в противовес старым феодалам — крупным землевладельцам. Иктадары вводят издольщину, которая приходит на смену кедиверства как экономически более выгодное и более прогрессивное явление.

Достижение Средней Азии, в частности Хорезмом, самостоятельности, независимости от халифата и вступление феодализма в новую стадию его развития вызвали интенсивный рост экономики и культуры Средней Азии. Расширяется строительство новых ирригационных систем — основы поливного земледелия, появляются новые города, развиваются ремесла, усиливаются культурные, политические и торговые связи с другими странами. О развитии градостроительства свидетельствует следующий факт, отмеченный С. П. Толстовым: если в

начале X в., по источникам, в Хорезме было известно до 12 городов, то к концу X в. их стало примерно 40¹.

Развиваются политические и торговые отношения Хорезма, в частности с Причерноморьем, Восточной Европой, а также с приаральскими, приволжскими государствами. Особенно многостороннюю торговлю Хорезм вел с Киевской Русью, пользуясь проходившим через него караванным путем, который был важнейшим каналом торговли, экономического обмена стран Востока с Восточной Европой.

Относительно устойчивая политическая обстановка IX—X вв. в Хорезме обусловила укрепление феодального государства, столицей которого в X в. был город Ургенч (Гургандж). Впечатляющую картину развития этого города дают советские историки, в частности академик АН УзССР Я. Г. Гулямов. Во главе этого феодального государства стояла династия Мамунидов. Столицей другой, южной части Хорезма был Кят, где с IV в. правила династия Афригидов².

В 995 г. северная и южная части Хорезма слились в единое централизованное феодальное государственное образование.

Еще средневековый историк Макдиси приводил весьма интересные факты о роли Гурганджа в торговле Хорезма с Русью. Из Поволжья и Руси через Хорезм шли меха соболя, горностая, лисицы, куницы, бобра, крашенных зайцев, шкуры волка и козы, воск, стрелы, белая кора тополя, колпаки, рыбий клей и рыбьи зубы, бобровая струя, амбра, мед, орехи, соколы, мечи, кольца, рабы из славян и многое другое. А в Хорезме производились виноград, много изюма, печенье, кунжут, полосатые одежды, ковры, одеяла, прекрасная парча, покрывала «мульхам», замки, цветные одежды, луки, которые могли натянуть только самые сильные люди. Там было развито и судостроение.

Все эти прогрессивные социально-экономические

¹ См.: С. П. Толстов. Беруни и его время. В сб. «Беруни». М.—Л., 1950, стр. 10.

² См.: Я. Г. Гулямов. Эпоха Беруни. В сб. «Беруни и гуманитарные науки». Ташкент, 1972, стр. 25—26.

процессы не могли не вызвать научного и культурного подъема в Средней Азии вообще и в Хорезме в частности. Те же процессы шли тогда и в феодальном Мавераннахре, столицей которого была Бухара.

Путем обобщения богатейшего многовекового опыта народных масс в сельском хозяйстве, в строительстве ирригационной сети и в ремесленном производстве развивались естественнонаучные традиции и на их основе в своеобразной форме велась борьба против мистических религиозных идей и реакционных сил. С развитием орошаемого земледелия, ремесел и торговли в Средней Азии появилась потребность в эмпирических знаниях, и в соответствии с этими потребностями передовые люди Средней Азии углубляли такие отрасли естествознания, как математика, астрономия, геодезия, медицина.

Ф. Энгельс указывал на то, что естествознание вообще, астрономия, математика и механика зарождались на известной ступени развития земледелия, основанного на орошении, следовательно, наука возникла и росла благодаря производству¹.

В. И. Ленин в конспекте книги Гегеля «Наука логики», отмечая значение положения «наука есть круг кругов», особо указывал на решающую роль практической деятельности человека в формировании и развитии научных знаний и образовании их логических фигур².

Философская и естественнонаучная мысль Средней Азии, в том числе в Хорезме, начала развиваться на основе практики искусственного орошения, ремесленного производства и торговли еще в древности как отражение общественной жизни того периода. В VIII—IX вв. ислам становится господствующей идеологией и утверждается во всех сферах духовной жизни народов Мавераннахра и Хорезма.

В IX—X вв. здесь на основе эмпирических знаний формируются учения, содержавшие элементы материалистических взглядов на природу и в этом смысле про-

¹ См.: Ф. Энгельс. Дialeктика природы. М., 1950, стр. 145.

² См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 214.

тивостоявшие господствующей философии «калам» — мусульманского богословия.

Родоначальником естественнонаучной мысли в Средней Азии, одним из выдающихся предшественников Беруни, оказавшим значительное влияние на формирование его естественнонаучных взглядов, был его соотечественник, основоположник новой отрасли математики — алгебры, астроном и географ Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми (780—850 гг.). Подлинно мировую известность приобрели тригонометрические таблицы и его трактаты «Об индийском счете», «Краткая книга об исчислении алгебры и ал-мукабалы». Хорезми одним из первых начал внедрять десятичную систему исчисления в математику Ближнего и Среднего Востока, которая затем стала распространяться и на Западе. Кроме того, Хорезми явился составителем таблиц широт и долгот важнейших географических пунктов того времени. Эта работа впоследствии нашла свое продолжение на новой основе, с применением качественно новых методов, в трудах Беруни.

Хорошо известен астроном IX в., выходец из Средней Азии Мухаммад ал-Фаргони. Его книга «Ключи к астрономии» получила в свое время распространение и сыграла важную роль в развитии этой науки.

Одним из предшественников Беруни, взгляды которого оказали огромное влияние на развитие духовной жизни той эпохи, был философ Абу Наср Фараби (873—905 гг.), уроженец селения Фараб, находящегося на берегу Сырдарьи.

Большую роль в дальнейшем развитии естественнонаучной мысли на Среднем Востоке сыграл Абу Бакр ар-Рази (864—925 гг.), о вкладе которого в науку высоко отзывался Беруни.

Известным ученым того времени, прежде всего математиком, был учитель Беруни Абу Наср Мансур ибн Али ибн Ирак (ум. ок. 1035 г.). В настоящее время известен ряд его математических и астрономических трактатов. Некоторые из них посвящены Беруни. Ибн Ирак одним из первых дал доказательство теоремы синусов для сферических треугольников. Видную роль в научной среде Хорезма на рубеже X—XI вв. играли

также философ Абу Сахл Масихи, переводчик и философ Абу-л Хайр Хаммар, поэт и литературовед Абу Мансур ал-Саалиби и др.

Украшением хорезмской научной среды наряду с Беруни был его младший современник, знаменитый философ и естествоиспытатель энциклопедист Абу Али ибн Сина, с которым у Беруни еще раньше завязалась научная переписка. Абу Али ибн Сина (980—1037 гг.) — автор выдающихся работ в области естественных наук, особенно медицины, а также гуманитарных знаний.

В последние годы X в. Беруни встретился с известным астрономом Хамидом ал-Ходженди, создавшим точнейшие для того времени астрономические инструменты. Беруни дает в одном из своих трактатов описание одного из этих инструментов так называемого секстанта Фахри. Безусловно, эта встреча сыграла важную роль в научном росте Беруни.

В этих исторических условиях и культурной сфере вырос и получил образование Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад ал-Беруни, вышедший из гущи простых людей окрестностей города Кят¹.

Беруни родился 3 зу-л-хиджжа 362 г. х. (4 сентября 973 г. н. э.) в предместье г. Кят — раннефеодальной столицы Хорезма. На родине он получил хорошее образование и с юности начал свою научную деятельность. Из-за разыгравшихся в Хорезме политических событий Беруни покинул родину и в период с 995 по 997 г. проживал в Рее (современный Тегеран), а затем с 998 по 1004 г. — в Гургане, на юго-восточном побережье Каспия. В это время он создал крупное произведение «Памятники минувших поколений» («Хронология»).

Около 1004 г. Беруни возвратился в Хорезм, где при

¹ См.: сб. Беруни и гуманитарные науки. Ташкент, 1972, стр. 57. П. Г. Булгаков, принимая во внимание слова «Берун» со значением «вне, снаружи», в своем исследовании пишет: «Во времена Беруни нормой произношения этого слова на языке дари-фарси было «берун», что представляло закономерную фонетическую эволюцию еще более архаичного «байрун». Форма «берун» сохранилась в современном таджикском языке. Ввиду ее нормативности для времени Беруни мы и положили ее в основу его нисбы — прозвища» (П. Г. Булгаков. Жизнь и труды Беруни. Ташкент, Изд-во «Фан» УзССР, 1972, стр. 26).

дворе Хорезмшаха Ма'муна ибн Ма'муна (1010—1017 гг.) занял почетное положение. В 1017 г. Махмуд Газневи (998—1030 гг.) подчинил себе Хорезм, и в том же году Беруни вместе с некоторыми другими учеными вынужден был последовать за завоевателями в Газну, где и оставался до конца своей жизни.

За счет жестокой эксплуатации крестьян и ремесленников и грабежа завоеванных стран султан Махмуд украсил Газну великолепными зданиями, садами, и Газна стала научным и культурным центром этого обширного феодального государства. В государстве Махмуда творил великий Фирдоуси, завершивший в 994 г. свое бессмертное произведение «Шахнамэ» — поэму, содержащую свыше 100 тыс. строк.

Гениальный художник слова Фирдоуси претерпел жестокие унижения от султана Махмуда, которому в свое время он посвятил «Шахнамэ». Это бессмертное творение великого поэта пользуется всемирной известностью, и каждый читатель отдает ему дань глубокого уважения. Униженный и оскорбленный султаном и реакционным мусульманским духовенством, поэт, проводивший годы жизни в крайней нищете и нужде, с полным горечью сердцем и жгучей ненавистью к социальной несправедливости написал следующие глубоко впечатляющие стихи:

Судьбою дан бессмертия удел
Величью слов и благодетству дел.
Все пыль и прах, идут за днями дни,
Но труд и слово вечности сродни.
Властитель! Я палящими устами
Воспел тебя, безвестного вождя.
Дворцы твои разрушатся с годами
От ветра, солнца, града и дождя...
А я воздвиг из строф такое зданье,
Что, как стихия, всходит в мирозданье,
Века пройдут над царственной книгой,
Которую дано мне сотворить.
Меня, над коим тяготеет иго,
Душа людей начнет благодарить:
Мужи и старцы, юноши и девы
Для счастья призовут мои напевы —
И даже веки навеки смежив,
Я не умру: я буду вечно жив¹.

¹ Таджикская поэзия, стр. 54.

Современник гениального Фирдоуси, великий ученый Абу Райхан Беруни в Газне в течение тридцати одного года углубленно занимался важнейшими вопросами гуманитарных и естественных наук и создал свои монументальные труды, вошедшие в золотой фонд мировой науки, мировой цивилизации, мировой культуры.

Несмотря на неблагоприятную для себя обстановку в столице Махмуда, Беруни целиком отдался научным исследованиям, и деятельность его как ученого была весьма плодотворной. Им было написано около 150 произведений, из которых до нас дошла лишь одна пятая часть. Отдельные произведения Беруни неоднократно переводились и издавались с той или иной полнотой во многих зарубежных странах, однако лишь в Советском Союзе началось и проводится систематическое изучение, полный перевод и публикация основных трудов Беруни. В СССР переведены и изданы следующие произведения:

Абу Райхан Беруни, Избранные произведения, т. I, «Памятники минувших поколений». Перевод и примечания М. А. Салье. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1957.

Десять вопросов Беруни относительно «Книги о небе» Аристотеля и ответы Ибн-Сины. Перевод Ю. Н. Завадовского. В кн.: *Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане.* Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1957, стр. 128—162.

Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмед ал-Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). Перевод А. М. Беленицкого. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963.

Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, Индия. Перевод А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского. Ташкент, 1963.

Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. III. Определение границ мест для уточнения расстояний между населенными пунктами (Геодезия). Исследование, перевод и примечания П. Г. Булгакова. Ташкент, Изд-во «Фан» УзССР, 1966.

Возражения Беруни ибн-Сине (приложение к статье Шарипова А. Д. Малоизвестные страницы переписки

между Беруни и ибн Синой). «Общественные науки в Узбекистане», 1965, № 11, стр. 35—42.

Абу Райхан Беруни. *Избранные произведения*, т. IV. *Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия)*. Ташкент, «Фан», 1973.

Кроме того, Б. А. Розенфельд и П. Г. Булгаков перевели и подготовили к изданию наиболее капитальный труд Беруни «Канон Ма'суда», написанный им в конце жизни. Эта астрономическая энциклопедия своего времени состоит из 11 книг. Она составит пятый том «Избранных произведений» Беруни (в двух частях).

Таким образом, ныне советская востоковедческая наука имеет солидную источниковедческую базу по истории естествознания и прогрессивной мысли Среднего и Ближнего Востока второй половины X — первой половины XI вв.

НАУЧНЫЙ МЕТОД БЕРУНИ

Характерной чертой Беруни как мыслителя было прежде всего его глубокое убеждение в познаваемости мира, его вера в разум человека, в неограниченную способность человека раскрывать тайны природы и высокая оценка мыслителем роли практики и опыта.

Источник познания природы, по Беруни, — ощущение, передаваемые посредством органов чувств. Беруни говорит: «Так, слепой от рождения, пока не услышит от других о зрении, сам не в состоянии представить себе, что такое зрение, и не может вообразить, что существует пятое чувство, способное воспринимать цвета».

Воспринимаемые органами чувств и осознаваемые наблюдения закрепляются, согласно Беруни, памятью: «Обилие наблюдений порождает способность запоминания виденного». Далее он подчеркивает, что на это правило надо полагаться во всех искусствах, т. е. во всех науках. Как говорится в одной заповеди: «Да будет знание тем, что не отнимет у тебя даже (твой) голый вид и не испортит влага в бане»¹.

¹ У. Каримов. *Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия) Беруни*. Докторская диссертация. Ташкент, 1971, стр. 10.

Чем четче воспринимаемое явление, тем прочнее оно закрепляется в памяти: «Память лучше охватывает все то, что аргументируется, запоминает его быстрее и легче»¹.

Правда, у Беруни есть отступление от явно материалистического взгляда на человеческую память. Память он считает «даром Всевышнего Аллаха». Но тут же он сам объясняет это положение, доказывая, что «усердие» и напряженные занятия служат основанием для достижения высокой памяти».

Как видно, Беруни не только рекомендует естествоиспытателям наблюдение за явлениями природы, видение, запоминание их, но и необходимость в научном исследовании усердия и напряженных занятий.

Переданные через органы чувств и закрепленные в памяти ощущения обобщаются разумом человека в умозаключениях. При этом огромную роль играет логика, логическое мышление. Сам Беруни в совершенстве владел логикой Аристотеля и успешно пользовался ее законами для доказательств истинности или ложности тех или иных положений.

Основным критерием истины, различителем истинных и ложных положений Беруни считал практику, опыт. Он пишет: «Человек может позволить себе судить о какой-нибудь отрасли науки только в том случае, если он занимается научной практикой и точен в исследованиях». Разумеется, Беруни практику понимал узко, как научный эксперимент, опыт.

Ученых, слепо следующих традиции, укоренившимся мертвым схемам, без апробации их на практике, Беруни считает догматиками и отличает их от ученых — настоящих исследователей. «Как различны устанавливающий истину и (слепо) следующий традиции!» — пишет Беруни в «Геодезии», а в другом месте этой же книги он еще ярче выражает ту же мысль, вновь подчеркивая, что опыт, наблюдение выступают арбитром при установлении истины.

¹ У. Каримов. Китаб ас-Сайдана (Формакогнозия) Беруни, стр. 198.

В сфере гуманитарных наук, где место эксперимента занимают материалы письменных и устных источников, Беруни считает важнейшим методом установления истины перекрестное сравнение и критическое сопоставление сведений с последующим их обобщением. При этом он требует от исследователя объективного подхода к материалу.

Исследователь явлений, Беруни искусно находит различия между видением, наблюдением и сообщением. Он указывает, что видение воочию имеет то преимущество, что при этом воспринимается сущность наблюдаемого в тот момент, когда оно происходит, на том месте, где оно протекает. Однако видение воочию ограничено местом и временем, тогда как сообщение может брать этот отрезок времени в тесной связи с предшествующим и непосредственно следующим за тем временем. Значит, сообщение включает и то, что имелось налицо, и то, чего не было в рассматриваемый период. В этом его преимущество перед видением и наблюдением.

Важнейшее из всех видов сообщения, по Беруни,— письменное сообщение, без которого мы не знали бы историю народов. Он пишет: «Письменное сообщение есть один из видов сообщений, и, пожалуй, более предпочтительный, чем какой-либо другой, ибо откуда мы знали бы предания народов, если бы не вечные памятники пера?» — писал мыслитель.

Беруни и к письменным сообщениям подходил критически: «Сообщение о каком-либо факте, осуществление которого допускается естественным порядком вещей, одинаково может принять правдивый или ложный вид».

Беруни конкретно вскрывал основные причины ложных сообщений. Он находил их в противоречивости интересов определенных групп людей, их склонностях, побуждениях, страстях, гневе, любви и ненависти, а также в стремлении отдельных личностей по низости своей натуры достичь блага при помощи лжи или спасаясь от зла: некоторые люди лгут по причине своего малодушия и страха. Беруни называет тех, кто выступает против лжи, мужественными. «Настоящее мужество,— по Беруни,— заключается в презрении к смерти

(выражается ли оно в речи или в действии), в борьбе против лжи. Только тот, кто сторонится лжи и придерживается правды, достоин доверия и похвалы даже по мнению лжецов, не говоря уже о других. Ведь сказано: «Говорите истину, даже если она против вас самих»¹.

Положения, истинность которых установлена, обобщаются в теорию. При этом следует идти от частного к общему, от близкого к далекому, от данного к неизвестному. Об этом Беруни говорит в предисловии к «Хронологии» и в других местах этой книги. В частности, он отмечает: «По методу, которому мы следовали, не годится добавлять к несомненному сомнительное и к известному неизвестное».

Беруни выступал за объективное, научное, правдивое изучение как явлений природы, так и общественно-исторических событий.

Беруни придавал огромное значение знанию языков народов, обладавших богатой письменной культурой, в частности индийского. В своей книге «Индия» он говорит: «Этот народ отличается от нас во всем, что народы могут иметь общего, и прежде всего в языке, хотя такое различие существует и между другими народами. Когда кто-нибудь стремится овладеть языком, чтобы устранить это препятствие, оказывается, что это нелегко, так как он в сущности своей необычайно богат и обширен; он напоминает арабский язык тем, что одна и та же вещь имеет в нем несколько названий как коренных, так и производных, и что для обозначения разнообразных предметов употребляется одно и то же слово.

...Вместе с тем научные книги индийцев составлены в стихотворной форме, разнообразными размерами в их вкусе. Этим они стремятся сохранить книги в первоначальном состоянии,— предполагая, что они скоро будут испорчены добавлениями и пропусками,— чтобы облегчить их заучивание наизусть, так как они больше полагаются на заученное наизусть, чем на написанное. Известно также, что метрические сочинения не обо-

¹ *Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1963, стр. 58.*

дятся без элементов искусственности, которые нужны для выравнивания размера, выправления отклонений и восстановления неполноты, что приводит к вынужденному многословию. Это также одна из причин колебания значения слов при употреблении. Таким образом, стихотворная форма сочинений является одной из причин, затрудняющих изучение индийской литературы»¹.

Абу Райхан Беруни, владевший фарси, арабским, греческим, санскритом и некоторыми другими языками, выступает здесь как филолог. О том, что он еще в юности овладевал греческим языком, свидетельствуют следующие строки:

«По своей натуре я смолоду был наделен чрезмерной жадностью к приобретению знаний соответственно (своему) возрасту и обстоятельствам. В качестве свидетельства этому достаточно (следующего): в нашей земле поселился тогда один грек, и я приносил ему зерна, семена, плоды растений и прочее, расспрашивал, как они называются на его языке, и записывал их названия».

В совершенстве освоив арабский язык и высоко оценив его, Беруни обнаружил существенные пробелы в арабской письменности: «У арабского письма есть великое несчастье, именно сходство в нем форм похожих букв и необходимость для различения их точек и признаков флексий. Если их отбросить, то делается неясным смысл».

Этим обстоятельством, в частности, Беруни объясняет ошибки, искажения отдельных высказываний Аристотеля, Гиппократ, Галена и других древнегреческих авторов при переводе их произведений на арабский язык. Беруни писал: «И если бы не эта беда, то было бы достаточно привести греческие названия, имеющиеся в переведенных на арабский язык книгах Диоскорида, Галена, Павла и Орибази, но мы не доверяем этим (переводам) и не гарантированы от изменений в их списках»².

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 64—65.

² У. Каримов. Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия) Беруни, стр. 64—65.

Здесь уместно напомнить, что в VIII—IX вв. Багдад — столица арабского халифата — стал не только политическим, но и культурным и научным центром Ближнего и Среднего Востока. Развитие ремесла, орошаемого земледелия и торговли обусловило и быстрый подъем культуры и науки в арабском халифате. В развитии их легко можно увидеть взаимодействие и взаимовлияние духовного мира народов различных стран. В частности, переводы произведений известных древнегреческих естествоиспытателей и мыслителей на арабский язык послужили важным источником для развития культуры и науки в халифате.

Овладев греческим языком, Абу Райхан Беруни, очевидно, сличал переводы на арабский язык этих произведений с оригиналами, выявив при этом немало ошибок и искажений. Пытливый ум Беруни был направлен не только на всестороннее, но и точное знание древнегреческой науки, философии.

По всей вероятности, можно допустить, что разговорными языками Беруни были хорезмский и фарси (таджикский). В его произведениях встречаются также и тюркские названия отдельных растений и камней (особенно в книге «Сайдана»). Но деятели науки Средней Азии того времени почти все свои труды, как известно, писали на арабском языке, ставшем в халифате общим языком науки, как латинский язык в Европе средних веков.

Итак, наблюдение, видение, опыты, изучение устных преданий, письменных памятников, критический подход к этим сведениям, сравнение их друг с другом ради установления истины, перепроверка старых фактов и теорий в свете данных опыта, практики, логическое обобщение надежных фактов в умозаклучениях, а умозаклучений в теорию — такова основа научного метода Беруни. Эмпирические и рациональные моменты в методе познания Беруни выступают как бы в тесном единстве.

Ученый успешно и эффективно применял свой метод к изучению явлений природы, а также социальных и исторических событий, основываясь на достижениях своих предшественников.

БЕРУНИ КАК ИСТОРИК НАУКИ

Научные интересы Беруни определили необходимость изучения им истории науки как древнегреческого и арабского мира, так и Средней Азии и Индии и других античных и раннесредневековых обществ, а также современной ему науки.

В трудах Беруни мы находим отдельные заметки о творчестве известных естествоиспытателей — философов Древней Греции.

В научных трудах Беруни мы находим иногда весьма скудные, а иногда очень богатые сведения о Гомере, Фалесе, Пифагоре, Прокле, Эмпедокле, Сократе, Платоне, Аристотеле, Галене, Гиппократе, Птолемеи. Знаменательно, что, когда Абу Райхан Беруни писал о религиозных и научных мировоззрениях, он стремился проанализировать их в той мере, в какой было возможно тогда путем сопоставлений, путем аналогий и сравнений еврейских, христианских, мусульманских и буддийских учений. В таком же плане Беруни, например, говорит о естественнонаучных и философских взглядах греческих, индийских, арабских, иранских, среднеазиатских мыслителей. Вскрывая взаимосвязи, взаимовлияния и общность их учений, Беруни пытается установить различия в их взглядах. В этом, на наш взгляд, одна из огромных заслуг Беруни в истории науки, истории естественнонаучной и философской мысли. У Беруни частное и общее рассматриваются как бы в единстве. Приводя выдержки из индийского трактата «Ваюпурана» об элементах, составляющих природу, Беруни говорит: «В «Ваюпуране» сказано: «В давние времена были земля, вода, ветер и небо. Брахма увидел искры под землей, извлек их и разделил на три части. Первая — п а р т х и в а, это обычный огонь, который нуждается в дровах и который тушит вода; второй — д и в ь я, это солнце, третий — в и д ь ю т, а это молния. Солнце притягивает воду; молния блистает через воду. В живых существах огонь имеется среди влажных веществ, которые питают огонь и не тушат его». Далее: «Все эти элементы — сложные, и поэтому у каждого из них есть существовавшие до них простые

элементы, которые называют *панча матарах*, то есть «пять матерей». Их описывают как пять чувственно воспринимаемых вещей. Простой элемент неба — это *шабда*, то есть «воспринимаемое слухом»; простой элемент ветра — *спарша*, то есть «осязаемое»; простой элемент огня — *рупа*, то есть «воспринимаемое зрением»; простой элемент воды — *раса*, то есть «воспринимаемое на вкус»; простой элемент земли — *гандха*, то есть «воспринимаемое обонянием». Каждый из этих простых элементов обладает одним постоянно связанным с ним свойством, а также всеми теми свойствами, которые относятся к элементам, стоящим выше него».

«Таким образом, земля обладает всеми пятью качествами, воде недостает из них обоняния, огню недостает обоняния и вкуса, ветру недостает их обоих и зрения, небу недостает еще и осязания. Я не знаю, что именно они понимают, ставя в связь звук с небом. Я думаю, что это похоже на то, что сказал Гомер, поэт греков: «Обладательницы семи мелодий говорят и отвечают друг другу красивым голосом». Он разумел семь планет, как сказал другой поэт: «Сфер с разными мелодиями — семь, вечно движущихся, прославляющих творца, ибо он держит и объекает до отдаленнейшего предела сферы беззвездной»¹.

Глубоки и содержательны характеристики Беруни естественнонаучных и философских воззрений таких прогрессивных мыслителей, как известный хорезмский математик и астроном ал-Хорезми, арабский философ ал-Кинди, иранский философ, врач и химик ар-Рази.

Беруни, говоря о «Зидже» ал-Хорезми, писал: «Я не премину отметить, что различные виды затмений, описанные в «Зидже» ал-Хорезми, хотя и хорошо представлены на словах, но противоречат действительным наблюдениям. Описание индийцами этого явления более верно и правильно, а именно: «Затмение, когда оно покрывает меньше половины тела Луны, имеет цвет дыма, когда оно полностью закрывает одну из ее поло-

¹ *Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 81.*

вин, оно угольно-черного цвета, когда затмение покрывает более половины ее тела, цвет его средний между черным и красным и, наконец, когда оно полностью покрывает тело Луны, оно желто-коричневое»¹.

Здесь для нас важно то, что Беруни был хорошо знаком с научными трудами своего соотечественника Хорезми и высоко ценил их; однако он воспринимал их критически, проверяя их собственным опытом и мнениями других ученых.

Также критически он подходил и к некоторым выводам ал-Кинди: «Если ты пожелаешь, чтобы я напомнил тебе нечто, относящееся к каранам, что ты, может быть, запомнил, то знай, что ал-Кинди и прочие подобные ему (ученые) ошибались насчет системы каран, не разобравшись детально в них. Они не понимали метода людей, ими пользующихся, и приписывали их то индийцам, то вавилонянам, объявляя, что они преднамеренно испорчены переписчиками.

Они придумали для них особое вычисление, порядок которого лучше, чем сам первоначальный метод, но отчего весь процесс стал совершенно иным. Он состоит в следующем: от новолуния они начинают отсчитывать по половине суток. Первые двенадцать часов они приписывают Солнцу и считают «горящими» и несчастливыми; следующие двенадцать часов они приписывают Венере; еще следующие — Меркурию и т. д. согласно порядку сфер (планет). Всякий раз, как очередь доходит до Солнца, они называют его двенадцатичасовой период «часами албист», то есть вишти.

Индийцы, однако, измеряют время караны не гражданскими днями, а лунными и не начинают с «горящих» часов, которые следуют за новолунием.

Соответственно вычислению ал-Кинди они начинают после новолуния с Юпитера, в этом случае периоды Солнца не считаются «горящими». Но если они начинаются, по индийскому способу, после новолуния с Солнца, часы вишти относятся к Меркурию. Поэтому каждый из этих двух методов (то есть метод

¹ *Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 439.*

индийцев и метод ал-Кинди.— И. М.) следует рассматривать отдельно»¹.

В то же время минералогические концепции ал-Кинди были высоко оценены Абу Райханом Беруни: «И не попадало мне в руки по этой отрасли (знания) ничего, кроме книги Абу Йусуфа Йакуба ибн-Исхака ал-Кинди «О драгоценных камнях и подобных им». Он первым поднял целину этой науки и обнаружил вершины ее; и в этой отрасли, как и в других отраслях, к которым прикасались его руки, он открыл (многие) тонкости; так что он стал руководителем для современников и образцом для всех последующих. А затем — трактат Насра ибн Йакуба ад-Динавари ал-Катаби, составленный им по-персидски для тех, кто не владеет другим языком; однако он в большинстве случаев следует за ал-Кинди»².

Примечательно высказывание Беруни о философских взглядах известного иранского ученого — химика и врача Мухаммада ибн Закарийя ар-Рази (умер 825 г.): «Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази рассказывает, что, согласно учению древних греков, извечно существовали пять вещей: создатель — да славится он! — всеобщая душа, первичная материя, абстрактное пространство и абстрактное время. На этих вещах он построил свое собственное учение, которое своими корнями уходит в них. Он различает время и длительность, поскольку число применимо к одному из них (времени), но не к другому, ибо то, что можно определить в числе, имеет предел. Точно так же философы определяют время как длительность, имеющую начало и конец, а вечность — как длительность без начала и конца.

Ар-Рази говорит, что эти пять вещей являются необходимыми предпосылками реально существующего мира. Ибо чувственно воспринимаемое в нем — это первичная материя, которая принимает различные формы, (по-разному) сочетаясь. Первичная материя занимает какое-либо место, следовательно, необходимо должно быть пространство. Смена разнообразных об-

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 503.

² Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). М.-Л., 1963, стр. 33.

стоятельств в материальном мире может происходить лишь во времени, потому что одни из них появляются раньше, другие позже; только благодаря времени можно познать предшествующее и настоящее, более раннее и более позднее и одновременно, следовательно, время необходимо должно существовать.

В мире есть живые существа, следовательно, должна быть и душа. Среди живых существ есть разумные и есть искусство, доведенное до высокого совершенства. Следовательно, должен быть творец, мудрый и знающий, устраивающий (все) в совершенстве и исправляющий до возможно лучшего предела, дарующий силу разума для (достижения) спасения.

Но есть и такие мыслители, которые считают, что вечность и время суть одно понятие, и конечность полагают свойством (только) движения, отсчитывающего время»¹.

Значит, по ар-Рази, наряду с создателем и всеобщей душой вечно существуют первичная материя, пространство и время.

Беруни, правда, не говорит здесь о своем собственном взгляде, но признает вечность материи, а с существованием материи связывает существование пространства и времени.

Определенную историческую ценность представляют сведения Абу Райхана Беруни об «еретических» учениях Маздака, движениях Абу-Муслима и Муканны, а также Хусейна ибн Мансура Халладжа. О Маздаке Беруни писал: «Маздак, сын Хамадана, из жителей Несы, ...расходился с Заратуштрой во многих (чертах) его учения. Он объявил, что все люди должны сообща владеть всем имуществом, за ним пошли несметные толпы»². Маздак утверждал, будто ему принадлежит толкование Авесты.

«После него появился в Мерве, в деревне, именуемой Кавакимардан Хашим ибн Хаким, известный (под прозвищем) ал-Муканна. Так как он был крив на один глаз, то закрывал себе лицо зеленым шелком.

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 288.

² Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, стр. 213, 217, 218.

Ал-Муканна притязал на божественное достоинство и (говорил), что он воплотился по той причине, что никому не дано видеть (божество) прежде воплощения. Он перешел через реку Джейхун, (дошел) до Кеша и Несефа, вступил в переписку с хаканом и попросил у него помощи войском, и сошлись к нему «носящие белое» и турки. Муканна дозволил им (брать чужое) имущество и женщин и убивать тех, кто им противоречит, и установил все те законы, которые принес с собой Маздак. Он разбил рати ал-Махди и властвовал четырнадцать лет, пока его не осадили и не убили в сто шестьдесят девятом году хиджры. Окруженный со всех сторон, он сжег себя, что его тело исчезло, и приверженцы его поверили бы его словам.

И сгорел он, но то, что он желал, не удалось: (его тело) не исчезло и было найдено в печи. Ему отрубили голову и отослали ее ал-Махди, повелителю правоверных, который тогда находился в Халебе.

У ал-Муканны есть приверженцы в Мавераннахре, которые исповедуют его учение, (но) скрывают это, придерживаясь внешне ислама. Я перевел рассказы о нем с персидского языка на арабский. Они полностью изложены в моей книге «Рассказы о «носящих белое» и карматах».

Потом объявился человек из жителей Фарса, относивший себя к суфиям, которого звали ал-Хусейн ибн Мансур ал-Халладж. Сначала он проповедовал (пришествие) махди и утверждал, будто махди выйдет из Талькана, (города) в Дейлеме. Его схватили и провезли по Багдаду напоказ, после чего подвергли заточению, но он ухитрился освободиться из темницы. А это был человек ловкий на руку, мастер на разные проделки, который, в соответствии со своим учением и верованиями, общался со всяким человеком. Потом он заявил, что в него воплотился святой дух и стал называть себя богом. Своим приверженцам он (посылал) записки, помеченные такими словами: «От «него» (который есть) «он», предвечный, первый, свет, сверкающий и блистающий, первая основа, доказательство доказательств, владыка владык, вздымающий облако,

вместилище света, владыка горы (Синая), воплощенный во всяком образе — рабу своему, такому-то». А приверженцы (ал-Халладжа) начинали свои письма к нему так: «Хвала тебе, о сущность (всех) сущностей, крайний предел наслаждений, о великий, о старший! Свидетельствую, что ты еси творец вечный, лучезарный, воплощающийся во всякое время и эпоху, а теперь, в наше время (воплотившийся) в образе ал-Хусейна ибн Мансура — твой ничтожный раб, убогий, бедный, прибегающий и возвращающийся к тебе (с раскаянием), уповающий на твою милость, о знающей сокровенное, говорит то-то и то-то».

Ал-Халладж составил несколько книг о своем учении, как, например, «Основной свет», «Большая мера», «Малая мера».

Ал-Муктадир Биллах наложил на него руку в триста первом году хиджры и велел тысячу раз ударить его бичом, отрубить ему руки и ноги и отсечь голову. Потом на него брызгали нефтью, пока его тело не сторело, и бросили пепел в Тигр. Пока с ним (все) это делали, он не вымолвил ни слова, не двинул лицом и не пошевелил губами».

В этих строках Абу Райхан Беруни описывает зверскую расправу реакционных сил халифата над выступившим против ортодоксального ислама Мансуром Халладжем и вместе с тем подчеркивает его непоколебимое мужество: его тысячу раз ударили бичом, ему отрубили руки и ноги, но он не промолвил ни слова!

Зверская расправа, учиненная над Мансуром Халладжем, не могла ликвидировать его популярность в народе на всем Среднем и Ближнем Востоке и в Средней Азии. В лирике знаменитого поэта XVIII в. Машраба из Намангана можно прочесть прекрасные стихи, прославившие Мансура Халладжа как дерзкого вольнодумца, борца против ортодоксального мусульманского духовенства.

Таким образом, Абу Райхан Беруни составил и оставил для грядущих поколений ценные исторические и литературные материалы по истории вольнодумия, по истории оппозиционных исламу учений.

Разумеется, историческая и классовая ограничен-

ность взглядов Абу Райхана Беруни, связанного с определенными кругами феодальной знати, очевидна, но наряду с этим следует заметить, что они содержат ценнейшие сведения по истории философии, физики, математики, астрономии, минералогии, геодезии, географии, атеизма; по всем отраслям науки античного мира и раннего средневековья. Конечно, это не значит, что в этих произведениях нет фактических неточностей.

Любой историк науки нашего времени, читая труды выдающегося ученого энциклопедиста средних веков Абу Райхана Беруни, может обогатить свои знания, может найти драгоценные сообщения, блестящие мысли, гениальные догадки, внесенные им в сокровищницу мировой цивилизации, и с полным правом может отдать должное этому исключительно одаренному человеку, труженику науки, воспевшему в условиях господства феодализма, реакции и религиозного фанатизма человеколюбие, гуманизм, идею сотрудничества и дружбы всех народов и рас.

ВОЗЗРЕНИЯ БЕРУНИ НА ПРИРОДУ

Уже в первых своих трудах, в частности в «Хронологии», Беруни выступает как пытливый исследователь загадочных тайн природы.

/ Примечательно высказывание Беруни о Солнце, его лучах, тепле Земли: «Что касается лучей Солнца, то о них высказано множество различных мнений. Некоторые говорят, что это огненные частицы, сходные с существом Солнце и исходящие из его тепла, другие утверждают, будто воздух нагревается от соседства Солнца, как он нагревается, когда вблизи от него (горит) огонь; так думают те, кто считает, что Солнце — горячее огненное тело. По мнению других, воздух разогревается вследствие быстрого прохождения через него лучей, которое совершается как бы вне времени. Так думают те, кто считает, что естество Солнца стоит вне естества четырех элементов.

Разногласия существуют и относительно движения лучей. Некоторые говорят, что оно происходит вне времени, ибо (лучи) не являются телом, другие считают,

что оно совершается в короткое время, но что нет ничего движущегося быстрее, так что (их) скорость нельзя почувствовать. А вот, например, звук удара в воздухе медленнее, чем движение лучей, так что (движение звука) сравнили с (движением лучей) и узнали, таким образом, его скорость.

О причине тепла, присущего солнечным лучам, говорили, что (таковою) является острота угла их отражения. Однако это не так, ибо тепло существует в самих солнечных лучах. Что же касается тела, соприкасающегося с внутренностью (небесной сферы), то есть огня, то утверждают, что оно является основным, подобно земле, воде и воздуху, и что форма его круглая. А по нашему мнению, (огонь возникает) от нагревания воздуха вследствие того, что сфера у него трется и ударяется и прикасается к нему в быстром движении и что форма его подобна той, которая образуется, если вращать фигуру полумесяца вокруг его хорды. Это соответствует мнению, что ни одно из существующих тел не находится на своем естественном месте и что пребывание их там, где они находятся, вызвано принуждением, а принуждение не может быть безначальным.

Я упоминаю об этом в другом месте, более подходящем, чем эта книга, и, в частности, в дискуссиях на эту тему, происходивших у меня с достойным юношей Абу Али ал-Хусейном ибн Абд-Аллахом ибн Синой. И то, и другое тепло одинаковым образом достигают Земли во все четыре времени года. Что касается тепла Земли, то это либо лучи Солнца, отражающиеся от ее поверхности, либо пары, возбуждаемые, по мнению некоторых, жаром, таящимся в недрах Земли, а по мнению других, приходящие на Землю извне, ибо движение пара в воздухе придает ему тепло. Что касается жара и огня, то он не приближается и не удаляется, так как небесная сфера (движется), не увеличивая скорости (движения) и не замедляя его. Отраженные лучи не связаны с Землей, а у паров есть граница, до которой они доходят, но не переходят ее.

Я думаю, что тот, кто так говорит, считает, что в Земле есть сжатый жар, который выходит из ее недр на поверхность, когда воздух уже нагрелся от лучей

Солнца, и оба (тепла) встречаются. Это (конечно) способ (объяснения), если оно уже необходимо»¹.

При всей своей наивности, обусловленной уровнем развития науки того времени, нас восхищают сегодня высказывания Беруни, что Солнце — это горячее огненное тело, скорость лучей его нельзя почувствовать, ибо нет ничего, движущегося быстрее лучей Солнца, и что скорость движения лучей Солнца можно узнать, сравнивая ее со скоростью звука. Тепло, которое получает Земля от Солнца, существует в самих солнечных лучах. Кроме солнечного тепла, Земля имеет собственное тепло, выходящее на ее поверхность и здесь встречающееся с теплом от лучей Солнца.

Много ценных научных сведений дает Беруни о Земле: горах, пустынях, об их происхождении, реках и океанах, полезных ископаемых, минералах, их свойствах. Трудно переоценить его вклад в мировую палеонтологию и геологию.

Нельзя не восхищаться талантом, смелостью и мужеством ученого, его материалистическими воззрениями на природу. Достижения Беруни в области астрономии предвосхитили целую историческую эпоху.

В 1973 г. по решению ЮНЕСКО во всех странах мира было отмечено 500-летие со дня рождения гениального польского ученого-астронома Николая Коперника. Коперник обосновал гелиоцентрическую теорию строения мира и тем сделал великий научный революционный подвиг, положив начало не только новой астрономии, но и нового современного естествознания и новой натурфилософии.

Открытие Коперника не было случайным. Оно являлось закономерным итогом процесса развития человеческого познания. Отдельные мысли, близкие к гелиоцентризму, развивались еще в пифагорейской школе в Древней Греции. Так, Филолай (V в. до н. э.) говорил о движении планет, Земли и Солнца вокруг центрального огня. К числу гениальных натурфилософских догадок относилось мнение Аристарха Самосского (конец IV и на-

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. I, стр. 300—301.

чало III вв. до н. э.) о вращении Земли вокруг Солнца и вокруг собственной оси. Как писал Архимед, он (Аристарх) полагал, что неподвижные звезды и Солнце не меняют своего места в пространстве, что Земля движется по окружности вокруг Солнца, находящегося в ее (окружности) центре, и что центр шара неподвижных звезд совпадает с центром Солнца.

Проблемами строения вселенной интересовались и на средневековом Востоке. Абу Райхан Беруни отмечал: «Предположим, что это верно, и Земля совершает полный оборот к востоку за это число вздохов, как совершает его и небо». Согласно его мнению, «однако, где же препятствие гармонии и согласованности (вращения) Земли и неба? К тому же, вращательное движение Земли нисколько не порочит астрономии, а все астрономические явления равно протекают в согласии с этим движением, однако оно представляется невозможным по другим причинам. Поэтому вопрос (о движении Земли) вызвал много сомнений при решении. Выдающиеся астрономы древности и современности очень много занимались его решением и пытались отрицать вращательное движение Земли. И мы думаем, что мы не на словах, а по сути стали выше этих ученых (в решении вопроса) в (нашей) книге «Мифтах' илм ал-хай'а»¹.

Упомянутый здесь трактат «Мифтах илм ал-хай'а» («Ключ к астрономической науке»), к сожалению, пока не обнаружен, однако и из приведенной выдержки видно, что Беруни математически допускал движение Земли и, более того, высказывал ряд сомнений по поводу теории эпициклов Птолемея. Таким образом, идеи геоцентризма были не только понятны, но и близки ему. Правда, окончательно порвать с геоцентризмом он не смог, не находя физических доказательств, необходимых для опровержения этой системы.

Автор наиболее фундаментального исследования творчества Беруни П. Г. Булгаков по этому поводу пишет: «Был ли Беруни близок к этой истине? Как математик — безусловно, да. Математически Беруни допускал возможность и вращения светил вокруг Солнца,

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 255.

и суточное вращение Земли. Более того, он допускал правомерность конструкций некоторых астрономических инструментов, в частности астролябий, основанных на этом принципе. И более того, теоретически с феноменальной точностью он рассчитал скорость вращения точки земного экватора (Канон Масуда)¹.

Хотелось бы подчеркнуть, что гелиоцентрические идеи в определенной мере признавались в XV в. и Улугбеком, и его научными сподвижниками, прежде всего Али Куши.

Бессмертная заслуга Николая Коперника заключается в том, что он развил идеи своих научных предшественников и, благодаря точным математическим расчетам, всесторонне обосновал гелиоцентрическую систему, совершив поистине революционный переворот в науке.

Большой интерес представляют взгляды Беруни на медицину и ее составную часть — фармакологию.

В 1973 г. был опубликован перевод на русский язык (У. Каримовым) последнего по времени незавершенного трактата Беруни «Китаб ас-Сайдана» («Фармакогнозия»). Здесь собраны описания созданных в течение полутора тысячи лет более чем 1000 лекарственных средств, почерпнутых Беруни из сочинений 250 медиков разных народов. Благодаря этому «Китаб ас-Сайдана» имеет значение не только для истории медицины, но и для географии, сравнительной филологии и т. п.

С точки зрения Беруни, фармакогност должен заниматься сбором лекарственных растений, пользующихся наибольшей известностью, и составлением из них лекарств как простых, так и сложных по лучшим составам, рекомендованным выдающимися деятелями медицины. Это первая из ступеней врачебного искусства.

Дальше идет восхождение как бы от низшей ступени к высшей, до овладения основами естественных наук.

В отдельных случаях фармакогнозию не относят, не причисляют к медицине, а рассматривают ее обособленно, подобно тому, как лексикографию по отношению к

¹ П. Г. Булгаков. Жизнь и труды Беруни. Ташкент, Изд-во «Фан», 1972, стр. 359.

искусству стилистики, метрику — к поэтике, логику — к философии, полагая, что они являются лишь орудиями этих наук.

Рассматривая особенности фармакогнозии, как отрасли медицины, Беруни считает, что в ней доминирующим является подражание и восприятие понаслышке, овладение ею происходит с помощью обучения у знатоков, но этого недостаточно. По Беруни, требуется длительная практика, чтобы форма лекарств, их вид и качества запечатлелись в памяти фармакогноста, чтобы он мог легко отличить одно лекарство от другого¹.

Беруни во второй главе книги Сайдана отмечает, что лекарства бывают простыми и сложными.

Лекарственные средства, по Беруни, занимают среднее положение между питательными веществами и ядами. По отношению к первым они являются разрушающими, по отношению ко вторым — исцеляющими. Действие их зависит от врача, поэтому врач должен быть искусным и осторожным. Прибегать к лекарственным средствам следует лишь в случае необходимости: «Они (врачи — И. М.) рекомендуют при лечении ограничиваться питательными веществами и проявлять изысканность в их приготовлении и порядке (употребления). Если этого недостаточно и нужны лекарства, то сначала (следует) обращаться к простым (лекарствам), а потом к сложным с наименьшим количеством компонентов и наиболее безвредным.

Тут среди наших врачей имеет место нечто удивительное, а именно: некоторые из них устремляют свои силы (только) к одному искусству и совершенствуются в нем, они называются окулистами, или хирургами, или костоправами, или кровопускателями. Точно так же в книгах индийцев упоминается, что среди категорий их врачей есть категория, известная под названием «лечащих ядами»².

Беруни советует при выборе лекарственных средств подходить к каждому случаю конкретно, с учетом времени и места, и отмечает, что фармакогност и врач, овладев

¹ У. Каримов. *Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия) Беруни.*

² У. Каримов. *Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия) Беруни.*

искусством фармакогнозии, всегда должны иметь перед собой две задачи: «Когда для лечения имеющейся болезни не хватает какого-либо лекарства, то они не должны отказаться от приготовления лекарственной смеси. С другой стороны, если то или иное лекарство не доставлено, лучше найти замену. Причем замена может быть в видах и в роде»¹.

Говоря о замене одного лекарственного препарата другим, Беруни имеет в виду, во-первых, замену одних частей растений другими, а именно: корня стеблем, листьями, цветами, соком и т. д., а во-вторых, замену самого лекарственного растения. Рассуждения Беруни, относящиеся к этому последнему случаю, характеризуют его как осторожного и вдумчивого врача: «В отношении замены древние и новейшие авторы предложили нечто несовершенное и недостаточное. Дело в том, что в каждом лекарственном средстве содержится множество сил, каждая из которых излечивает какую-нибудь одну болезнь. От него можно получить много пользы при различных видах заболевания, (употребляя его в виде) питья, лекарственной повязки, втирания, компресса, обливания, промывания и скуривания. А в заменителе этого (средства) содержится некая (сила, благодаря которой) он замещает его, например (при употреблении) в виде питья, но в нем нет такого, что принесло бы пользу при втирании, или другом (способе употребления). Так же обстоит дело и с каждым из остальных (способов употребления). Поэтому тот, кто производит замену, должен (сначала) определить место замены — делается ли она в питьевых (лекарствах) или втираниях, или в другом. Мало людей обращает внимания на это искусство и поэтому (замена) остается безрезультатной.

Врачам подобает стремиться совершенствовать данное искусство, возвести его на крыльях теории и практики и передать его надежным фармакогностам, чтобы оказать им услугу, подобную услугам врачам со стороны естествоиспытателей»².

¹ У. Каримов. Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия) Беруни.

² У. Каримов. Китаб ас-Сайдана (Фармакогнозия) Беруни.

Издание этой уникальной в своем роде книги имеет большое теоретическое и практическое значение даже для современной фармакологии.

Ценнейший вклад внес Беруни в геодезию, математику, географию и геологию. Эти вопросы подробно рассмотрены в книге «Жизнь и труды Беруни» П. Г. Булгакова.

Особенно хотелось бы отметить важность работы Беруни «Книга собрания сведений для познания драгоценностей», носящей в науке краткое наименование «Минералогия». Беруни в ней с исключительной точностью установил удельные веса многих минералов и ввел сам метод определения минералов по их удельным весам. Профессор Г. Г. Леммлейн, отдавший много сил изучению естественнонаучного наследия Беруни, писал по поводу этого достижения: «Теперь, когда определение констант минералов стало обязательным и привычным, мы с особой благодарностью должны помнить о величайшей заслуге нашего ученого»¹.

«Минералогия» переведена на русский язык А. М. Беленицким и издана в 1963 г. Советский читатель может познакомиться с этим замечательным произведением, в котором ярко отразилась личность самого Беруни. Характеризуя значение данного сочинения, А. М. Беленицкий пишет: «Читатель найдет здесь большое количество экскурсов, рассказов, заметок самого разнообразного содержания, ценность которых с культурно-исторической точки зрения очень велика. Они представляют интерес для историка и для литературоведа, для философа и этнографа в такой же мере, как и собственно для историка науки. Нельзя не отметить и той, зачастую острой и своеобразной формы, в которую облакаются многие из таких экскурсов»².

Приведенные выше сведения — лишь частица того огромного вклада, который Абу Райхан Беруни внес в естествознание, как выдающийся энциклопедист, ученый-природовед.

¹ Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 408.

² Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 412.

Мировоззрение Беруни было довольно противоречивым. Когда он исследует явления природы, его взгляды носят в основном материалистический характер, но, рассуждая об общественных событиях, он выступает с позиций идеализма. Правда, будучи мусульманином, Беруни одновременно критиковал примитивные религиозные верования, суеверие и невежество.

Противоречивость взглядов Беруни, конечно, объясняется социально-экономическими, историческими условиями той эпохи, определенной классовой средой, средой феодальной знати, с которой он был связан, и ограниченностью философских взглядов его. Вместе с тем в произведениях Абу Райхана Беруни имеются богатейшие и ценнейшие исторические сведения, в частности, о Маздаке, Абу Муслиме, карматской ереси, освободительном движении Муканны, Мансуре Халладже, т. е. о лицах и движениях, выступивших против той самой знати, к которой принадлежал Беруни. Само обращение автора к таким сюжетам вскрывает его объективность, его способность преодолеть укоренившиеся представления своего окружения. Об этом же свидетельствует беспристрастное описание Беруни иных, еретических с точки зрения ислама, религиозных систем, например индуизма.

Он ясно сознавал различие между религиозным и научным взглядами на мир и отдавал предпочтение последнему.

Оригинально утверждение философа о причине идолопоклонства: «Ведь известно, что первоначальная причина этого бедствия (т. е. идолопоклонства.— И. М.) состоит в стремлении сохранить память (об умерших) и утешить живых»¹. А затем «проходят поколения и века, предаются забвению и причины и повод их (создания), и поклонение идолам становится обычаем и общеобязательным установлением». Здесь важно то, что Беруни ищет реальных объяснений такому социально-религиозному явлению, как идолопоклонство. Его не удовлетворяет расхожее в то время мнение, что язычники —

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 140.

просто погрязшие в невежестве люди, которых нужно либо просветить, либо уничтожить.

Интересно также мнение Абу Райхана Беруни о колдовстве: «Колдовство — это действие, при помощи которого что-либо представляют чувственному восприятию чем-то отличным от его реального бытия, приукрашенным с какой-либо стороны. Если смотреть с этой точки зрения, то оказывается, что колдовство широко распространено среди людей. А если признавать колдовство, подобно темному люду, за осуществление разных невозможных вещей, то оно стоит вне (пределов) достоверного познания. Но поскольку невозможная вещь не может существовать, то ложность явно выступает уже в (этом) определении колдовства. Следовательно, колдовство не имеет ничего общего с наукой.

Одним из его видов является алхимия, хотя она (обычно) так не называется»¹.

! Беруни много писал о свободе мысли, о свободе совести, об атеизме, о необходимости научного познания мира. Его произведения свидетельствуют о несостоятельности утверждений буржуазной историко-философской литературы о том, что философия народов Востока имеет якобы лишь религиозно-мистическую направленность. Еще Гегель в «Лекциях по истории философии» утверждал: «Первой по времени является так называемая восточная философия».

То, что мы называем восточной философией, представляет собой вообще и гораздо в большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов»².

Однако ниже в тех же «Лекциях» содержится знаменательная оговорка: «Лишь недавно мы получили определенные сведения индусской философии. В общем под последней понимали (раньше) религиозные представления, но в новейшие времена мы познакомились с действительно философскими произведениями»³. Гегель

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 188.

² Гегель. Лекция по истории философии. М., 1932, стр. 108.

³ Гегель. Лекция по истории философии, стр. 117.

упоминает веды, мимансу, санкхью и признает, что в философии санкхьи имелись как атеистические, материалистические, так и теистические течения. Эти признания Гегеля в современной буржуазной философской литературе замалчиваются.

В Средней Азии в эпоху веков шла острая идейная борьба между силами реакции и прогресса. Общая закономерность, которая характеризует развитие философской и естественнонаучной мысли во всем мире, — борьба материализма и идеализма, диалектики и метафизики, науки и религии — проявлялась и здесь, правда, в своеобразной форме. Об этом свидетельствуют исследования известных ныне первоисточников естественнонаучной и философской мысли Средней Азии и Казахстана IX—XV вв.

По вопросам философии — бытия и сознания, материи и мышления, пространства, времени, движения, гносеологии, о возможностях и путях познания человеком природы, о роли и месте человека в реально существующем мире, о его чувствах, ощущениях, представлениях, понятиях, мыслях, разуме и душе, об опыте, сверхъестественном духовном начале, об отношениях между людьми различных рас и наций, о взаимоотношении науки и религии, потустороннем мире — ученые, поэты, суфии, мутакаллимы вели ожесточенные споры, опровергая мнения друг друга, нередко обвиняя друг друга в ереси, атеизме (дархе), в отступлении от ортодоксального ислама. История знает немало примеров, когда доведенная до крайнего обострения борьба завершалась физическим уничтожением прогрессивно мыслящих, передовых людей реакционными общественными силами, как, например, Мансура Халладжа (X в.), Насими (XV в.), Улугбека (XV в.), Машраба (XVIII в.) и др.¹

В наше время стали известны многие уникальные рукописи по философии, естественнонаучной мысли народов Востока. Эти многочисленные источники свидетельствуют о богатых материалистических, гуманистических, рационалистических традициях восточной философии, выработанных в процессе длительной борьбы против господствовавших идеалистических, мистических, религиозных воззрений.

ВЗГЛЯДЫ БЕРУНИ НА ОБЩЕСТВО

Мы воздаем дань глубокого уважения великому хорезмскому ученому Абу Райхану Беруни за его патриотизм, гуманизм, умение увидеть счастье, радость ученого в единстве мирового и национального, общего и частного. У Беруни патриотизм органически сливается с последовательным гуманизмом.

Беруни глубоко и нежно любил Хорезм, его народ, его древнюю культуру и одновременно он с искренним уважением относился ко всем народам, независимо от их расовых и религиозных различий. Взять хотя бы следующие его слова: «Эра — это определенный промежуток времени, который отсчитывается от начала какого-нибудь минувшего года, когда был, например, послан пророк со знамениями и доказательствами, или появился могучий, великий царь, или погиб какой-либо народ от всеобщего разрушающего потопа, губельного землетрясения или провала, либо поразили людей губительный мор или истребительный голод, либо произошла смена династий или перемена религии, либо случилось страшное явление из числа небесных знамений, или достопамятных происшествий, которые бывают лишь через долгие века и длительные времена. Такими событиями отмечаются определенные отрезки времени, и без этого нельзя обойтись во всех делах, мирских и религиозных.

У каждого из народов рассеянных по (различным) климатам есть своя особая эра, которую считают от эпохи их царей, пророков или династий, или же от какого-нибудь события из упомянутых выше. При помощи этой (системы летосчисления люди) вычисляют (сроки), нужные им при совершении сделок и определении времени (праздников), а также для тех (установлений), которые отличают их от других народов.

Первое и наиболее известное нам начало начал в древности — это начало (существования) человечества¹.

В этом отрывке, специальном по содержанию, нас интересует сам дух изложения. Все эры представлены

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. 1, стр. 23.

равноправными. Нет никакой попытки возвеличить обычай одних народов за счет других. В частности, нет стремления доказать, что мусульманская эра хиджры — «истиннее» других.

В предисловии к «Минералогии» Беруни высказывает весьма ценные мысли и положения о человеке, его миссии на Земле, его благородстве, а также по вопросам экономики, морали и этики.

Огромный интерес представляют высказывания Беруни о первостепенном значении пищи для растений, животных и человека. Здесь Беруни, на наш взгляд, пытается рассматривать весь органический мир во взаимосвязи, в единстве, но при этом находит и различия между этими, как он пишет, «тварями».

Беруни пытался объяснить происхождение и значение человеческих чувств с естественнонаучной точки зрения. По его словам, чувства возбуждаются своими раздражителями. Раздражителем зрения является свет, который переносит сквозь воздух преимущественно цвета тел; кроме того, он переносит также и формы и внешний облик, с помощью чего познается количество считаемых (предметов). Раздражителем слуха являются звуки, а воздух доносит их к человеку. Раздражителем обоняния являются запахи, и воздух доставляет их к ноздрям, подобно тому, как пар отделяется от воды и рассеянные частицы его смешиваются с воздухом. Возбудителем чувства вкуса является (различный) вкус (пищи); его доставляет вкушающему влага, которая вводит его в поры языка, неба и язычка, являющихся органами вкуса. Когда эти органы сухи, они не воспринимают вкусовых ощущений. Эти четыре чувства размещены на теле обособленно, на своих местах и нигде больше.

Пятое же чувство, осязание, охватывает все тело, свойственно всем его членам и органам других чувств и не имеет отдельных органов. Поверхность тела первой воспринимает качественные различия, которые и являются раздражителями осязания, и поэтому чувство осязания присуще коже по преимуществу и раньше всего; а затем оно постепенно в соответствии с мягкостью и нежностью того, что находится под кожей, распространяется в глубь тела, доходя до костей.

Правда, у Беруни и здесь, как дань своей эпохе, много религиозно-схоластическо-идеалистических положений. Он указывает на то, что человек превосходит всех живых благодаря тому, что аллах наделил его разумом, потому человек должен благоуустраивать землю и управлять ею, выполняя свою миссию на Земле.

Для того чтобы удовлетворить свою потребность и защитить себя от недугов, у человека, по Беруни, возникает «потребность в сообществе». Стремление к сообществу возникает в силу однородности составляющих его членов.

Некоторые высказывания Беруни о сообществе можно понять как его догадку о естественном возникновении языка в ходе развития сотрудничества людей.

Чувствующаяся здесь эволюционистская точка зрения развивается автором далее, когда он останавливается на причинах возникновения городов: «Потребности же столь неоднородны, что сам человек и не в состоянии их удовлетворить, и для этого недостаточен один помощник. Потребности разнообразны и многочисленны, и только сообщество нескольких человек может их удовлетворить. Для этого люди нуждаются в основании городов».

С возникновением и ростом земледелия и городов Беруни связывает появление различных промыслов, искусств и обмена.

Говоря о характере человека, Беруни пытается объяснить его существующими в человеческой натуре противоречиями: «Человек по природе имеет сложное тело, состоящее из соединения противодействующих частей, которые объединяются не иначе, как подчиняющей силой. А душа в большинстве состояний своих подчиняется темпераменту тела, поэтому (состояния) ее бывают разнообразными и различными по своему характеру»¹.

Исходя из этих противоречивых состояний человека, Беруни указывает, что «люди в своей мирской жизни попеременно бывают в разных положениях. За одни из них они восхваляются, за другие порицаются... Полюсом

¹ Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 11.

похвального является благородство (мурувва), а остью благородства — чистота и опрятность»¹.

Беруни осуждал все отрицательные черты человеческой природы, воспевал доброту и благородство в человеке: «Стремление (к доброте) растет в той мере, как и она (мурувва), и доброта заключается в желании добра всем людям вообще и сородичам в особенности, при возможности — добрым пожеланием, а при возможности — делом. Человеку ближе всего его собственная душа, и она более всего достойна, чтобы для нее первой искать добро, а после нее — то, что ближе всего окружает его. Такой наиболее близкой является одежда, прикасающаяся к его телу и прилегающая к его коже, жилище, которое его окружает, слуга, заботящийся о его потребностях, пища и питье, хранящиеся в сосудах, и орудия (труда). Красота лица и изящество стана — и то и другое приятно, и люди желают (видеть) их в тех, кто им встречается... Лица даруются еще в чреве материнском, и нет пути для их изменения ни для одного из творений. Что касается облика души в (смысле) нравственности и образа жизни, то человек, властный над своими страстями, в силах изменить его, превратив отрицательные стороны в похвальные, по мере того, как он будет воспитывать свою душу, лечить ее духовным врачеванием и постепенно удалять ее недуги способами, указанными в книгах о нравственности»².

Духовный облик человека, образ его жизни определяются, по Беруни, самим человеком, его воспитанием.

Беруни касается и вопроса о социальной справедливости, как он ее понимал. «Рассказывают о жителях одного из городов дальнего Магриба, что в нем управление является переходящим по очереди в среде знатных и землевладельцев. Каждый, до которого доходит очередь, выполняет обязанности правителя в течение трех месяцев. Затем после окончания срока добровольно отходит от правления и в знак благодарности раздает милостыню. Он возвращается к своей семье и радуется этому, точно

¹ *Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 20.*

² *Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 21.*

он освободился от уз, и приступает к занятию своими делами. И это потому, что суть управления и возглавления — лишение себя покоя ради покоя управляемых при восстановлении прав пострадавших (от насилия) со стороны притеснителей. Это — утомление тела при охране и защите их семей, их имущества и жизни; это утруждение души приготовлением средств для сражения за них и обороны всех их (управляемых). А возложенные на людей взносы, собираемые для него (правителя), похожи на вознаграждение сторожу квартала и сходны со сбором, которые делают путники для оплаты проводника каравана в соответствии с его занятиями и степенью. Но все это кончается по истечении срока. Каждый период времени имеет свои обычаи, которые должны соблюдаться людьми, а иначе, при отсутствии единообразия и согласия, исчезает и порядок»¹.

Конечно, мы не должны видеть в этих рассуждениях призыва к демократии. В утопическом «городе дальнего Магриба» правят по очереди не все жители, а только «знатные и землевладельцы», т. е. феодалы. Развиваемые Беруни мысли о том, что управление — тяжелая работа, за которую правитель должен получать вознаграждение, не оригинальны. Они нередко использовались идеологами восточных деспотий для оправдания тяжелого налогового бремени, возлагавшегося на крестьян и ремесленников. Тем не менее мы ясно видим в приведенных строках средневекового мыслителя неудовлетворенность социальным и государственным строем, при котором он жил, своеобразную агитацию за большое внимание к нуждам угнетенных, за большую социальную справедливость, хотя и в рамках того же феодального строя.

Более оригинальны высказывания Беруни по экономическим вопросам. И здесь он проявляет себя рационалистом, стремящимся объяснить экономические явления не божеским изволением, а объективным ходом общественного развития.

«Когда цели и намерения (людей) стали различными, то стали разнообразными искусстваа и промыслы и один

¹ Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 31—32.

стал брать другого в работники, т. е. тот работал на него постоянно по справедливому (договору) за соответствующее вознаграждение. Принудительный труд, который осуществляется посредством насилия и найма, непостоянен и неустойчив. Увеличение потребностей и возникновение их в разное время, а также то, что один по временам может не нуждаться в том, что имеется у другого,— все это привело людей к поискам общего мерила для цен вместо (различных) эквивалентов в каждом отдельном случае. Для этого люди выбрали то, что восхищает (взор) своим видом и блеском, встречается редко и сохраняется долго»¹.

Дальше Беруни описывает значение золота и серебра для обмена, торговли, а затем усиление страсти у отдельных людей к накоплению золота и серебра, которые в конце концов, таким образом, стали источником зла.

«Когда Аллах при помощи золота и серебра облегчил людям трудности жизни и обмен продуктами, сердца у людей прониклись любовью к этим металлам, а души склонились в их сторону точно так же, как оба они (золото и серебро) склонны переходить из рук в руки. И усилилась страсть к накоплению и умножению их, и возвысился их почет и блестящее положение. Но это явилось следствием (определенного) установления, а не их природы; (совершилось) по условному уговору между людьми, а не на основании естественного закона, ибо оба они — камни, не способные по сути своей ни насытить, ни утолить жажду, ни отразить насилие или предохранить от зла. А все то, что не приносит пользы или как продукт питания, которым поддерживается существование человека его рода, или как одежда, защищающая от вреда или предохраняющая от мук жары или холода, или как убежище, служащее тому же самому, или (вообще) как средство против зла,— не является по своей природе заслуживающим хвалы. Оно становится восхваляемым лишь случайно, по установлению, когда с его помощью приобретают потребное, недоступное при помощи чего-

¹ *Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 12.*

либо другого... Поистине золото и серебро, после того, как их добыли из рудников, подобны собранным злакам и закланным животным, которые надлежит только посадить и расходовать. Точно так же и это богатство, после того как оно добыто, не имеет иного значения, кроме как быть отчеканенным в виде золотых динаров или серебряных дирхамов и быть (у людей) в обращении для расчетов в торговле и для оплаты по обязательствам»¹.

Мы видим, что мыслитель, живший в глубоком, еще не потревоженном развитием капитализма, средневековье, в условиях еще не крепкого товарного хозяйства, сумел оценить значение драгоценных металлов по достоинству. С одной стороны, он отмечает их незаменимую роль как средства платежа для развития обмена, торговли, а в последнем счете — и производства. Он видит, что развитие денежного обращения ведет к вытеснению принудительного труда более свободным наемным трудом и приветствует этот процесс. С другой стороны, он же осуждает непроизводительные накопительство, скопидомство, собиравшие сокровища не столько с точки зрения морали, сколько с точки зрения вредности этих явлений для экономического развития. Деньги не должны лежать, они должны обращаться — это мысль, которая сделала бы честь политэконому гораздо более позднего времени.

В рассуждениях Беруни имеются элементы трудовой теории стоимости. Сравнивая «добытое из рудников» серебро и золото с «собранными злаками» и «закланными животными», он явно имеет в виду, что ценность драгоценных металлов объясняется трудом, приложенным к их добыче.

Несомненно, что мы можем считать Беруни выдающимся ученым-обществоведом своего времени.

* * *

Мудро высказывался Беруни о неудержимом развитии знаний: «Областей знания много, и их становится еще больше, когда к ним непрерывной чередой обраща-

¹ *Абу Райхан Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), стр. 13—14.*

ются умы людей эпохи восходящего развития: признаком последнего является стремление людей к наукам, их уважение к ним и их представителям. Это прежде всего долг тех, кто управляет людьми, так как именно их дело освобождать сердца от забот обо всем необходимым для земной жизни и возбуждать дух к снисканию возможно больших похвал и одобрения: ведь сердца созданы, чтобы любить это и ненавидеть противоположное.

Однако наше время характеризует не сказанное выше, а как раз обратное ему»¹.

Да, во времена Беруни забота о науке, о людях науки встречалась не часто. Поощрялись астрология, алхимия, подлинные же научные знания ценились мало. Главную заботу реакционных феодальных сил составляла борьба против науки и ее деятелей.

Выступая на совместном торжественном заседании ЦК КП Узбекистана и Верховного Совета Узбекской ССР 24 сентября 1973 г., посвященном вручению республике ордена Дружбы народов, Генеральный секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев, говоря о достижениях республики в развитии экономики, науки, культуры, отметил, что «славные гуманистические традиции древней узбекской культуры получили как бы новую жизнь, обогатившись социалистическими идеалами и устремлениями»².

* * *

Беруни принадлежит к той плеяде выдающихся ученых во всемирной истории, которые благодаря своим научным трудам, добрым услугам родине и народам приобрели бессмертие. Поэтому не случайно, а закономерно, что Абу Райханом Беруни гордится не только узбекский народ, а гордятся все социалистические нации Средней Азии и Казахстана, весь 250-миллионный советский народ, им восхищается все просвещенное, прогрессивное человечество.

¹ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. II, стр. 161.

² Л. И. Брежнев. Речь на торжественном заседании, посвященном вручению Узбекской ССР ордена Дружбы народов. «Правда», 25 сентября 1973 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ (ИССЛЕДОВАТЕЛИ НАСЛЕДИЯ БЕРУНИ О САМОМ БЕРУНИ И ЕГО ТРУДАХ)

«Он (Беруни — И. М.) исследовал каждый предмет в духе современного критицизма, что несомненно вызывает восхищение у представителей науки нашего времени».

Захау Э.

«Это — памятник единственный в своем роде и равного ему нет во всей древней и средневековой научной литературе Запада и Востока. От него веет духом критики беспристрастной, вполне свободной от религиозных, расовых, национальных и кастовых предрассудков и предубеждений, критики осторожной и осмотрительной, блистательно владеющей самым могущественным оружием новой науки, т. е. сравнительным методом, критики, ясно понимающей предметы знания и предпочитающей молчание выводам, построенным на недостаточно многочисленных или недостаточно проверенных фактах, от него веет широтою взглядов поистине поразительной — одним словом, веет духом настоящей науки в современном смысле слова».

(В. Р. Розен. *«Записки восточного отделения Русского археологического общества»*, т. 3, СПб., 1888, стр. 147).

В. В. Бартольд говорит о Беруни в качестве «величайшего из арабских (т. е. писавших по-арабски) ученых, автора «несравненного», по отзыву современного европейского специалиста, астрономического канона, обширного труда о хронологических системах всех народов и замечательной по широте взглядов и научному беспристрастию книги об Индии, главным образом, об индийской науке и религии, с которыми Беруни ознакомился по санскритским подлинникам».

(В. В. Бартольд. *Культура мусульманства*. Соч., т. VI, М., 1966, стр. 182).

«Открытие за последние годы все новых и новых его (Беруни — И. М.) произведений позволяет теперь яснее представить широту его научного кругозора, которая в ту эпоху была явлением редким не только для Востока, но и для Запада».

(И. Ю. Крачковский. *Гомер и ал-Беруни. Известия Академии наук Союза ССР. Отделение литературы и языка*, 1945, т. IV, вып. 5, стр. 202).

«Он был не столько географ, или, вернее, не только географ, а широкий энциклопедист, охвативший весь круг современных ему наук, в первую очередь математико-физических и почти в такой же мере естественно-исторических наук».

(И. Ю. Крачковский. *Беруни и его роль в истории восточной географии*. В сб.: «Беруни», М.—Л., 1950, стр. 58).

«Почти во всех областях именно Беруни внес очень много новых данных, основанных не только на хорошем знакомстве с предшествующей литературой, но в особенности на расспросных сведениях от различных путешественников и купцов. Он имел представление о Балтийском и Белом морях, хорошо знал обитателей севера и востока Европы, в особенности скандинавских варягов (варанк), слышал про того мореплавателя, который так далеко шел на север, что солнце летом перестало заходить за горизонт. Исключительные подробности он сообщает о выделке мечей франками и русами. В Сибири он, по-видимому, впервые упоминает название реки Ангары и народностей, живших в области озера Байкал. Страны Африки к югу от экватора тоже были ему несколько известны; по крайней мере он говорит о таких областях на юге, где «бывает зима во время нашего лета».

(Там же, стр. 62).

«В области математической географии важен здесь не только материал, но и самостоятельные приемы Беруни: детальный анализ высказанных им соображений о картографических проекциях заставил современного специалиста признать, что он в равной мере обладал и полнотой знания и большой научной интуицией. Как и в других работах, здесь очень отчетливо выступает основное свойство данных, приводимых Беруни; значение их повышается по мере новых открытий и прогресса современной науки».

(Там же, стр. 64).

«Так встает перед нами ал-Беруни, как неутомимый исследователь, человек, который предъявлял к себе вы-

сокие требования, но желал много и от других. Он был справедлив, но строг и неумолим, когда обнаруживал небрежность и отсутствие правдивости; это был человек, ученость которого обнимала все знания своего времени в области точных наук, стремление которого к исследованию составляет славу и честь своего народа и своей эпохи, а для позднейших поколений может служить образцом».

(Там же, стр. 73) .

«Трудно переоценить грандиозность вклада Беруни в науку. Широчайшая эрудиция, подлинная энциклопедичность соединяются в его творчестве с исключительной глубиной исследования, смелостью и оригинальностью постановки проблем и неизменной новизной и убедительностью их решения, поражающими восточных ученых последующих поколений.

Великий новатор Беруни по ряду решающих проблем науки шел на полтысячелетия — а то и много больше — впереди своего времени».

(С. П. Толстов. *Беруни и его время*. В сб., «Беруни», М.—Л., 1950, стр. 27).

«В лице Беруни мы имеем одного из величайших ученых раннего средневековья. Его вскормила древняя культура нашей страны, культура древних народов Узбекистана. В нем аккумулировалась тысячелетняя древнехорезмийская цивилизация, одна из самых блестящих цивилизаций античного Востока, самостоятельность, самобытность которой сейчас для всех нас ясна».

(Там же, стр. 28).

«В центре внимания автора «Аль-асар аль-Бакия» — и этим он резко отличается от большинства историков его времени — стоит не история деятельности царей и героев, не истории политических событий, а история культуры народов, их обычаи и нравы».

(С. П. Толстов. *Беруни и его «Памятники минувших поколений»*. Абу Райхан Беруни. Избранные произведения, т. I, стр. 15).

«Из содержания 35 бейтов... стихов Беруни можно прийти к выводу, что он был человеком скромным, справедливым, любящим науку и людей науки, ненавидящим лесть, дающим решительный отпор всем видам тщесла-

вия. Эти качества Беруни высоко почитались всеми, кто знал и уважал его».

(А. Расулов. *Некоторые соображения о Беруни и его стихах*. В кн.: «Беруни и гуманитарные науки», Ташкент, Изд-во «Фан», 1972, стр. 58).

«Труды Беруни нельзя ограничивать какой-либо территорией или народностями, как нельзя ограничивать их значение только арабоязычной или мусульманской культурой и наукой. Мировое и всеобщее значение научных трудов Беруни несомненно».

(Х. Х. Абдуллаев. *Беруни и значение его работ для развития науки*. Материалы I Всесоюзной научной конференции востоковедов в г. Ташкенте. Ташкент, 1958, стр. 116).

«Характерно, что, несмотря на отдаленность эпохи ал-Беруни от нашей, методы его научных исследований, как увидим далее, в основном совпадают с современными».

(Т. Н. Кары-Ниязов. *Астрономическая школа Улугбека*. М.—Л., 1950, стр. 17).

В целях охранения, изучения и возможно более полного ознакомления широких масс населения с сокровищами искусства и старины, находящимися в России, Совнарком постановил:

1. Произвести первую государственную регистрацию всех монументальных и вещевых памятников искусства и старины...

2. Взять на учет находящиеся во владении обществ, учреждений и частных лиц монументальные памятники, собрания предметов искусства и старины, а также отдельные предметы, имеющие большое научное, историческое или художественное значение...

Из Ленинского Декрета об охране памятников искусства и старины от 5 октября 1918 г.

О РАЗВИТИИ ИСКУССТВА СРЕДНЕЙ АЗИИ В XIV—XV ВВ.

В. И. Ленин не только любил и ценил искусство, но глубоко и всесторонне определил его познавательное и воспитательное значение. Крылатыми стали слова В. И. Ленина: «Искусство принадлежит народу. Оно должно уходить своими глубочайшими корнями в самую толщу широких трудящихся масс. Оно должно быть понятно этим массам и любимо ими. Оно должно объединять чувства, мысль и волю этих масс, подымать их. Оно должно пробуждать в них художников и развивать их»¹.

Этим ленинским положениям созвучны мысли М. Горького о том, что «народ не только сила, создающая все материальные ценности, он единственный и неиссякаемый источник ценностей духовных, первый во времени, красоте и гениальности творчества художник и поэт, создавший все великие поэмы, все трагедии земли и величайшую из них — историю всемирной культуры»².

Глубокую правоту этих положений В. И. Ленина и М. Горького можно проследить и по истории формирования и развития искусства народов Средней Азии, в том числе Самарканда XIV—XV вв. Например, в Самарканде были созданы в то время соборная мечеть и медресе Биби-Ханым, мечеть Кук-Сарай, ансамбль Шахи-Зинда, пригородные сады и дворцы: Баги-Чинар, Баги-Шамал, Баги-Дилькушо, Баги-Бехишт и др.

¹ В. И. Ленин о культуре и искусстве. М., 1956, стр. 520.

² М. Горький о литературе. М., 1961, стр. 20.

Строительные работы развернулись и в других районах Средней Азии. Так, были созданы поселения городского типа Ахангаран, караван-сарай на торговых путях, мосты через реки Кухак (Зарафшан), Амударью и Сырдарью, новые ирригационные системы близ Ташкента, в Бухаре, Шахрисабзе, Фергане, Туркестане и т. д. К сооружению их, кроме местных мастеров — архитекторов и ремесленников (сохиби-хунар), привлекалось множество строителей, зодчих из завоеванных Тимуром стран.

Во второй половине XIV в. на время была ликвидирована феодальная раздробленность Мавераннахра. Ранее, как известно, феодальные правители Бухары, Термеза, Бадахшана, Ходжента, Шаша (Ташкента) и других владений постоянно воевали друг с другом, сеяли смуту, приносящую неисчислимые страдания и бедствия населению страны.

Известное движение сарбадаров, сокрушившее попытку потомков Чингиз-хана укрепить свое господство в Средней Азии, дало мощный толчок развитию материальных и духовных сил народов Мавераннахра.

Конец XIV—начало XV вв. в условиях Средней Азии — это период развитого феодализма. Управлявшие страной крупные светские и духовные землевладельцы и связанные с ними военные аристократы вместе с богатыми купцами жестоко эксплуатировали широкие массы непосредственных производителей — крестьян и ремесленников. С крестьян, как отмечает в своих исследованиях А. Ю. Якубовский, они взимали налоги — харадж, подушную подать (джизья) и чрезвычайные налоги (аваризат). Крестьяне выполняли и личные трудовые повинности, несли барщину, поставляли ездовых животных (улаг) и т. д.

Хотя ремесленники в основной своей массе были юридически свободными и положение их по сравнению со временем господства Чингизидов относительно улучшилось, однако в конце XIV — начале XV вв. они по-прежнему оставались объектом жесточайшего угнетения со стороны феодалов.

В книге О. Д. Чехович «Бухарские документы XIV в.» содержится богатый фактический материал, характеризующий условия социально-экономической жизни крестьян

ян на вакуфных землях. Правда, здесь речь идет о документах первой половины XIV в., но можно полагать, что эти же феодальные социально-экономические отношения сохранились и развивались дальше и во второй половине XIV и первой половине XV вв. В частности, в одном из вакуфных документов упоминаются десять деревень и одно крупное селение (касаба), расположенных в юго-восточных окрестностях Бухары. Их пахотные земли, сады, оросительные каналы и прочая недвижимость, за исключением отдельных частных и вакуфных имений, в 1326—1334 гг. были обращены в вакф мавзолея и хонако Сайфиддина Бохарзи¹.

Указанные и другие документы наглядно отражают историческую действительность той эпохи, с одной стороны, разрушение и опустошение благоустроенных в свое время территорий, а с другой — постепенное восстановление хозяйства. Как отмечает О. Д. Чехович, к югу от Каршинских ворот Бухары вакфу Сайфиддина Бохарзи принадлежал целый район площадью не менее 100 км². В 1326—1333 гг. к этому вакфу были присоединены земли деревень Кушки Осье (Касри Осье) и Косари, расположенные к северу от Бухары приблизительно в 20 км на канале Коши Акка, отведенном от Вабкентдарьи. В окрестностях Бухары в 1326 г. было много разрушенных замков, мечетей, жилищ, запущенных садов и виноградников.

В приводимых автором документах описание почти каждой деревни начинается с указания, что среди ее земель имеется высокий Холм, а на нем разрушенные здания, следы былых крупных построек (сарайхо) и жилых помещений (хонако). Все это — результаты нашествия Чингиз-хана и феодальных междоусобиц.

Вместе с тем исторические документы отражают и противоположный процесс — возрождение ранее опустошенных районов. Здесь закладывали новые сады, проводили каналы (например, канал, орошавший водами Форакана земли деревни Ушмийон). Как говорится в документе, земли, которые «недавно были пустошью... теперь

¹ См.: О. Д. Чехович. Бухарские документы XIV в., Ташкент, 1965, стр. 10.

обработаны». Восстанавливалось земледелие и во владениях частных собственников, не входивших в вакф.

В деревне Форакан один из садов, принадлежавших учредителю вакфа, был отдан некоему Мухаммеду Нахшеби, который насадил в нем фруктовые деревья и виноградник. Новый и молодой виноградник появился и в другом имении учредителя вакфа, где садоводом был Ахмед Ходжи Бурьебоф, а также в имении Эмира Дуладая, где виноградник разбил Ой-Тимур. В документе упоминаются также другие «вновь посаженные сады» и «вновь проведенный канал» (джуйи ки новбар кардант), из которого орошались некоторые земли Ушмиюна. В источниках отмечается освоение пустошей и иными вакуфными учреждениями, например, вакфом бухарской соборной мечети, где некий Сайод насадил сад¹.

Указанные документы характеризуют взаимоотношения между землевладельцами, музориями и кадиварами. В них описывается также положение рабов, купленных владельцами вакфа и объявленных свободными, но обязанных работать в качестве земледельцев.

Ценный материал содержит и работа Р. Г. Мукминой², освещающая формы эксплуатации крестьян крупными землевладельцами и вместе с тем показывающая рост торгово-рыночных отношений в Мавераннахре (правда, более позднего времени).

Одновременно с широким развитием внутреннего рынка росла торговля Мавераннахра со странами Востока (Индия, Китай, Иран и др.) и Запада (Византия, Франция, Англия). Всемирно известный «шелковый» торговый путь имел немаловажное значение в развитии производительных сил Средней Азии.

К этому времени относится и дальнейшее развитие Самарканда как политического, экономического, культурного и научного центра Мавераннахра.

Почему Самарканд, 2500-летие которого общественность отметила в 1970 г., стал столицей державы Тимуридов? Одни объясняют тем, что Самарканд был первым

¹ О. Д. Чехович. Бухарские документы XIV в., стр. 14—15.

² Р. Г. Мукминова. К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. По материалам «Вакф-наме», Ташкент, 1966.

крупным городом, которым овладел Тимур; другие считают, что правителям понравились климат и природа Самарканда; третьи полагают, что Самарканд привлёк Тимуридов как город, откуда легендарный Афрасиаб правил страной Туран.

В каждом из этих предположений, очевидно, содержится доля истины, но основная, объективная причина заключается в благоприятном географическом расположении Самарканда. Находящийся в центре Мавераннах-ра, город имеет богатые водные ресурсы, окружён с трёх сторон горами и отличается хорошим климатом, складывающимся под влиянием трёх воздушных течений — с гор, рек, а также с полей, лесов и лугов. Окрестные районы были богаты природными запасами строительных материалов и ценными цветными металлами, которые уже тогда могло использовать государство. Все это обусловило выбор Самарканда в качестве столицы государства Тимуридов.

Как заметил В. В. Бартольд, Самарканд, по замыслам Тимуридов, должен был стать первым городом мира. Не случайно вокруг него были основаны селения, получившие названия по главным городам мусульманских стран — Багдад, Дамаск, Миср (Каир), Шираз, Султания.

О Самарканде писали ещё историки и летописцы древней Греции, о нём слагали песни и газели многие поэты. Путешественники и учёные различных стран Востока и Запада восхищались им как средоточием художественной и научной мысли, чудесных памятников архитектуры, воздвигнутых руками народных умельцев, искусных зодчих, прекрасных строителей, запечатлевших на века гений родного города.

Конечно, и здесь есть своя логика, диалектика. Такие монументальные сооружения, как медресе, мавзолеи, мечети, хонаки, создавались по воле отдельных правителей Тимуридов и предназначались для укрепления и возвышения их власти. Но в то же время это — плод трудовых усилий сотен и тысяч людей, воплощение творческого гения народных умельцев, многовекового строительного опыта, мастерства вышедших из народной гущи зодчих, талантливых представителей научно-технической

мысли. Именно эта сторона вызывает у нас чувство гордости и восхищения замечательными творениями строительного искусства XIV—XV вв., поражающими нас совершенством форм, щедростью декора, богатством орнамента.

Здесь уместно напомнить, что о сохранности лучших историко-архитектурных памятников Самарканда заботился великий Ленин. Узнав о неудовлетворительном состоянии этих всемирно известных памятников, В. И. Ленин предложил выделить необходимые средства для приведения их в порядок. Управляющий делами Совета Народных Комиссаров РСФСР В. Д. Бонч-Бруевич писал в своих воспоминаниях: «Нельзя не отметить здесь и то, с каким особым вниманием отнесся В. И. Ленин к необходимости ремонта известной исторической мечети в Самарканде, этого изумительного достижения восточного искусства»¹.

Ярким примером заботы Советского государства о памятниках старины явилось осуществленное впервые в мировой практике реставрационных работ выпрямление северо-восточного (1932 г.) и юго-восточного (1965 г.) минаретов медресе Улугбека в Самарканде.

Наряду с развитием архитектуры и изобразительного искусства в рассматриваемый период в условиях острой идейной борьбы с клерикальной, мистической литературой начинает формироваться и развиваться узбекская советская художественная литература, получают дальнейшее развитие таджикская литература, музыкальная культура народов Мавераннахра.

Во второй половине XIV—первой половине XV вв. в Самарканде, Герате, Балхе жили и творили свои бессмертные произведения такие выдающиеся деятели художественной литературы, авторы превосходных стихотворений на узбекском и фарси-таджикском языках, как Атои, Саккоки, Лутфи, о которых с высоким пафосом и уважением говорил Алишер Навои. По словам Навои, именно с этого времени начинает быстро развиваться староузбекская художественная литература.

¹ О Ленине. Воспоминания, рассказы, очерки. М., 1956. стр. 196—197.

В мактабах того времени дети обучались не только теологии, но и грамоте и чтению, а кельи медресе Самарканда, Бухары, Гиждувана были заполнены студентами, проходившими, кроме богословия, светские дисциплины — грамматику, литературу, математику, астрономию, геометрию и т. д. Нельзя не вспомнить в связи с этим примечательное изречение Улугбека, украшающее ворота его медресе в Бухаре: «Стремление к знанию является обязанностью каждого мусульманина и каждой мусульманки».

С 70-х годов XIV в. в Мавераннахре получает интенсивное развитие музыка как народная, так и классическая, а вместе с нею идет рост народного сценического искусства.

Культурные сокровища, созданные гением каждой нации, содействуют духовному обогащению всех народов, развитию и сближению их культур.

Видные исследователи истории среднеазиатского искусства Г. А. Пугаченкова и Л. И. Ремпель в своих трудах показали, что именно в конце XIV—начале XV вв. в Мавераннахре, в частности в Самарканде, на основе развития художественной мысли Среднего и Ближнего Востока возникло новое синтезированное искусство, воплотившее в себе оригинальную самобытную культуру страны. Они отмечают, что с конца XIV в., по мере того, как Мавераннахр становится главным центром творческих сил Ближнего и Среднего Востока, возникает новое направление в искусстве. Это отчетливо сознавали даже современники. Ибн Араб-Шах, например, повествуя о загородных дворцах Тимура, прямо указывает, что «они воздвигнуты были в новом стиле»¹.

Понски новых выразительных средств архитектуры нашли свое отражение и в полихромном декоре, достигшем к тому времени невиданного на всем Востоке величия.

В области среднеазиатской живописи XIV—XV вв. наблюдается тенденция к использованию наряду с тра-

¹ Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель. История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины девятнадцатого века. М., 1965, стр. 309.

диционными литературными сюжетами новой тематики, тяготение к многообразию жанров, совершенствованию мастерства рисунка, композиции и т. д.

Высокого уровня достигли в XV в. декоративно-художественные ремесла, развивавшиеся в органической взаимосвязи с архитектурой, живописью, прикладным искусством. Это наглядно проявляется и в резьбе по дереву и камню, и в ковроткачестве, и в оформлении рукописной книги, и в лучших образцах керамической и металлической посуды.

Известный знаток и тонкий ценитель музыки народов Средней Азии Абдуррахман Джами, развивая взгляды Абу Насра Фараби (X в.) и ал-Хусейни (XV в.) на музыку, говорил о макомах, что каждый из них обладает особым воздействием на слушателей, помимо общего свойства — доставлять людям усладу. Джами отмечал, например, что ушак, нава и бусурик возбуждают силу и храбрость; раст, ирак — веселье и радость; бузрук, зерафганд, рахави, зангуле — печаль и гордость; ходжази и хусейн — восторг и радость, смешанные с печалью и тоской.

Исполнители, писал Джами, должны учесть это своеобразие макомов и брать для каждого из них соответствующие стихи, чтобы общее воздействие музыки и стихов на слушателей оказалось наиболее действенным.

Мы считаем уместным вспомнить здесь о достойных преемниках драгоценных традиций музыкального искусства народов Средней Азии, прекрасных исполнителях макомов Хафизе Мулле Туйчи, народных певцах Домулле Халиме Ибодове, Абдулазизе Расулеве, Левии, Шерози, воспитавших целую плеяду деятелей советского музыкального искусства, таких, как Халима Насырова, Ханифа Мавлянова, Шохназар Сохибов, Юнус Раджаби, Бобокул Файзуллаев, Ахмад Бобокулов, Гавриил Муллокандов, Артыкходжа Имамходжаев, Баходыр Магруфходжаев и многие другие, которые умело и искусно обогащают и совершенствуют лучшие традиции классической и народной музыки, призванной служить источником радости и вдохновений для миллионов людей.

Музыкальное искусство Советского Узбекистана, обогащенное новыми жанрами (опера, балет, симфония),

творчески воспринимает ценнейшие традиции классической и народной музыки, достижения русской и мировой музыкальной культуры.

Широкое развитие получили в наше время и богатые традиции народного сценического искусства. В Средней Азии еще в XIV—XV вв. сложились такие замечательные традиции, как зоча-кугирчок уйни (кукольные представления), выступления кизикчи масхоробоз (комики), аскиячи (острословы), дорвоз-уйни (канатоходцы), егоч-уйни (ходоки на ходулях), чинни-уйни (жонглеры с фарфоровыми чашками), тогора-уйни (танцоры с большими глиняными блюдами), моалокчи (акробаты) и других актеров различных жанров, которые несли свое искусство в массы, выступая на улицах, базарах, площадях.

Богатое наследие народных исполнителей внимательно изучается ныне в научных институтах, консерваториях, художественно-театральных и музыкальных училищах, оно обогащает национальными традициями современный, качественно новый репертуар театров, цирков и других зрелищных предприятий и наряду с традициями русского и мирового классического сценического искусства способствует развитию искусства народов Средней Азии.

Следует подчеркнуть, что достигшее в XIV—XV вв. высокого уровня развития искусство Средней Азии явилось ярким воплощением самобытного художественного творчества ее народов. Одновременно оно олицетворяло взаимосвязь и взаимовлияние культур народов соседних стран — Индии, Афганистана, Пакистана, Ирана и др. Следовательно, искусство в Средней Азии XIV—XV вв. формировалось и развивалось на столбовой дорожке мировой цивилизации. Народы Средней Азии внесли бесценный вклад в развитие общечеловеческой культуры.

В этой связи хотелось бы высказать некоторые соображения относительно имеющихся в литературе мнений о восточном Ренессансе, о высоком уровне экономики, культуры, науки и искусства Мавераннахра XV в. Отдельные авторы сравнивают этот период в культурной жизни Средней Азии с эпохой Возрождения в странах

Западной Европы, прежде всего в Италии. Это сравнение в известной мере оправданно, однако следует учесть, что эпоха Ренессанса в странах Западной Европы началась со второй половины XV в., когда усиливалась королевская власть, начали зарождаться и развиваться буржуазные отношения, происходили великие крестьянские восстания, наносившие удар за ударом по феодально-крепостническим средневековым отношениям, росли ремесла, торговля, появился печатный станок, совершались великие географические открытия Америки, морского пути в Индию и т. д.

Вот как охарактеризовал эпоху Ренессанса Ф. Энгельс в своем классическом труде «Диалектика природы»: «Это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными. Наоборот, они были более или менее овеяны характерным для того времени духом смелых искателей приключений. Тогда не было почти ни одного крупного человека, который не совершил бы далеких путешествий, не говорил бы на четырех или пяти языках, не блистал бы в нескольких областях творчества. Леонардо да Винчи был не только великим живописцем, но и великим математиком, механиком и инженером, которому обязаны важными открытиями самые разнообразные отрасли физики. Альбрехт Дюрер был живописцем, гравером, скульптором, архитектором и, кроме того, изобрел систему фортификаций, содержащую в себе некоторые идеи, которые много позднее были вновь подхвачены Монталамбером и новейшим немецким учением о фортификации. Макиавелли был государственным деятелем, историком, поэтом и, кроме того, первым достойным упоминания военным писателем нового времени. Лютер вычистил авгиевы конюшни не только церкви, но и немецкого языка, создал современную немецкую прозу и сочинил текст и мелодию того проникнутого уверенностью в победе хора, который стал «Марсельезой» XVI века. Герои того времени не стали

еще рабами разделения труда, ограничивающее, создающее однобокость, влияние которого мы так часто наблюдаем у их преемников. Но что особенно характерно для них, так это то, что они почти все живут в самой гуще интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борются кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе. Отсюда та полнота и сила характера, которые делают их цельными людьми. Кабинетные ученые являлись тогда исключением; это или люди второго и третьего ранга, или благоразумные филистеры, не желающие обжечь себе пальцы»¹.

В Средней Азии того времени, в отличие от Западной Европы, не наблюдалось еще зарождения и развития капитализма. Здесь подъем культуры и искусства происходил на почве социально-экономической жизни развитого феодализма. Именно в этих условиях появились такие гиганты научной и художественной мысли, как Мухаммед Улугбек и Али Кушчи, Абдуррахман Джамии и Алишер Навои, Бехзад и Султан Али, Бабур и многие другие.

И еще один существенный момент. Искусство Мавераннахра второй половины XIV и начала первой половины XV вв. вобрало в себя лучшие достижения отечественной художественной мысли и техники, уходящие своими корнями в далекое прошлое. Вспомним изумительные образцы гончарного дела—вазы, обнаруженные при раскопках близ Термеза и относящиеся к III тыс. до н. э., вазы середины I тыс. до н. э. с Афрасиаба. Они сделаны с таким неподражаемым мастерством, что, кажется, несут нам отзвук давно минувших эпох. Сколько труда, самобытного и оригинального понимания прекрасного вложено в них умелыми руками, наблюдательным и пытливым умом предков узбекского, таджикского, туркменского, казахского, киргизского и каракалпакского народов!

Удивления и восторга достойна художественная настенная роспись VI—VII вв. н. э. с изображениями людей, фауны и флоры родной страны, обнаруженная

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 346—347.

археологами АН УзССР на Афрасиабе и ныне хранящаяся в фондах Афрасиабской экспедиции.

Мавзолей Исмаила Самани в Бухаре, построенный в X в., и по сей день остается прекрасным творением архитектуры, привлекающим внимание своей кажущейся простотой и точным расчетом. Величавы и монументальны минарет Калян в Бухаре, минареты Вабкента и Джаркурмана — чудесные свидетели взлета научной и художественной мысли, изумительного таланта славных мастеров, выходцев из народа, таких, как Устод Бако и др.

Все эти памятники, пережившие бурные и смутные времена различных царей и царьков, господства реакционных сил, служили и служат образцом прогрессивного зодчества, смелой технической и научной мысли. Они-то и стали той основой, на которой получило дальнейшее развитие искусство народов Средней Азии конца XIV—начала XV вв.

Искусство в художественных образах отражает реальную действительность, социальные отношения данной эпохи. Взять, например, известную миниатюру, где феодал изображен сидящим верхом на коне, а крестьянин — на коленях перед ним. Разве это не яркое и наглядное отображение социальных отношений феодальной эпохи? Ее контрасты — роскошь знати и нищета трудового народа — изображены предельно точно, предметно и тонко.

В миниатюре Бехзада, изображающей строительные работы, не только запечатлены производственный процесс и его участники — зодчий, прораб, рабочие, но и убедительно раскрыта картина подневольного труда. Столь же впечатляющи миниатюры, рисующие сцены из жизни и быта XV в., — игру в травяной хоккей, верховую стрельбу из лука. Все это правдиво и реалистично отображает социально-экономические отношения и быт феодального Мавераннахра эпохи Тимура и Тимуридов.

Следует еще раз подчеркнуть, что в самобытное искусство Мавераннахра того времени гармонически и органически вошли лучшие завоевания художественной, технической, научной мысли народов Индии, Афганистана, Ирана, Аравии и других стран, подобно тому как художественная, техническая и научная мысль Средней

Азии оказывала плодотворное влияние на развитие искусства этих и других народов.

Изучение искусства Мавераннахра XIV — XV вв. имеет большое историческое и познавательное значение. Оно служит и искусству нашего времени. Об этом свидетельствуют, например, такие современные сооружения, как Государственный Большой академический театр им. Алишера Навои и другие строения, сочетающие традиции народного классического творчества и новые направления в строительном искусстве наших дней. Аналогичные явления наблюдаем мы и в изделиях текстильной, шелкоткацкой и других отраслей промышленности современного Узбекистана. Так, искусство и техника далеких эпох служат современности. И здесь невольно вспоминаются ленинские слова с том, что прекрасное надо сохранять, взять как образец, исходить из него, даже если оно «старое».

ОБ ОДНОМ ТРАКТАТЕ АЛИ КУШЧИ

На необходимость овладения историей естественных наук при изучении истории философии указывал В. И. Ленин. Он подчеркивал также, что история философии должна основываться на изучении истории отдельных наук. За годы Советской власти в Средней Азии, обладающей древним и богатым культурным наследием, был издан ряд книг на узбекском и русском языках, освещающих удивительно многостороннее творчество великих естествоиспытателей, таких, например, как Фергани, Хорезми, Фараби, Беруни, Ибн Сина, Рази, Улугбек и многие другие.

Несмотря на это, до сих пор еще нет монографий, подобных трудам В. В. Бартольда «Улугбек и его время» (1918 г.) и академика Т. Н. Кары-Ниязова «Астрономическая школа Улугбека». Этот пробел явно ощущается и в области изданий на узбекском и русском языках переводов оригинальных произведений ученых XV в.

Учитывая это, мы сочли необходимым сказать несколько слов о трактате «Рисолаи дар фалакиёт», или «Рисолаи дар илми хайъат» последовательного и любимого ученика Алауддина Али ибн Мухаммад Кушчи Самарканди (1403—1474 гг.), которого называли Птолемеом своего времени.

* * *

Этот трактат крупного ученого, проницательного мыслителя Али Кушчи зарегистрирован в рукописях за №№ 9276 и 3356 в Институте востоковедения АН УзССР.

Страницы 1—27 рукописи № 9276 содержат трактат по астрономии, а страницы 94—155 посвящены комментариям по логике, принадлежащим, вероятно, знаменитому Мирсаиду Шарифу Джурджани.

Трактат «Рисолаи охунди мулло Али Кушчи дар фалакиёт», или «Рисолаи дар хайъат Али Кушчи» расположен между этими двумя рукописями (с 28 по 94 страницу). Рукопись написана на таджикско-персидском языке ясным, ровным почерком, но тем не менее представляет трудность и сложность при чтении вследствие многих дополнительных замечаний на полях (стр. 32—76).

Удобство рукописи № 3356 заключается в том, что после трактата Али Кушчи, начиная с 74 страницы, продолжается весьма ценный трактат по логике, а с 91 страницы и до конца расположен еще один трактат по арифметике.

Несомненно, эти рукописи, представляющие большой интерес для историков науки, дают богатый материал для выяснения уровня естественнонаучных знаний в Самарканде XV в., для более основательного изучения истории передовой философской мысли, более ясного представления о среде, в которой шла борьба между прогрессивными и реакционными идеями.

* * *

Согласно автору, «эта книга состоит из введения и двух статей — разделов».

Введение подразделяется на две части.

В первой части излагаются основы геометрических знаний, даются полные определения таких понятий, как точка, линия, плоскость, окружность и т. д.

Во второй части излагаются начальные знания в области естественных наук. Здесь все вещи делятся на сложные и простые.

Мир состоит из минералов, растений и животных, подобно пару или туману, тесно связанных между собой. Различного рода простые вещи, которым присуще движение, соединяясь в определенное время, образуют но-

вые вещи; говоря точнее, нарушая равновесие в своей сфере, они обретают противоположности, распадаются на простые части и существуют в одном круге в виде простых, в другом — в виде сложных частей.

Каждая простая частица обладает простым движением, движение же сложной частицы разнообразно. Однако каждая простая частица еще не проста, а каждая сложная — еще не разнообразна. В этих словах Али Кушчи выражена глубокая философская мысль. Существующий мир состоит из материальных вещей, материальные же вещи пребывают в простых и сложных состояниях, в них заложены противоположности.

Этим Али Кушчи заканчивает свое введение. Здесь ясно видно, что он смотрит на природу с естественнонаучной, в своей основе материалистической, точки зрения. Нетрудно заметить, что его пониманию вещей и явлений природы присущи элементы стихийной диалектики.

* * *

Первый раздел чрезвычайно богат по содержанию, интересен и очень ценен с научно-исторической точки зрения. Он, по словам автора, состоит из 6 глав. Однако в рукописи № 9276, ссылаясь на 41 странице на 4 главу и в то же время на 42 странице снова начиная 4 главу, переписчик, видимо, допускает ошибку; книга заканчивается пятой главой. В рукописи же № 3356 главы расположены правильно.

В первой главе речь идет о небесном пространстве, числе небесных сфер и их свойствах. Все девять сфер образуют единый шар, центром которого считается центр Земли («Бидонки олам хамма як кура аст» — «Знай, что весь мир является единым шаром»). Величайшая из сфер — Само — небо, которая называется также атласом. Вторая — сфера неподвижных звезд (фалаки баруж), третья — сфера Сатурна, четвертая — Юпитера, пятая — Марса, шестая — Солнца, седьмая — Венеры, восьмая — Меркурия, девятая — сфера Луны.

Счет небесных сфер начинается от Луны. Небо следует считать девятой сферой.

В целом небесное пространство состоит из четырех элементов. Каждая из сфер состоит прежде всего из огня, воздуха, воды, земли. Например, единство двух последних, указывается в трактате, можно видеть на Земле.

Во второй главе речь идет о самой большой из сфер и самой маленькой из них, обо всех линиях сфер и их градусных измерениях, о таких важных понятиях астрономии и геометрии, как горизонт, полюс, восток, запад, север, юг; плоскость, меры зенита, пояса Земли и т. д.

Третья глава посвящена восьмой и девятой сферам, положению неподвижных звезд, месту небесной сферы и сферы звезд.

Али Кушчи, основываясь на наблюдениях, проведенных в обсерватории Улугбека, приходит к важным выводам о положениях Солнца в периоды четырех времен года. Времена года, разъясняет он, суть процесса обновления Луны, характер движения которой строго закономерен. Хамал, Савр, Жавзо составляют одно время года — весну; Саратон, Асад, Сунбула — другое — лето; Мезон, Акраб, Кавс — третье — осень; Жадий, Далв, Хут — последнее — зиму. Основной причиной их смены, считает Али Кушчи, является приближение к Солнцу или удаление от него, а лучи Солнца обуславливают степень проявления тепла. Конечно, были и такие люди, которые стремились все представить себе в обратном порядке.

Однако нельзя, говорит Али Кушчи, нарушая это закономерное движение, отделить, например, друг от друга Хамал, Савр, Жавзс и перемешать в ином порядке, чем оно есть.

Ученые нашей обсерватории, утверждает Мавлана Али Кушчи, провели наблюдения за 1022 звездами, определили их места на небесной сфере и отобразили это на 48 небесных картах. Следовательно, выдающийся ученый Али Кушчи, исходя из конкретных наблюдений более чем 100 ученых, работавших в обсерватории Улугбека, сделал важные теоретические выводы. Поэтому такие ученые, как Қази-заде Руми, Гиясиддин Джамшид, называли Кушчи полководцем армии ученых, их мудрым учителем.

Четвертая глава посвящена изложению различных теоретических споров ученых по вопросам Луны, поверхности лунного шара, центра мира и Земли.

Если наметить какую-либо плоскость, близкую к земному шару, отделить видимую часть от невидимой, то полученный круг окажется не таким уж большим.

На 42 странице рукописи говорится, что в 4 главе рассматриваются сферы звезд и семи планет. На наш взгляд, это не четвертая глава, а пятая. В ней говорится, что у Солнца имеется два круга — две небесные сферы, параллельные друг другу, из которых одна считается внутренним центром, другая, — внешним.

Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий входят в сферу Солнца. Они имеют четыре вида движения — одни вращаются с Запада на Восток, другие — с Востока на Запад, и делается предположение, что они вращаются в пустоте вокруг своих центров и внешнего, т. е. Солнца. Эта проблема, по предположению Али Кушчи, является одной из труднейших в области астрономии.

В пятой главе, а точнее — в шестой, приводятся важные правила и интересные рассуждения, связанные с Солнцем, Луной, планетами. В ней рассматриваются вопросы движения планет, их вращение вокруг собственных центров, внутри своих сфер, а также внешнего центра, вокруг Солнца, причины движения, направления, равновесия в движении, возникновения равновесия, нарушения его и восстановления, определение порядка этого восстановления. Эти вопросы предстают перед ученым как наиболее трудные загадки астрономической науки.

В этой же главе описываются наблюдения, расчеты и таблицы, которые велись в обсерватории Улугбека в области движения звезд, планет, движения в апогее и перигее, круговых и вращательных движений, места каждой планеты в пространстве, расстояний между ними.

«Мы составили свой новый зидж, астрономические таблицы», — говорит далее автор. В книге излагаются мысли автора по современным ему понятиям материков Востока, Севера, Запада, Юга, Полюсов. На 61—62 страницах говорится: «Все эти расчеты являются расчетами нашей обсерватории, часть из них согласуется с

расчетами — звездными таблицами прежних обсерваторий, другие противоречат им».

В шестой главе последовательно рассматриваются дискуссии, которые велись астрономами того времени, ведется речь об учениях Анутолеса (Аристотеля) и Великого Батлимиюса (Птолемея).

* * *

В указанном трактате очень ясно, правильно, с естественнонаучной точки зрения, объясняются вопросы лунного и солнечного затмений.

Вызывают невольное восхищение следующие строки Али Кушчи: «Если Луна оказывается между Землей и Солнцем, она заслоняет Солнце и не пропускает свет, и образуется тьма, в таких случаях говорят, что Солнце может полностью затмиться, либо частично. Это связано с положением Луны между Землей и Солнцем».

Али Кушчи говорит и о том, что одна сторона Луны невидима для человека с Земли. Удивительно ценно то, что астроном считает свет Луны происходящим от Солнца: «Камар журми кашфи сайкали аст ва аз мукобили офтоб касб нур микунад».

Али Кушчи утверждает, что по размеру Луна гораздо меньше Солнца. Замечательный естествоиспытатель правильно судит о зарождении месяца, наступлении его полнолуния, высказывает научные мысли об этом.

В трактате Али Кушчи находит свое полное отражение и другое положение науки. Почему происходит затмение Луны? И на этот вопрос Мавлана Али Кушчи дает обоснованный и достоверный научный ответ: «Если Земле случается быть между Луной и Солнцем, она оказывается препятствием для проникновения света Солнца на Луну, в результате чего Луна кажется темной, что и называют затмением Луны. Затемнение Луны бывает также либо полным, либо частичным и даже в виде отдельного пятна, в обоих случаях начинается с восточной стороны Луны». Ясно, что здесь Али Кушчи завуалированно говорит о Земле не как о покоящейся, а как непрерывно движущейся.

Невежественное мусульманское духовенство в Туркестане вплоть до Великой Октябрьской социалистиче-

ской революции, а в Бухаре и Хиве до 1920 г., обманывая народные массы, одурманивая их религиозной легендой, втолковывало в сознание масс, что затмение Солнца и Луны происходит вследствие гнева аллаха на людские грехи.

От широких народных масс тщательно скрывались и сохранялись в тайне дающие людям свет, знания, силу, уверенность в борьбе ценнейшие научные открытия, основанные на результатах научного эксперимента таких ученых, как Аристотель, Птолемей, Хорезми, Беруни, Фараби, Ибн Сина, Омар Хайям, Улугбек, Али Кушчи, Коперник, Бруно, Ломоносов.

Только Великий Октябрь, Советская власть, партия Ленина открыли перед среднеазиатскими народами, как и перед всеми народами России, эру света, разума, труда, строительства светлого социалистического общества, основанного на справедливости.

Лишь в советское время оказалось возможным во всеуслышание говорить об одном из мудрых сынов нашего народа Али Кушчи, о его труде, в котором он полностью обосновал возможность заблаговременного предсказания такого явления природы, как лунное и солнечное затмения.

* * *

Вторая часть книги, ее вторая статья посвящена Земле, ее строению и климатическим поясам. Автор говорит о том, что эта часть состоит из 11 глав.

Земля представляет собой шар, большую часть поверхности которого занимает вода; населенная же часть земли составляет лишь меньшую долю всей поверхности.

Обратим внимание на одно удивительное высказывание автора. Если, с одной стороны, он говорит, что «центр Земли является центром мира», то на 42 странице трактата, т. е. в 5-й главе, как мы уже установили, он говорит о наличии у Солнца двух кругов, двух центров, один из которых является центром мира.

В религиозном представлении Земля является плоской и гористой, имеет границу, которую нельзя перейти и которую обрамляет гора Каф, самая крайняя граница земли, а центром мира считалась Земля.

То, что утверждал Али Кушчи, противоречило этим религиозным понятиям. Земля шарообразна и находится в сфере Солнца.

В указанном разделе выдающийся астроном излагает свою точку зрения относительно земного шара, северного и южного полюсов, экватора, меридиана, горизонта, поясов Земли, климата, линий равноденствия.

Рассматривая горизонт, четыре времени года, каждый месяц, как, например, Хамал, Савр, Джавзо, он касается также вопросов взаимодействия климата поясов Земли на людей, тем самым отдает дань средневековым традициям.

* * *

На наш взгляд, в этой рукописи исследуются три основные проблемы: наиболее полно даются вопросы геометрии, в несколько сокращенном виде излагается астрономия и очень кратко описывается физическая география Земли.

В целом в рукописи под № 9276 с 27 по 94 страницу находится трактат Али Кушчи по астрономическим наукам, рукопись же под № 3356, по сравнению с предыдущей, является более полной, содержит 74 страницы. Однако некоторые отрывки из рукописи № 9276 в ней не встречаются.

Представляется очень важным и следующее сообщение: «Ученые нашей науки включили в таблицу 1022 звезды, установили их места на небесной сфере, и для того, чтобы легче узнать места (звезд) и их самих, они начертили 48 карт» (тот же трактат, 40 страница).

Следовательно, этот трактат Али Кушчи написан на основе наблюдений, проводимых в обсерватории Улугбека. Необходимо также напомнить, что Улугбек создал свой «Зидж кургани» в 1437 г. и говорится в нем о 1018 звездах.

Время написания указанного трактата Али Кушчи также сообщается в самой книге: «Заклячая, скажем — наши сочинения были завершены в начале месяца мухаррам 841 г. хиджры».

Следовательно, можно сказать, что Али Кушчи написал этот трактат, исходя из данных сотрудников обсерватории Улугбека в период с 1428 по 1437 — 1438 гг.

Подобно всем естествоиспытателям, Улугбек и его ученики, в том числе Али Кушчи, непоколебимо верили в то, что материальный мир существует вне сознания человека. Познавая явления природы, эти ученые стремились служить человечеству, добивались творческих успехов в науке: математике, геометрии, географии, в особенности астрономии.

Однако в результате заговора религиозных фанатиков и феодальных реакционеров их научные подвиги были растоптаны, а 27 октября 1449 г. эти мракобесы убили великого астронома Улугбека.

Хотя с 1451 по 1469 г. во время правления Абу Саида и с 1469 по 1492 г. в царствование Султана Ахмада обсерватория Улугбека еще действовала, после 1492 г. черносотенное духовенство разрушило ее, и обсерватория Улугбека в Самарканде, считавшаяся украшением мира и центром знаний, была превращена в развалины, а ее богатая библиотека погублена уже в начале XVI в.

Благодаря всемирно-исторической победе Октября, передовому социалистическому строю, мудрой ленинской национальной политике славной Коммунистической партии наш народ выступает творцом светлой и радостной жизни, владеющим передовой наукой и культурой, стоит на пороге таких поистине удивительных и чудесных событий, когда человек, освоив космос, осуществил посадку на Луну, будет совершать межпланетные полеты. В это знаменательное время мы, отмечая заслуги замечательного представителя школы Улугбека, выдающегося ученого Али Кушчи, отдаем ему дань уважения и любви.

АБДУРРАХМАН ДЖАМИ КАК УЧЕНЫЙ- МЫСЛИТЕЛЬ

В своих произведениях В. И. Ленин наметил широкую программу всестороннего научного изучения всего ценного, положительного, что было накоплено более чем двухтысячелетним периодом развития человеческой мысли. Советский народ, руководимый Коммунистической партией Советского Союза, неуклонно осуществляя эту замечательную ленинскую программу, бережно хранит и внимательно изучает богатейшее культурное наследие прошлого, творчески воспринимая и умело используя в создании новой, коммунистической культуры все лучшие, прогрессивные достижения мировой цивилизации.

К славной плеяде выдающихся деятелей науки, литературы, культуры прошлого относится и классик таджикско-персидской литературы, замечательный ученый-мыслитель, поэт-гуманист Абдуррахман Джами, 550-летие со дня рождения которого в декабре 1964 г. было широко отмечено в Узбекистане, Таджикистане и других братских республиках Советского Союза.

Абдуррахман Джами родился в Герате 23 шабана 817 г. — 7 ноября 1414 г. Тогда во главе государства Тимуридов, куда входил и Герат, стоял сын Тимура — Шахрух (1405—1447 гг.). К этому времени в стране сложилась относительно мирная обстановка, благоприятствовавшая известному росту экономики и культуры, развитию искусственного орошения, торговли, градостроительства и т. д. Все это создало определенные условия для подъема культуры и науки в Герате.

В первой половине XV в., в период правления сына Шахруха — Мирзы Улугбека, Самарканд также отличал-

ся ростом экономики, строительством монументальных зданий, развитием культуры и естественнонаучной мысли.

Однако после смерти Шахруха в Герате (1447 г.) и убийства Улугбека в Самарканде (1449 г.) в Мавераннахре и Хорасане усиливается междоусобная борьба Тимуридов за трон.

Известное затишье в период правления Абдусанда (50—60-е годы XV в.) вновь сменяется обострением распрей между феодальными правителями. Некоторое спокойствие наступило в Герате после того, как в 1469 г. к власти пришел Султан Хусейн, внук Мирзы Байкары, сына Мирзы Абубакра, третьего сына Тимура.

Как известно, в государстве Султана Хусейна Байкары в 70—80-х годах XV в. значительную роль играл Алишер Навои, назначенный вначале хранителем печати (мухрдар), а затем визирем с титулом эмира. Алишер Навои уже тогда имел широкую популярность как поэт двуязычный (зул-лисанийн), писавший стихи как на литературном таджикском языке (фарси), так и на староузбекском языке (тюрки). В эти годы начала складываться дружба между Алишером Навои и Абдуррахманом Джами.

Временная стабилизация политического положения в стране в последний период царствования Хусейна Байкары (90-е годы XV в.) сменилась новой вспышкой ожесточенных междоусобных войн, которые нанесли огромный урон хозяйственной и культурной жизни страны, ускорили падение Тимуридов и облегчили завоевание Средней Азии Шейбани-ханом.

В такой исторической и политической обстановке жил и творил Абдуррахман Джами.

Абдуррахман Джами, как свидетельствует историческая литература, был скромным человеком, тружеником науки. Благодаря напряженному творческому труду и своему необыкновенному таланту он стал корифеем таджикско-персидской литературы. Джами прекрасно знал творения таких великих мастеров художественного слова, как Рудаки, Фирдоуси, Низами Ганджеви, Носира Хисроу, Саади, Хафиза, Амира Хисрова Дихляви. Его любимым учеником и искренним другом был великий

узбекский поэт и мыслитель Алишер Навои. Абдуррахман Джами уважал и любил Навои, восхищался его прекрасными стихами и всячески поддерживал его государственную деятельность, отвечавшую интересам народа и страны.

Литературное наследие Джами исключительно богато и многообразно. Абдуррахман Джами был большим знатоком арабского, таджикского языков, фарси; он вел исследования в области лингвистики и литературоведения, прозы, поэзии и теории музыки, выступал как законовед и комментатор философии суфизма.

Здесь нам хотелось бы отметить лишь два из известных нам 52 произведений Джами — «Хиратномаи Искандари» («Книга мудрости Искандера») и «Рисолаи мусики» («Трактат о музыке»).

В своем весьма содержательном и оригинальном произведении «Книга мудрости Искандера» Абдуррахман Джами предстает перед нами как глубокий социолог, осуждающий деспотизм, тиранию, алчность и скупость, воспевающий трудолюбие, человеколюбие, равенство людей и мечтающий о социальной справедливости, мире, дружбе и сотрудничестве между людьми.

Вот некоторые стихи из этой чудесной книги, повествующей о стране счастливых людей:

То город был особенных людей.
Там не было ни шаха, ни князей,
Ни богачей, ни бедных. Все равны.
Как братья, были люди той страны.
Был труд их легок, но всего у них
В достатке было от плодов земных.
Их нравы были чисты. И страна
Не ведала, что в мире есть война.

Шах спросил: «А что ж вы без замков
Живете, дверь открывши для воров?»
Ему сказали: «Нет у нас воров,
Как нет ни богачей, ни бедняков,
У нас все обеспечены равно.
Здесь, если бросишь на землю зерно,
Ты сам — семьсот получишь урожай.
Так щедро небом одарен наш край»¹.

¹ Абдуррахман Джами. Избранное из книги поэм. М., Изд-во «Художественная литература», 1964, стр. 336—337.

Нет беззаконий средь людей страны!
Нам ни тиран, ни деспот не нужны.
Вновь шах спросил их: «Дайте мне ответ!
А почему средь вас богатых нет?»
Сказали шаху: «Нам — сынам добра —
Противна жадность к грудам серебра.
Нет в мире яда — алчности страшней,
И нет порока — скупости гнусней»¹.

В этих строках отражена та тяжелая социально-экономическая обстановка, которая существовала во времена Джамии в Герате и Самарканде, когда ремесленники и крестьяне изнывали под непосильным гнетом алчных и жестоких феодалов. Хотя Абдуррахман Джамии был весьма состоятельным человеком, он, как правдивый художник и большой гуманист, отражал в своих произведениях мечты и надежды простого народа о справедливом строе, о равенстве и счастье людей.

Научные интересы Джамии были весьма разносторонними. Будучи в Самарканде, где он учился в медресе Улугбека, Джамии слушал лекции ближайшего соратника Улугбека Кази-заде Руми. Младший брат Джамии Муалаян Шамсутдин Мухаммед был ученым, выдающимся врачом и его единомышленником. Джамии проявлял большой интерес к медицинской науке и отдавал должное великому врачу Востока Абу Али ибн Сине, хотя и выступал с критикой его естественнонаучных взглядов.

Абдуррахман Джамии был выдающимся музыковедом и теоретиком музыки, продолжившим и развившим основные идеи Абу-Насра Фараби. В своем «Трактате о музыке» Джамии отмечает, что музыка как термин обозначает науку, которая изучает звуки с точки зрения их созвучности (та'лиф) и несозвучности (манафарат) между собой, а также временные промежутки (азмине), отделяющие звуки с тем, чтобы создавать новые и более совершенные мелодии. По Джамии, музыка — это наука о совершенной красоте звуков, дающая человеку возвышенное духовное наслаждение. Назначение музыки,

¹ Абдуррахман Джамии. Избранное из книги поэм. М., Изд-во «Художественная литература», 1964, стр. 338.

писал Джами, состоит в том, чтобы служить народу, украшать жизнь людей.

Джами различал в теории музыки две части. Одна часть трактует о тонах (нагма) и называется учением о композиции, а вторая — трактует о длительности (азмине) звуков и называется учением о ритме (и'ка)¹.

«Трактат о музыке» Джами явился важным вкладом в сокровищницу мировой музыкальной культуры. Без изучения «Рисолаи мусики» Джами нельзя глубоко понять историю музыкальной культуры народов Средней Азии и стран Ближнего и Среднего Востока.

Абдуррахман Джами выступал так же как страстный пропагандист знаний. Он не мыслил себе жизни без книги, этого светильника разума, верного спутника человека. Джами писал:

Хуштар эн китоб дар чаҳон ёре нест,
Дар ғамкадаи замона ғамхоре нест.
Ҳар лаҳза аз-у ба гушан танхой,
Сад роҳату лек ҳаргиз озоре нест.

Милее книги в мире друга нет,
В этой обители скорбей нашего времени угнетения нет.
Каждый миг от нее в уединенном углу
Сто наслаждений, а обиды от нее никогда нет².

Говоря о многообразии и богатстве творчества Джами, следует в то же время отметить и его противоречивость. Поэт-мыслитель выступает перед нами и как горячий поклонник светских знаний, и как человек, принадлежавший к дервишескому ордену Накшбанди.

Накшбандизм — несомненно, идеалистическое учение, однако он существенно отличается от субъективизма и школы Яссави. Первые представители накшбандизма уделяли много внимания мирским, жизненным вопросам. Бахаэтдину, например, принадлежит такое выражение:

Дил ба ёру,
Даст ба кор³.

¹ А. Джами. Трактат о музыке. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1960.

² См.: Е. Э. Бертельс. Джами. Сталинабад, Госиздат ТаджССР. 1949, стр. 77.

³ См.: Абу Хусейн, Вози Кошифи. Рашахот, литограф. изд. (Бомбей), 1895, стр. 20.

Сердце — возлюбленному,
А рука — делу.

Накшбандизм выступал против аскетизма, против отказа от мирских дел, советовал пользоваться благами реального бытия, призывал к труду, знанию. В этом и состоит известное прогрессивное значение его в условиях XIV—XV вв., когда он оказал влияние на развитие культуры и литературы, в частности и на творчество Абдуррахмана Джами.

Однако в дальнейшем накшбандизм претерпел значительную эволюцию и стал одним из орудий крупных феодалов и реакционного духовенства, вроде Ходжи Ахрара и его учеников. Если дервишский орден Кадырия связан со школой Яссави, то течение каландаров обязано своим происхождением накшбандизму. Каландары, эти самые ревнивые проповедники накшбандизма, занимались шарлатанством, шантажом, принимали участие в придворных интригах и феодальных распрях.

Абдуррахман Джами решительно и сурово разоблачал алчность и шарлатанство суфиев, шейхов и прочих представителей реакционного духовенства. Он писал:

Суфии мерзки. Бойся с ними встречи:
Утрачен ими облик человеческий!
Все, что им в руки дашь, они съедят.
Когда хотят вредить — они вредят.

.....
Ждут сельский житель или городской
Придет — и щедрой одарит рукой.

.....
Муку иль мясо принесет им на дом,
За это он воссядет с шейхом рядом.

.....
Шейх развязал мешок своих речей,
Ложь потекла — одна другой глупей¹.

Самое же ценное, самое благородное в творчестве Джами, в его прекрасных произведениях — это высокогуманные идеалы равенства, дружбы и сотрудничества, мирной и счастливой жизни людей. Это и делает творчество Абдуррахмана Джами близким и понятным нам, советским людям, всем прогрессивным людям мира.

¹ Абдуррахман Джами. Избранное., стр. 31—32.

АЛИШЕР НАВОИ — ВЕЛИКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ-ПРОСВЕТИТЕЛЬ

Двадцать третий съезд КПСС, дав высокую оценку всемирно известным достижениям советских ученых, вместе с тем наметил программу еще более широкого развития науки в нашей стране.

Для дальнейшего развития научной мысли огромное значение имеет изучение культурного наследия прошлого. В. И. Ленин учил, что нельзя стать настоящим коммунистом, не овладев всей суммой знаний, созданных человечеством.

Нас влекут к себе замечательные прогрессивные идеи, воплощенные в произведениях Беруни и Рудаки, Низами и Руставели, Джами и Навои, Шекспира и Гёте, Пушкина и Шевченко, Махтум-кули и Абая.

Гениальным сыном узбекского народа, великим поэтом, ученым, мыслителем был Алишер Навои. В своих стихотворных и прозаических произведениях, многочисленных научных трудах в области языка, литературы, музыки, истории, философии, астрономии, теории воспитания он выдвигал важные для своего времени передовые идеи. В творениях любимейшего узбекского поэта с большой силой воспеты любовь и верность, дружба и братство, справедливость и мир. Будучи великим просветителем своей эпохи, поэтом-гуманистом, он призывал людей к человеколюбию, возвеличивал труд.

Созданные им образы Фархада, Ширин, Лейли, Меджнуна, Диларам, Шапура и других замечательных героев, воплотивших в себе высокие черты гуманизма, заняли прочное место в нашей художественной литературе.

Дружба и братство народов, о которых мечтал Алишер Навои, воплотились в нашей советской действительности. Это — истина, добытая в результате классовой борьбы, мощных революционных движений, самоотверженного творческого труда советских людей во главе с партией Ленина.

Вот пример, взятый из нашей повседневной жизни. В результате сильного землетрясения, происшедшего в Ташкенте 26 апреля 1966 г., в городе вышли из строя многие жилые дома, учреждения, промышленные предприятия. Однако население Ташкента не впало в панику, а организованно приступило к восстановлению города, жизнь которого быстро вошла в нормальную колею. Жители столицы Узбекистана проявили образцы подлинного героизма, стойкости, воли.

На помощь пострадавшему городу пришли русские, украинцы, белорусы, армяне, таджики, азербайджанцы, казахи, киргизы, туркмены — представители всех народов нашей великой Родины. Новый Ташкент возвели строители из Москвы и Ленинграда, Киева и Минска, Баку и Тбилиси, Краснодара и Куйбышева, Душанбе, Алма-Аты и других городов страны. Благодаря их совместному труду Ташкент — город мира, мужества и дружбы, «южные ворота» нашей Родины — становится одним из красивейших и величественных городов страны. Новый Ташкент явится ярким, живым примером ленинской дружбы народов-братьев.

Узбекский народ гордится тем, что, сплоченный нерушимыми узами братства со всеми другими советскими народами, он вместе с ними идет к коммунизму, как зеницу ока хранит и крепит эту дружбу. Поэтому наш народ, празднуя 525-летие со дня рождения великого поэта, ученого-мыслителя Алишера Навои, еще раз с гордостью отмечает, что именно в наши дни воплотились в жизнь светлые чаяния поэта, которые обрели теперь новое звучание, стали богаче, содержательнее.

* * *

Алишер Навои был великим поборником науки и просвещения, которые он считал делом первостепенной важности. Он с уважением относился к людям, откры-

вающим школы, несущим знания народу. Оказывая всяческое содействие образованию, обучению грамоте и наукам, Навои вместе с тем подвергал критике современные ему методы обучения, добиваясь, чтобы они отвечали прогрессивным требованиям эпохи.

Он видел, как мучительно трудно дается учащимся бессмысленная зубрежка религиозных книг, составлявшая основу обучения в школах того времени. Навои еще пять веков назад, в условиях феодального общества, сумел подняться до понимания пагубности схоластического метода.

Сам Навои при обучении ребят грамоте читал им стихи и прозу. Он писал: «Я получал от этого большую пользу и наслаждение». Поэт рассказывает, что с интересом заучивал произведения Саади — «Гулистан» и «Бустон», Аттара — «Мантик уттайр» и др.

Как видно, Алишер Навои правильно оценил важное значение художественных произведений в процессе обучения и воспитания.

Навои не был ученым-атеистом. Но он понимал узость рамок религиозного обучения и в целях свободного развития ума пропагандировал чтение художественной и научной литературы. Не случайно Навои требовал преподавания в школах светских наук, искусства и литературы. Он настойчиво добивался осуществления этих требований, невзирая на препятствия, чинимые условиями времени и предрассудками.

Поэт призывал людей к овладению науками, усвоению знаний и указывал, что для этого прежде всего необходимо овладеть грамотой:

Ҳар кишиким хатти аро чекса қул,
Булсун анга манзили мақсадки йул.
Каждому человеку, сведущему в грамоте,
Доступен путь к желаемой цели.

И еще:

Ғар бу савод булмаса неткай киши,
Назмин олиб қай сари кеткай киши.
Что делать человеку, не имеющему грамотности.
Куда ему податься?

Алишер Навои особо подчеркивал практическую роль и значение грамотности. Он сурово клеймил злоупотребления чиновников, писарей, муфтиев, диванбеги, пользовавшихся неграмотностью народа в своекорыстных целях:

Сунггиси муфтийи ҳийлла пеша бил,
Ҳийлла била макр анга андеша бил.
Знай, что делом муфтия является коварство,
Коварство и хитрость у него на уме.

Навои считал овладение знаниями наиболее замечательным качеством человека и подчеркивал необходимость систематического изучения и освоения светских наук, практического применения их в жизни. Он пропагандировал прогрессивные идеи в области медицины, философии, истории, астрономии, географии.

Навои хорошо понимал, какое значение имеет в жизни человека медицина как важное средство сохранения и укрепления здоровья. Он писал в «Хамсе»:

Ва лекин тиббу ҳикмат ҳам эрур ҳуб,
Ки сеҳҳатдур киши жисмида матлуб.
Медицина также замечательна,
Поскольку телу человека необходимо здоровье.

Он говорил и о значении хикмата — философии в жизни человека:

Ва гар ҳикматга бўлса илтифотинг,
Ки бўлсун Нуҳ умрича ҳаётинг.
Если ты будешь дружен с мудростью,
Твоя жизнь будет, как у Ноя.

Особое значение Навои придавал знанию истории и призывал людей к ее изучению. В высказываниях мыслителя об истории отчетливо проявляются прогрессивные тенденции. По его мысли, исторической науке следует изучать не биографии шахов, правителей, а историю страны. Он считал, что история должна показывать, что губит страну и что приводит ее к благоденствию:

Не ишдин мамлакат обод бўлди,
Каю ишдан улус барбод бўлди,

Недин топти мамолик истикомат,
Не ишди элга юзданди саломат.

Благодаря каким деяниям страна стала благоустроенной,
От каких дел она пришла в упадок,
Благодаря каким деяниям страна стала благоустроенной,
Какие свершения приносят народу благополучие.

Алишер Навои хорошо понимал, что овладение литературой и искусством необходимо не во имя какой-то «божественной силы», абстрактных грез, а ради самой жизни человека, для свершения реальных дел. Поэтому в противовес принципам «искусство для искусства» и «наука для науки» он выдвинул принцип «искусство и наука — для народа, для страны» и сам показывал прекрасные образцы следования ему.

Навои учил, что в занятиях науками надо быть трудолюбивыми, стойкими, терпеливыми. Человек с трудом учится плавать, говорил он, но зато он сможет собрать лекарственные травы в реке.

При овладении знаниями надо преодолевать любые трудности, не допускать спешки и нетерпения, которые приносят лишь вред.

Ҳар кимсаки айламас ошиқмоқни, ҳаёл
Япроқни ипак қилур, чечак баргини бол.
Каждый, кто не прибегает к спешке,
Лист превратит в шелк, а цветок — в мед.

Вместе с тем Навои учил, что при овладении знаниями следует проявлять не только настойчивость, но и энергию, смелость, отбрасывая лень и неуместную стеснительность:

Билмаганин сураб урганган олим,
Орланиб сурамаган узига золим.
Кто узнает, спрашивая, — ученый,
Кто же, стесняясь, не спрашивает, — себе враг.

Мыслитель превозносит людей, обладающих глубокими знаниями, уподобляет их солнцу. Так, в «Хамсе» он говорит:

Қуёшлиг истасанг касби камол эт,
Камол ҳар касб этарсен бемалол эт.
Хочешь быть подобен солнцу, —
Овладевай в совершенстве своим делом.

Навои считал, что человека украшают умение и мудрость. Для этого надо изучать различные науки. Посредством знаний и умения ум человека обретает совершенство: .

Ҳар кимга илм булса восил
Ғар дардию ҳоли йуқ не ҳосил.

Интересна и следующая мысль Навои относительно знания:

Эрурсен шоҳ — огоҳ сенсен.
Агар огоҳ сенсен, шоҳ сенсен.
Если ты шах, ты сведущ,
Если ты сведущ, — ты шах.

Следовательно, по Навои, шахом может быть лишь тот, кто сведущ в различных знаниях, и каждый, обладающий глубокими знаниями, достоин быть шахом. Эта же мысль звучит в следующих строках:

Чу бўлди нуктаи доми огоҳ тути,
Ани дерлар халойиқ, шоҳ тути.

Поэт говорит, что, хотя павлин гораздо красивее попугая, люди не называют его «царем птиц», а считают таковым попугая, проявляющего знания и способности.

Знание и талант возносят человека. Тем самым Навои объективно выступает против господствовавшего в то время мнения, якобы лишь люди знатного происхождения могут выполнять шахские обязанности, что «шах — тень бога на земле».

Великий ученый верил в силу человеческого разума. Он был прогрессивным рационалистом. В произведении «Махбубул кулуб» поэт писал: «Разум в реке событий можно назвать якорем судна человека».

Алишер Навои признавал материальное бытие мира и возможность познания его человеком.

Навои уподобляет мир цветнику, который необходимо изучить и осмыслить, чтобы познать всю его сложность и многогранность. Здесь выражена глубокая философская мысль:

Деди: ҳар ишни қилмиш одамизод
Тафаккур бирла билмиш одамизда.
Он сказал: «Все, что свершает человек,
Он познает при помощи разума».

Ценность этих строк состоит в том, что Навои в эпоху средневековья, в условиях господства религиозных предрассудков, воспеваает могучую силу человеческого разума, признает его способность давать правильные знания о мире.

Поэт побуждал людей к познанию мира, поскольку:

Хуш дурур боғи коннот гули,
Барчадин яхшироқ ҳаёт гули.
Прекрасны цветы сада вселенной,
А всего прекраснее цветы жизни.

Эта мысль противостояла реакционным догмам религии ислама, утверждавшей, что «этот мир — недействительный». Отбрасывая мистику и аскетизм, поэт воспекает материальный мир, все радости жизни.

Однако, будучи сыном своего времени, Навои не избежал влияния идеализма, суфизма. Это имело свои объективные причины.

- Как великий гуманист Навои стремился понять чаяния народа, прямо противоположные целям представителей господствующих слоев. Он думал о благосостоянии страны, о необходимости развития ремесел и земледелия, расцвета науки и искусства и многое делал для этого.

Однако весь образ жизни эксплуататорской верхушки, заговоры, междоусобные войны противостояли прогрессивным идеям Навои. Да и сам он принадлежал к классу имущих. Все эти противоречия не могли не оказать влияния на творчество Навои. Поэтому в его произведениях иногда встречаются суфистско-идеалистические мотивы. Но, образно говоря, это лишь пена в великом море прогрессивных идей Навои.

Воспевая красоту и прелесть земной жизни, поэт призывал людей не стремиться к фантастическому раю, а любить мирскую жизнь, ценить ее, стараться прожить ее радостно и счастливо. В этом отношении характерны следующие строки из «Хамсы»:

Приди, виночерпий, выпьем вина, надо ценить это,
Познавай чашу жизни и надо ценить это.

Взгляды Навои на материальный мир противостояли идеалистическим воззрениям древнегреческого философа Платона.

Как известно, Платон (IV в. до н. э.), систематизировавший идеалистическую философию древней Греции, с презрением относился к материальному миру. И в философии, и в общественно-политических вопросах он занимал крайне реакционные позиции. Идеи Платона были выгодны эксплуататорским классам, и они всячески поддерживали их как в античную эпоху, так и в последующее время, вплоть до наших дней. Платон (под именем Афлотуна) был широко известен и на Востоке, в частности в Средней Азии, где его идеи нашли много последователей.

Взгляды Алишера Навои на мир были полностью противоположны платоновским. Навои верил в существование материального мира, призывал изучать его и пользоваться его благами. Навои выступал представителем прогрессивного течения общественно-философской мысли на Востоке, связанного с учением Аристотеля, школами Фараби, Беруни, Ибн Сины, Улугбека.

Высоко ценя своих учителей, Навои с любовью изучал их богатейшее наследие. Это видно из следующих строк, посвященных Улугбеку:

Из рода Тимурхана мирза Улугбек,
Мир не видел еще султана, подобного ему,
Его родичи пали перед ним,
Так что даже современники не помнят о них.
Он же простер руку к наукам,
Перед его взором небо сошло вниз,
Его обсерватория — украшение мира.
В мире она — словно еще один небесный купол.
Познав небесную науку, он создал «Зидж Гурагони»,
До самого светопреставления будут писать о его мудрости.

И Навои оказался прав. Научные заслуги великого астронома Улугбека по-настоящему оценены в советском социалистическом обществе. Его замечательное наследие стало предметом глубокого, всестороннего изучения, и ему будет посвящено еще немало трудов.

Великий просветитель-гуманист Алишер Навои учил

людей, что достоинством человека, лучшим украшением его являются высокие нравственные качества, и вся его жизнь была ярким примером этому. Он говорил, что слова людей не должны расходиться с их делами и подвергал беспощадной критике тех, кто говорил одно, а делал другое.

Алишер Навои не поддавался влиянию крайне мистической идеологии, господствовавшей на Востоке в XV в., и в противовес ей выдвигал прогрессивные идеи в области науки, культуры и морали. Если защитники мистики и фанатизма проповедовали покорность судьбе, призрачность земного существования, то Навои воспевал реальную жизнь, волю и свободу. Если в апологетических песнопениях Ахмада Яссави и его последователей восхвалялись аскетизм и дервишество, то звонкие стихи и поэмы Навои звали людей любить мир, трудиться и овладевать знаниями, сочувствовать и помогать друг другу. Если религиозно-клерикальная идеология учила, что судьба человека, его счастье находятся в «руках божьих», то Навои выдвигал замечательные идеи о том, что счастье — в их совместном труде и взаимной заботе:

Если ты человек, не называй человеком того,
кто не печется о народе!

Навои призывал людей быть честными, великодушными, трудолюбивыми, прославляя труд, считая его источником всякого благополучия в мире. И сам он являл редкий образец трудоспособности и трудолюбия. За 60 лет своей жизни, постоянно занятый государственными делами, он создал свыше 30 крупных художественных произведений, в том числе «Хамса», «Хазойин ул-маоний», «Махбуб ул-кулуб», а также научные труды, посвященные языку, литературе, философии, астрономии, искусству и т. д. Это, безусловно, результат его огромной сосредоточенности, подлинного трудолюбия, сильной воли.

Поэт призывал людей всех профессий своим трудом создавать благоденствие народу. Особенно ценны его мысли о труде земледельцев и ремесленников. В «Махбуб ул-кулуб» («Возлюбленные сердец») он писал:

«Земледельцы сеют зерна, возделыванием земли открывают путь к пропитанию... Благополучие мира от них, радости людей от них. Где они трудятся, там для народа изобилие и достаток».

Навои указывал, что благосостояние народа и мощь государства — это результат тяжелого, напряженного труда земледельцев и ремесленников. Поэтому им надо оказывать уважение, и труд их должен быть в почете. И Навои выступал против притеснения ремесленников, земледельцев шахами, беками и прочей знатью.

Алишер Навои призывал людей совершать добро, быть щедрыми и великодушными. Добро, писал он, — это сладкий плод, произрастающий в саду человечества, гуманность — чистейший жемчуг его. Тех, кто не приносит другим добро, Навои сравнивал с бесплодным деревом, с раковиной без жемчужины. «Что стоит раковина без жемчужины и мертвая высохшая черепаха!». Проявление щедрости, оказание помощи — это высокие достоинства. Насколько прекрасна щедрость, настолько же низменна скупость. Если щедрость возносит человека, то скупость принижает его.

Поэт требовал от людей всех профессий, в том числе ученых, обладания высокими достоинствами и лучшими качествами человека. Ученые, не передающие свои знания другим, не ставящие их на пользу народа, в сущности не являются учеными:

Ученый, знания которого остались без прилежания,
Богач, который был скуп на свое добро,—
Все они умирают в горестях и сетованиях,
Что не было от народа признания их дел.
Весьма ценны мысли поэта о вежливости, воспитанности.

Описывая воспитанность как одно из высоких и благородных качеств, он призывает людей быть вежливыми, учтивыми. По Навои, воспитанный человек, даже будучи молодым, пользуется высоким уважением среди людей, в том числе старших по возрасту. Тесно связывая высокие нравственные качества со справедливостью, гуманизмом, человеколюбием, поэт писал, что надо с помощью справедливости благоустраивать мир, своими нравственными качествами нести людям радость.

Поэт хорошо понимал великое значение слова в жизни человека и считал большим искусством умелое владение им:

Ценностью человека является жемчужина слова,
Лучшим украшением человека является слово.

И еще:

Слово может спасти от смерти людей,
Слово может вдохнуть жизнь в мертвое тело.

«Правдивое слово — достойно уважения, хорошее слово — кратко», — говорил Навои и подчеркивал, что нет хуже деяний, чем ложь.

Навои требовал единства слова и мысли, утверждал необходимость служения языка народу. «Неуважение к языку — неуважение к народу», — подчеркивал он.

Навои учил воздерживаться от грубых слов и резких речей. В «Махбуб ул-кулуб» он писал: «Обходительная речь ведет дикарей к дружбе, чародей своим волшебством выманивает змею из ее гнезда».

Алишер Навои прекрасно выразил общественную роль и значение слова. Слово, речь, язык и литература, учил он, должны использоваться народом для развития страны, и сам Навои сделал многое в этой области.

Все эти передовые идеи Навои имели и имеют большое воспитательное значение не только в его эпоху, но и в наше время, поскольку они связаны с общечеловеческими нравственными, моральными идеалами.

Многогранное, глубоко содержательное творчество Навои является одной из прекрасных жемчужин общечеловеческой культуры. И узбекский народ, идущий в братской семье народов СССР к дальнейшему расцвету своей национальной по форме и социалистической по содержанию культуры, плодотворно использует и осваивает бессмертное наследие великого сына узбекской земли.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ БЕДИЛЯ

ВВЕДЕНИЕ

История развития философской мысли в Средней Азии, весьма разнообразная и богатая по своему содержанию и формам, охватывает много столетий. На протяжении всего этого периода в ней шла непрерывная борьба самых различных течений, концепций и мировоззрений. Понятно, что эти идеологические схватки являлись естественным следствием и отражением классовой борьбы, происходившей в среднеазиатском обществе того времени.

Первые зачатки философской мысли в Средней Азии мы находим в народном фольклоре и в древних памятниках литературы, как, например, «Урхун ёзувлари» («Орхонские надписи»), составленные в VIII в. н. э. Правда, в этих и более древних литературных памятниках (например, в Авесте) не обнаружено непосредственного изложения философских вопросов, но в них имеются очень важные данные о первоначальных естественнонаучных представлениях, верованиях и суевериях народов Мавераннахра до завоевания Средней Азии арабами.

Формирование непосредственно философской мысли в Средней Азии относится к IX—X вв. н. э.

В VIII в. н. э., несмотря на упорное сопротивление среднеазиатских народов, Средняя Азия была завоевана арабами. Идеология иноземных захватчиков — ислам — постепенно стала господствующей идеологией Мавераннахра. Ислам служил интересам крупных землевладельцев, торговцев и ростовщиков. «Мысли гос-

подставляющего класса,— указывают К. Маркс и Ф. Энгельс,— являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила»¹.

Ислам и его философская основа — калам — стали господствующими мыслями в Средней Азии. «Первой формой арабской философской мысли был «калам», словесное обсуждение и логическое подкрепление религиозных догматов корана. Калам — своего рода магометанская схоластика. Приверженцы калама назывались мутакаллимами»².

Калам как идеалистическое философское учение появился в арабском халифате в VIII в., а в IX в. получил широкое распространение в Средней Азии.

Калам был орудием духовенства и светских феодалов, с помощью которого господствующие классы стремились укрепить влияние ислама в народе и тем самым упрочить свою власть.

В этот период из среды высших слоев местного населения появляются служители культа ислама, создаются духовные школы, а в X в. были открыты медресе, в которых ведущее место занимало изучение богословия, теологии — фикх. Известный русский историк Средней Азии В. В. Бартольд отмечает имена таких знаменитых шейхов X в., как Абу-л-Касим Самарканди и Абу-Мансур Матуриди,— ревностных пропагандистов и борцов за ислам и основы калама³.

Самые важные средства производства — земля и вода — находились в это время в частном владении крупных землевладельцев, в Средней Азии господствовала феодальная частная собственность на средства производства в своей азиатской форме. Государственная и политическая власть находилась в руках господствующего класса феодалов. Крестьянские массы и ремес-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, М., 1955, стр. 45.

² История философии. Политиздат при ЦК ВКП(б), т. 1, М., 1941, стр. 436.

³ См.: В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана. Изд. АН. СССР, 1927, стр. 53.

ленники жестоко эксплуатировались феодалами и государством феодалов.

Неоднократные антифеодальные выступления угнетенных масс беспощадно подавлялись эксплуататорами. Невероятно тяжелые условия жизни, темнота и забитость масс обуславливали широкое распространение веры в догму о «лучшей загробной жизни».

В этой исторической обстановке ислам и вообще религиозные догмы оказывали сильное влияние на духовную жизнь народов Средней Азии.

В распространении и укреплении влияния ислама и его основы — корана — значительную роль играла идеалистическая схоластическая философия — калам. Следует, однако, отметить, что движение арабских схоластов — мутакаллимов — было весьма пестрым по своему составу, и в его недрах зарождались противоречивые учения. Это было связано с теми изменениями, которые происходили в социально-экономической и политической жизни стран арабского халифата в VIII—IX вв. н. э.

В начале IX в. политическим, экономическим и культурным центром мусульманского Востока становится Багдад. С развитием сельского хозяйства, ирригации, ремесленного производства и торгово-денежных отношений значительно выросла культура в странах халифата. Усилился интерес к изучению естествознания, медицины, истории, литературы.

В период правления халифа Аль-Мамуна (813—833 гг.) государство в известной мере способствовало развитию знаний в стране.

Значительно расширился также интерес к культуре древних греков и римлян. «... В Багдаде образовалась деятельная группа переводчиков и переписчиков, издававших на арабском языке произведения Платона и неоплатонников, Аристотеля и его комментаторов, врачей Гиппократ и Галена, классические работы по математике и астрономии Эвклида, Архимеда и Птолемея»¹.

¹ История философии, т. 1, стр. 435.

Такими путями древние греко-римские, арабские естественнонаучные и философские произведения стали проникать и в Среднюю Азию, в Мавераннахр.

В этот период из мутакаллимского движения выделяется направление мутазилитов. Философия мутазилитов была идеалистической, но имела весьма своеобразные черты. Мутазила учит, что у бога нет множества атрибутов, хотя вселенная сотворена богом. Человек в своем действии свободен и никакого предопределения не существует. Коран является делом рук отдельных личностей; никаких чудес нет и быть не может. Человек познает вселенную и бога своим разумом и должен стремиться к знанию.

Среди мутазилитов были мыслители, которые внимательно и с большим уважением изучали древнегреческие и древнеримские литературные памятники. Из этого направления вышли видные деятели мусульманских рационалистов, которые сыграли положительную роль в развитии философской мысли в странах халифата.

В IX—X вв. в Средней Азии наблюдается общий хозяйственный подъем. В долинах Зарафшана, Кашкадарьи, в оазисах Ферганы, Ташкента и Хорезма благодаря напряженному труду земледельцев происходил процесс восстановления и роста земледелия, а в городах успешно развивалось ремесло. Рост городской жизни привел к развитию литературы и искусства в стране, а также к усилению экономических связей с Ближним Востоком, Восточной Европой и Китаем.

Саманидские правители — Исмаил, Мансур ибн Нух (961—976 гг.) — покровительствовали науке, литературе и искусству. В это время в Мавераннахре, наряду с арабским языком — языком религии ислама, — государственным языком и языком науки становится персидско-таджикский язык. В стране был создан ряд учебных заведений, медресе, библиотек. Такая историческая обстановка благоприятствовала появлению в стране видных историков, поэтов, литераторов, философов, каллиграфов и т. д.

В IX—X вв. получают известность астрономы Ферганы и Тюрки, замечательный историк Бухары Наршахи, энциклопедист Хорезми, выдающийся ученый Бегу-

ни, классик таджикской литературы Рудаки, лингвист и мыслитель Махмуд Кашгари и другие известные представители литературы и науки средневековой Средней Азии. Ими были написаны произведения по математике, геометрии, астрономии, географии, медицине, истории, литературе. В Мавераннахре родились и творили виднейшие представители прогрессивной мысли Фараби и Ибн Сина (Авиценна).

В истории развития культуры нашей страны Ибн Сина занимает почетное место. Он был универсальным образованным человеком своей эпохи, выдающимся врачом, замечательным математиком, талантливым поэтом и остроумным философом. С именем Ибн Сины неразрывно связано появление и развитие в X в. в странах халифата, в том числе в Мавераннахре, естественных знаний с материалистическими и атеистическими тенденциями.

Эксплуататорские классы всячески препятствовали распространению научных знаний, философской мысли среди широких народных масс. Ремесленники и крестьяне были лишены возможности пользоваться плодами достижений замечательных ученых своей родины.

Феодальная среда не обеспечивала и не могла обеспечить при постоянных междоусобицах и придворных интригах людям науки и литературы спокойную жизнь для плодотворной работы на одном месте. Ученые и поэты вынуждены были скитаться по владениям то одного, то другого деспота, проводя свою жизнь в условиях большой опасности и нищеты. Достаточно вспомнить жизнь Ибн Сины, которая полна тяжелых страданий и испытаний. Эти реальные условия жизни, конечно, не могли не наложить своего отпечатка на мировоззрение и творчество деятелей науки и литературы средних веков. Поэтому идеализм и нередко мистицизм проявлялись даже в трудах замечательных ученых, поэтов и мыслителей того периода.

Несмотря на успехи экономического и культурного развития Мавераннахра в IX—X вв. в период феодализма не было и не могло быть полной свободы для роста естественнонаучных знаний и материалистических тенденций в философии. Господствующие условия сред-

невековья давили и тормозили развитие прогрессивных, передовых идей. Защитники корана, руководствуясь учением мутакаллимов, вели постоянную и непримиримую борьбу против всех еретических, манихейских, мадакидских и других теорий и воззрений, ибо эти оппозиционные исламу течения являлись в той или иной мере как бы орудием борьбы народных масс против иноземных завоевателей и феодальных угнетателей.

* * *

На рубеже X и XI вв. в Мавераннахре (в Бухаре, Самарканде, Фергане) власть перешла от Саманидов к Караханидам. В 1212 г. господство Караханидов в Самарканде было свергнуто Мухаммедом-Хорезмшахом. В XI—XIII вв. все более возрастает феодальная эксплуатация крестьян и ремесленников, усиливается разгул феодальной реакции. Все это обусловило исключительное господство религиозного фанатизма, ибо «...религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством. Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹.

В этот период в Мавераннахре стал распространяться суфизм — тасаввуф. Суфизм как философское учение первоначально возникает в VIII в. н. э., а в Мавераннахр он проник через Иран и приобрел здесь большое влияние в XI—XII вв.

Суфизм — сложное философское направление, в нем имеются самые различные оттенки и течения. «Суфизм настолько широк и растяжим, — писал Е. Э. Бертельс, — что под него может быть подведена почти любая концепция, любое мировоззрение»².

Е. Э. Бертельс совершенно правильно замечает, что суфизм нельзя брать как одно целое учение, ибо в нем

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142.

² Е. Э. Бертельс. Очерк истории персидской литературы. Л., 1928, стр. 52.

наблюдается острая борьба противоречивых течений и толков. В настоящей работе, конечно, не ставится задача исследования суфизма со всеми его толками, так как это — особая тема самостоятельной исследовательской работы, но мы позволим себе сделать беглый обзор наиболее важных, с нашей точки зрения, направлений суфизма.

Первой жертвой мусульманской инквизиции был известный иранский суфий Хусейн ибн Мансур Халладж (убит в 922 г.). Главным тезисом Халладжа было его заявление: «Анаалхаккь» («Я — истина», «Я — бог»). Этим своим положением он отрицал существование объективного мира и бога вне себя и лишь свое субъективное бытие считал единственно действительным. Следовательно, Халладж стал на позиции субъективизма, но субъективизм Халладжа был результатом его стремления отвлечься от современной ему феодальной действительности; он противоречил исламу и философии ислама — каламу.

Мусульманская инквизиция предала Мансура Халладжа смертной казни. Но реакции не удалось уничтожить популярности Халладжа этой зверской расправой. Влияние его учения не только в Иране, но на всем так называемом мусульманском Востоке, следовательно, и в Мавераннахре, еще более возросло. Имя Мансура Халладжа стало символом протеста и возмущения против произвола и притеснений. Тогда реакционное духовенство предприняло попытку использовать его авторитет в своих интересах для одурманивания народных масс.

Другое, более распространенное течение суфизма связано с объективным идеализмом; оно также имеет различные оттенки.

По учению этих суфиев, мир сотворен богом, истина заключается в боге, а не в мире; опираясь на эти догматы, они проповедовали мистические идеи, идеи аскетической жизни, отшельничества, идеи самоуглубления. Реакционность и вредность учения этих суфиев совершенно ясны: оно служило в дальнейшем одним из важнейших теоретических источников для защиты догм ислама.

Особое место в суфизме занимают Саади и его последователи. Учение Саади нельзя отождествлять как с субъективизмом Мансура Халладжа, так и с объективным идеализмом Санаи, Аттара, Руми и др.

Поэт и философ Саади в классическом труде «Гулистан» обобщил свой долголетний жизненный опыт и все то, что он непосредственно наблюдал в своих путешествиях по странам и государствам. Его «Гулистан» вооружает человека ценными идеями и советами в практических делах жизни. Саади не проповедовал аскетизма, отказа от благ мира и активной работы, а призывал использовать все в этом реальном мире для улучшения человеческой жизни. Правда, и у Саади имеются скептические мысли, но они являются продуктом возмущения поэта гнусной феодальной действительностью и глубокого протеста против господства несправедливости и тирании. Следовательно, Саади и его сторонники в свое время были носителями прогрессивных идей в философии и литературе.

Указанные направления суфизма отразились на развитии философской мысли в Мавераннахре. Но суфизм здесь приобрел специфический характер и особенности, которые нельзя игнорировать. Данная проблема заслуживает особого исследования, однако по этому вопросу необходимо сделать некоторые замечания.

В Мавераннахре, в частности на территории нынешнего Узбекистана, суфизм получил распространение во второй половине XI и в начале XII вв., т. е. в период все большего усиления феодальных междоусобий и наступления кочевых племен. В. В. Бартольд в своей книге «История культурной жизни Туркестана» указывает, что самое распространенное течение суфизма в Мавераннахре получило свое начало от школы Юсуфа Хамадани, мыслителя XII в. н. э.

Школа Юсуфа Хамадани неоднородна. В ней также наблюдаются разные течения. Наиболее крупными из них являются два: одно, связанное с именем ученика Юсуфа Хамадани, Ходжи Абдулхалика Гиждувани, и другое, связанное с линией мюрида Юсуфа Хамадани, Ходжи Ахмада Яссави.

Первое течение зародилось и распространилось главным образом в городах и пригородных районах, т. е. в более развитых экономических условиях; оно было неразрывно связано с реальной жизнью и призывало к труду, ремеслу. Следовательно, суфийское учение Юсуфа Хамадани и Ходжи Абдулхалика отвечало требованиям трудовых горожан. Основные положения его сводятся к следующему:

Хуш дар дам,
Назар бар қадам,
Сафар дар ватан,
Хилват дар анчуман¹.

Сознание в каждом дыхании,
Внимание на каждом шагу,
Путешествие по родине,
Жизнь среди масс (удединение в народе).

Юсуф Хамадани был по профессии сапожником; он принимал непосредственное участие в защите Бухары, а затем Самарканда от нападения кочевников. Хамадани призывал своих учеников к труду, к овладению ремеслом, к изучению военного дела. Следовательно, это течение суфизма отнюдь нельзя отождествлять с крайне мистическим направлением суфизма. Оно в свое время сыграло прогрессивную роль в развитии литературы и общественной мысли.

Другое течение суфизма в Средней Азии было представлено школой Ахмада Яссави и его учеников — Сулеймана Бақиргани и Сайд-Ато.

Ахмад Яссави, по некоторым данным, жил в XII в. (ум. в 1166 г.). Он тоже учился у Юсуфа Хамадани, но затем, образовав свою школу, создал крайне мистическое направление суфизма в Средней Азии.

Мировоззрение школы Ахмада Яссави изложено в знаменитом труде «Хикмат» («Премудрость») в форме стихов. Это философское произведение написано популярным, легко доступным читателю узбекским языком. «Хикмат» является важным памятником узбекской литературы и свидетельствует о том, что его автор был большим знатоком ислама, философии калама, суфиз-

¹ См.: *Али Хусейн Вози Кошифи*. Рашахот. Написано в 1504 г., последнее литографское издание 1895 г., стр. 20.

ма, быта и жизни земледельцев, скотоводов, ремесленников и вообще общественных порядков той эпохи. Только благодаря наличию такого кругозора Яссави сумел создать впервые на узбекском языке это крупное идеалистическое произведение.

Ахмад Яссави как виднейший представитель мистицизма в Мавераннахре дает в «Хикмате» подробное изложение основ суфизма. Он пишет о десяти степенях шариата, тариката, марифата и хакиката, описывает принципы суфизма, говорит о десяти достоинствах суфиев, о путях и качествах бедности, называя последнюю светочем. С точки зрения Ахмада Яссави, «...суфий, который просит мирских благ,— не есть суфий; суфий тот, кто с молитвой и плачем переносит несчастье и горести. Старчество есть степень борьбы со своими страстями»¹.

Субъективизм Мансура Халладжа Яссави сочетал с объективным идеализмом, стремясь укрепить в народе влияние ислама. Суфии из школы Ахмада Яссави, пытаясь привлечь на свою сторону симпатии народных масс, критиковали притеснителей, взяточников, чиновников, шейхов-суфиев. Духовно успокаивая угнетенные массы, они всячески старались как можно лучше обрисовать загробную жизнь, доказать, что мир вещей — преходящий, мнимый мир и жизнь в нем недействительна, мрачна. Поэтому человек должен смиренно терпеть все притеснения и угнетения в этом мире. О подобных духовных «утешителях» народа В. И. Ленин писал: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду»².

Мистическое учение школы Яссави отвлекало трудящихся от классовой борьбы и тем самым мешало их борьбе против угнетателей. Школа Яссави усиленно внедряла в узбекскую литературу элементы религиозного фанатизма и мистицизма. С именем Ахмада Яссави связано развитие дервишского движения в Средней

¹ См.: Сборник Туркестанского восточного института, Ташкент, 1923, стр. 39.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142.

Азии. Яссавизм оказал отрицательное влияние на мобилизацию сил народов Мавераннахра против нашествия Чингиза. Таким образом, Ахмад Яссави и его школа сыграли в истории Средней Азии сугубо реакционную роль.

* * *

В 20-х годах XIII в. в Мавераннахр вторглись полчища Чингиз-хана. К. Маркс, характеризуя нашествие Чингиза, писал: «Между тем орды совершают варварство в Хорасане, Бухаре, Самарканде, Балхе и др. цветущих городах. Искусство, богатые библиотеки, превосходное сельское хозяйство, дворцы и мечети — все летит к черту»¹.

Используя феодальную раздробленность страны и прямую измену местных феодалов, войска Чингиз-хана сломили героическое сопротивление народов Средней Азии. Освободительное движение под водительством замечательного сына трудового народа Махмуда Тараби (в 1238 г.) также потерпело неудачу. Средняя Азия на много лет оказалась под игом монгольских завоевателей и их ставленников. В этих условиях в Мавераннахре усиливается разгул реакции, укрепляются позиции религиозного фанатизма, мистики, широко распространяется влияние школы Яссави и его последователей. Естественнаучные знания, свободомыслие и даже идеи мутазила и взгляды Ходжи Абдулхалика Гиждувани жестоко преследовались реакционными силами. В литературе, науке, философии господствовали догматы мусульманской религии. Таким образом, и в отношении средневековой философии Средней Азии полностью применимо известное положение Ф. Энгельса о том, что в период феодализма «философия была служанкой богословия».

* * *

Трудолюбивые народы Средней Азии в течение XIII—XIV вв. постепенно стали восстанавливать разрушенное иноземными захватчиками хозяйство, города, села, ирригационную сеть, кустарно-промышленное дело,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Архив, т. V, М., 1938, стр. 221.

торговлю. В такой исторической обстановке суфийская мистика школы Яссави, проповедовавшая «отказ от всего в этом мире», не только не отвечала практическим требованиям жизни, но совершенно противоречила им. В народе усиливался интерес к мирским вопросам, к науке и т. д. В этих условиях в Мавераннахре возникает новое течение суфизма.

Основоположителем нового течения в суфизме явился Мухаммед Бахаэддин Накшбанди (ум. в 1388 г.).

Накшбандизм как особое течение в суфизме использовал произведения знаменитого поэта Саади и восставил основные идеи Юсуфа Хамадани и Абдулхалика Гиждувани.

Накшбандизм — несомненно, идеалистическое учение, однако он отличается от субъективизма и школы Яссави существенными чертами. Первые представители накшбандизма уделяли серьезное внимание мирским, жизненным вопросам. Бахаэддину принадлежит выражение:

Дил ба ёру,
Даст ба кор¹.
Сердце — возлюбленному,
А рука — к делу.

Накшбандизм выступал против аскетической жизни, против отказа от мирских дел, советовал пользоваться благами реального бытия и призывал к труду, к знанию; в этом и состоит известное прогрессивное значение его в условиях XIV в., и этот положительный момент накшбандизма оказал влияние на развитие культуры и литературы народов Средней Азии. Однако накшбандизм в дальнейшем претерпел эволюцию и стал одним из орудий крупных феодалов и реакционного духовенства вроде Ходжи Ахрара и его учеников. Если дервишский орден Кадырия связан со школой Яссави, то течение каландаров обязано своим происхождением накшбандизму. Между прочим, каландары, эти самые ревнивые агитаторы накшбандизма, занимались шарлатанством, шантажом, принимали участие в различных придворных интригах и феодальных распрях.

¹ См.: Али Хусейн Вози Кошифи. Рашахот, стр. 20.

Таким образом, при исследовании накшбандизма, как и всякого иного общественного явления, следует помнить известное положение марксистской диалектики: «Все зависит от условий, места и времени».

* * *

Период правления Тимура (Тамерлана) и первых Тимуридов занимает особое место в истории Мавераннахра.

В этот период сложилась в известной степени благоприятная обстановка для развития орошаемого земледелия, ремесла, торговли, культуры. В Самарканде, Герате строятся медресе, библиотеки и обсерватории. Вновь возрос интерес к естественнонаучным знаниям. Был создан ряд интересных и важных работ по математике, астрономии, географии, истории, литературе, философии. Усилилось изучение наследия Ибн Сины, Беруни, Омара Хайяма, Саади, древней греко-римской культуры.

К этому периоду относится жизнь и деятельность таких прогрессивных ученых своего времени, как Улугбека, Казизаде и многих других. Во второй половине XV в. развернулась научно-литературная деятельность великого мыслителя и поэта узбекского народа Алишера Навои.

На мировоззрение передовых поэтов, ученых, философов XV в. сильное влияние оказали Ибн Сина, Улугбек и накшбандизм. Эти мыслители, отбрасывая крайне мистические и аскетические идеи суфизма, утверждали благость жизни в этом, существующем мире.

Важнейший вопрос философии — отношение человека к окружающему миру — решался ими, в противовес крайней мистике и религии, положительно. Навои писал:

Хуш турур боғи коинот гули,
Ҳаммадан яхшироқ ҳаёт гули¹.
Хороша роза сада вселенной,
Но лучше всего роза жизни.

¹ А. Навои. Хамса, литогр. изд., Ташкент, 1901, стр. 335.

Нельзя без волнения прочесть следующие стихи поэта, посвященные Улугбеку и его обсерватории в Самарканде:

Расадким боғламиш зеби жаҳондур,
Жаҳон ичра яна бир осмондур,
Билиб бу навъилми осмони,
Ки-один ёзди Зичгурғони¹.
Обсерватория есть украшение мира,
Она — еще одно небо во вселенной.
Овладев наукой неба,
Улугбек написал Зичкургани.

Однако в условиях феодализма и характерного для него господства религиозного фанатизма не было и не могло быть свободного развития естественнонаучных знаний и прогрессивных общественно-философских взглядов; реакционные силы вели ожесточенную борьбу против этих идей, жестоко преследовали их носителей. Одним из позорнейших и чудовищных дел реакционного мусульманского духовенства и его инквизиции было коварное убийство Улугбека в 1449 г. и разрушение построенной им обсерватории в Самарканде. Ханы, беки, реакционные муллы и прочие светские и духовные феодалы были заинтересованы в удержании масс в невежестве и в религиозном дурмане и всячески тормозили развитие науки и общественно-политической мысли.

* * *

На рубеже XV и XVI вв. власть Тимуридов в Мавераннахре была свергнута Шейбани-ханом, который сделал попытку создать здесь централизованное феодальное государство. В 1510 г. Шейбани погиб в одном из сражений с войсками сефевидского Ирана. После его смерти междоусобная борьба крупных феодалов, противившихся централизации государства, развернулась с новой силой. Правда, некоторые Шейбаниды (особенно Абдулла-хан) добивались отдельных успехов в борьбе

¹ А. Навои. Хамса, стр. 226.

за создание единой, мощной монархии, включающей весь Мавераннахр. Но их попытки не имели под собой прочной экономической и социальной основы.

«...Эфемерное и случайное объединение княжеств,— писал И. В. Сталин,— которое иногда удавалось провести какому-нибудь удачнику-царю, в лучшем случае захватывало лишь поверхностно-административную сферу, быстро разбиваясь о капризы князей и равнодушные крестьян»¹.

Это положение вполне применимо и для характеристики феодальной Средней Азии. Между Бухарским и Хивинским ханствами, а с конца XVIII в.— и Кокандским ханством происходили непрерывные войны и столкновения, не говоря уже о той ожесточенной борьбе различных династий, родов, племен и группировок, которая велась в каждом из этих ханств². Все это наносило огромный вред производительным силам страны, ухудшало и без того тяжелое положение трудовых масс. Крестьяне и ремесленники подвергались все более усиливающейся эксплуатации со стороны господствующих классов. В этих условиях значительно возрастает влияние религии, расцветает мистицизм, духовная диктатура реакционного мусульманского духовенства достигает своей высшей точки.

В медресе этого периода господствующее положение занимает схоластика — калам, хотя изучались и элементарные основы геометрии, математики, арабского языка, логика и произведения классиков персидско-таджикской и узбекской литературы. Грамотные люди устраивали обычно на вечерах, в чайханах читку стихов Фирдоуси, Саади, Хафиза, Лутфи, Навои, Бабур и других поэтов, собирая вокруг себя публику. Однако грамотные лица, будучи по преимуществу выходцами из высших слоев, в частности из духовенства, по-своему толковали идеи этих поэтов, используя их в целях проповеди религии ислама. Грамотных среди крестьян и

¹ И. В. Сталин. Сочинения, т. 2, стр. 295.

² См., напр., *Мухаммед Юсуф Муниш*. Муким-ханская история, Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1956.

ремесленников почти не было, хотя в народе было немало остроумных сказителей, прекрасных шутников — аскиябазов, которые обличали и высмеивали притеснителей трудового народа.

В. В. Бартольд, отмечая некоторые успехи культурной и научной жизни Бухары XVII в., писал: «О продолжении культурной работы свидетельствуют и литературные труды того времени; составлялись обширные труды по истории и мусульманскому праву, свидетельствующие если не о творчестве в области научной мысли, то об основательном знакомстве с трудами прежних ученых; характерен самый факт, что бухарский ученый XVII в. мог писать о перипатетиках и стоиках»¹.

В такой исторической обстановке протекала жизнь и деятельность известного поэта и суфия-мистика Машраба, Суфи-Аллаяра и их последователей.

Машраб — псевдоним поэта Рахим бобо (конец XVII — начало XVIII вв.), который происходил из г. Намангана. Основы своего мировоззрения он изложил в стихотворном произведении «Мабда-и-нур» («Источник света»).

Машраб разоблачает шарлатанство шейхов и мулл, осуждает тиранов и деспотов. Его прекрасные лирические стихи возбуждали у учителя высокие эмоциональные чувства, глубокие душевные переживания. Однако произведения Машраба проникнуты мистикой, они отрывали трудящихся от реальной жизни, отвлекали их от классовой борьбы. Поэтому следует признать, что в целом творчество Машраба объективно сыграло отрицательную роль в развитии общественной мысли в Средней Азии.

В этот мрачный период средневековья и религиозного фанатизма, подобно молнии, блеснула замечательная идея «вахдати-мавджуд» Мирзы Абдулкадыра Бедиля, в трудах которого, помимо индийского пантеизма, получили свое яркое выражение прогрессивные взгляды Ибн Сины, Омара Хайяма, Саади, Улугбека, Алишера Навои. Ниже мы подробно расскажем о жизни и твор-

¹ В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, стр. 99.

честве Бедия. Здесь же отметим только, что он оказал определенное влияние на развитие общественной мысли и литературы народов Средней Азии XVIII—XIX вв. и даже начала XX в. Влияние это нашло свое яркое выражение в появлении читчиков Бедия — «Бедильханов».

В конце XVIII — начале XIX вв. в Коканде, а затем в Бухаре и Хиве усиливается литературное движение, появляются талантливые поэты и историки, создавшие ценные произведения в области истории и поэзии (Мунис, Камил-Хорезми, Надира и др.).

Однако господствующее философское учение мутакаллимов и учение суфиев-мистиков играло в то время все же решающую роль в идеологии.

* * *

Период существования трех ханств в Средней Азии характеризуется усилением междоусобий, вечной враждой и разорительной борьбой ханов и различных группировок феодалов и ростом безжалостной эксплуатации крестьян и ремесленников. Страной управляли бездарные чиновники, невежественное духовенство и самодуры-деспоты — эмиры и ханы.

Эти правители, разумеется, ничего общего не имели ни с наукой, ни с прогрессивным мировоззрением, как они не имели ничего общего и с интересами народа своей страны. Они намеренно держали трудящихся в темноте и невежестве, в бескультурье и религиозном фанатизме, в рамках феодальной обособленности и национальной замкнутости; они жестоко расправлялись с лучшими представителями народа, боровшимися против феодального гнета и засилья религиозного фанатизма. Замечательный узбекский поэт-лирик и мыслитель Фуркат, разоблачая антинародную реакционную деятельность феодальной верхушки ханств, писал в своем замечательном стихотворении «Илм Хосияти»:

Эсизким, бизнинг ўтмиш хону беклар
Кечиб ишратда зоеъ субҳу-шоми,
Кетурмай ёнига бир аҳли дониш,
Ўзига хос этиб яксар авоми,

Чу илму фан йўлини тутмадилар,
Қилибон тарбияга эҳтироми.
Чу илм аҳлига парво қилсам эрди,
Бўлурмиди давлатга ҳоми¹.
К сожалению, наши прежние ханы и беки
Тратили попусту время в наслаждениях.
Они не ценили просвещенных людей,
Окружая себя такими же, как сами, невеждами.
Не стремясь к науке и знаниям,
Они не уважали ученых,
Но, не покровительствуя наукам,
Как можно быть достойным правителем?

* * *

Во второй половине XIX в. Средняя Азия стала колонией Российской империи, а ее народы оказались под двойным гнетом — местных эксплуататоров и царских колонизаторов.

Царизм беспощадно расправлялся с национально-освободительным движением народов Средней Азии (движение 1892 г., восстание 1916 г. и др.) Царизм был верным стражем реакционной деспотической системы в Бухаре и Хиве, безжалостно подавлял революционные выступления трудящихся масс в этих ханствах (например, движение 1885 г. в Бухарском ханстве).

Страданиям и мучениям трудового народа при колониальном режиме самодержавия и господстве местных эмиров, ханов, баев, ишанов не было границ. Эксплуататорские классы вместе с царизмом всячески старались держать народные массы в состоянии забитости, национальной замкнутости и мусульманского фанатизма, насильственно задерживая развитие производительных сил, культуры и т. д.

Однако ханы, байы, царизм и все реакционные силы не могли задержать и приостановить объективную историческую закономерность общественного развития. Вопреки политике царизма, помимо воли местных и российских эксплуататоров, присоединение Средней Азии к России имело объективно прогрессивное значение для дальнейшей истории среднеазиатских народов.

¹ См.: Фуркат шеърлари. Ташкент, 1940, стр. 54.

Присоединение Средней Азии к России положило конец непрерывным феодальным войнам ханств, в них было официально отменено и запрещено рабство и работорговля.

Стремясь упрочить колониальный режим в крае, усилить эксплуатацию Туркестана, служившего источником сырья и рынком сбыта, царизм вынужден был предпринимать некоторые мероприятия экономического характера. В 80-х годах XIX в. начинается строительство железных дорог, хлопковых заводов, усиливаются торговые связи Средней Азии с Россией. В Средней Азии стали развиваться элементы новых, капиталистических отношений, усилились кризис и разложение феодализма.

В Туркестан, зачастую против воли колониальной администрации, стали проникать лучшие представители русской культуры и науки. Наряду с этим сюда выселялись из Центральной России политически ненадежные, с точки зрения царского правительства, люди.

Все это не могло не оказать влияния на народы Туркестана. Новые условия жизни порождали новые идеи и мысли. Передовые люди из местных национальностей, резко отрицательно относясь к колонизаторской царской администрации, в то же время проявляли большой интерес к русской науке, литературе, развивали прогрессивную культуру народов своей страны.

Выдающиеся представители общественной мысли Средней Азии — Ахмад Махмуд¹ (1827 — 1897 гг.), Закирджан Халмухаммед Фуркат (1858—1909 гг.), Мукими (1850—1903 гг.) и др. — отражали в своих произведениях эти новые веяния и изменения реальной исторической действительности.

Постройка железных дорог, депо, хлопковых и хлопково-маслобойных заводов и других предприятий привела к созданию местных кадров пролетариата наряду с увеличением количества русских рабочих в Туркестане. Рост буржуазных отношений, развитие хлопководства ускорили расслоение в кишлаке, усилили обнищание широких народных масс. В то же время

¹ Он же — Ахмад Қалла, Ахмад Дониш.

в период империализма все больше усиливался национально-колониальный гнет царизма. Все это привело к обострению классовой борьбы, к росту революционного национально-освободительного движения в Средней Азии.

На основе единства классовых интересов, на базе совместной революционной борьбы против общих врагов укреплялись дружественные отношения между трудящимися Средней Азии и русским рабочим классом. В Туркестане усиливалась деятельность большевистских организаций, которые готовили трудящихся края к победоносной пролетарской революции.

* * *

Победа Великой Октябрьской социалистической революции, установление и укрепление Советской власти в нашей стране открыли новую эру в истории народов Средней Азии. Октябрьская революция раз и навсегда ликвидировала самодержавно-колониальный и феодально-буржуазный эксплуататорский режим, бесправие и угнетение национальностей, провозгласив и последовательно претворив в жизнь идею равенства и дружбы народов нашей Родины. Всем трудящимся нашей страны, в том числе и труженикам Средней Азии, Советская власть и Коммунистическая партия дали свободную жизнь и открыли все возможности для расцвета их материальных и духовных сил.

Только при Советской власти, под руководством славной Коммунистической партии, благодаря братской помощи великого русского рабочего класса узбекский народ, как и другие народы нашей социалистической Родины, за короткий исторический период бесповоротно покончил с отсталостью—технической, экономической и политической — и достиг всемирно-исторических успехов в строительстве нового общества в нашей стране.

До революции в колониальном Туркестане, кроме отсталого ремесленного производства и немногочисленных предприятий по первичной обработке сырья, никакой другой промышленности не было. Теперь в Советском Узбекистане есть и изо дня в день разви-

ваются машиностроительная, химическая, нефтяная, угольная, электроэнергетическая, металлургическая, текстильная и другие отрасли промышленности, оснащенные новейшей техникой.

До революции в колониальной Средней Азии сельское хозяйство базировалось на отсталой, примитивной технике, унаследованной от седой древности — времен «даки-юнуса», на мелких, раздробленных, маломощных дехканских хозяйствах. Теперь в Советском Узбекистане крупное, мощное колхозное и совхозное производство непрерывно, высокими темпами развивается на основе широчайшего применения машинной техники: тракторов, комбайнов, хлопкоуборочных машин, экскаваторов, бульдозеров и т. д. Все виды современного транспорта созданы и все более развиваются и совершенствуются в Советском Узбекистане. Как во всем Советском Союзе, так и в Узбекской ССР свободный и творческий труд рабочих, крестьян и интеллигенции обеспечивает расцвет социалистической экономики, что обуславливает постоянное повышение уровня народного благосостояния.

Если до революции почти все население края было неграмотным, то теперь все труженики республики являются грамотными. До революции светских начальных и средних школ для местного населения насчитывалось всего несколько десятков, а теперь в Узбекской ССР открыто 5 200 школ с 1 400 тыс. учащихся. Если до революции в Узбекистане не было ни одного высшего учебного заведения, то теперь в республике — два университета, 34 специальных вуза, десятки техникумов¹. В 1943 г. на базе филиала АН СССР создана республиканская Академия наук — центр научной мысли в Узбекистане. В быт узбекского народа прочно вошли книга, газета, радио и т. д. На небывалую высоту поднялось подлинно народное здравоохранение в республике.

Ярчайшим свидетельством расцвета социалистической культуры является бурное развитие литературы,

¹ Сведения о количестве учебных заведений и учащихся даны на 1957 год.

искусства, науки. В Узбекской ССР выросли тысячи национальных кадров, имеющих среднее и высшее образование. Только при Советской власти, под мудрым руководством Коммунистической партии, подобно всем народам нашей социалистической Отчизны, узбекский народ получил доступ к всестороннему изучению науки и техники и величественных творений классиков марксизма-ленинизма.

Расцветающие советская наука и культура не отрицают культурного наследия прошлых веков, а дают самое верное направление для всестороннего и правильного его изучения.

Трудающиеся массы — настоящие творцы всех материальных и духовных ценностей — являются подлинными наследниками всего лучшего, что создано человечеством на протяжении минувших тысячелетий.

«Марксизм,— писал В. И. Ленин,— завоевал себе свое всемирно-историческое значение как идеологии революционного пролетариата тем, что марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры. Только дальнейшая работа на этой основе и в этом же направлении, одухотворяемая практическим опытом диктатуры пролетариата, как последней борьбы его против всякой эксплуатации, может быть признана развитием действительно пролетарской культуры»¹.

В Советском Узбекистане, как и во всем Советском Союзе, в широком масштабе проводятся историко-археологические исследования, изучается литературное наследие и история развития науки, философской мысли.

За последние годы, в частности, вышли в свет первый том «Истории Узбекской ССР» (первая и вторая книги), две книги «Очерков по истории общественно-философской и политической мысли народов СССР», в которых изложен известный материал и по истории

¹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 337.

общественно-философской и политической мысли народов Средней Азии¹.

Однако в этой области перед нами стоят еще весьма ответственные и серьезные задачи. Коммунистическая партия требует от нас усердного творческого труда во всех областях нашей жизни, в том числе в создании истории философии народов СССР. Мы обязаны, борясь против всяких проявлений буржуазной идеологии, выполнить свой долг перед нашим великим советским народом, перед нашей славной Коммунистической партией.

Советский социалистический строй создал народам нашей страны, в частности узбекскому народу, все условия для глубокого и всестороннего изучения лучших исторических и культурных памятников прошлого. Одним из таких памятников является творчество Мирзы Бедия — крупного мыслителя, издавна известного народам нашей страны. Анализу общественно-политических взглядов Бедия и посвящается настоящая книга.

КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БЕДИЯ

Мирза Абдулкадыр Бедиль хорошо известен в Средней Азии как один из крупных мыслителей прошлого, и в свое время он оказал влияние на развитие культуры ее народов. Мирза Абдулкадыр Бедиль был не только талантливым поэтом, классиком и новатором персидско-таджикской литературы, но и замечательным философом, видным ученым своей эпохи. Он оставил ценное наследие в области литературы и философии.

К сожалению, произведения Бедия до нашего времени оставались почти не исследованными. Правда, в прошлом некоторые авторы давали о нем неполные биографические сведения, приводили цитаты из книг Бедия с краткой характеристикой отдельных его взглядов.

В персидских биографических записках, как, например, «Хазонаи Омира» Миргулама Али-Азада Белг-

¹ Эти сведения относятся до 1957 г.

роми¹, о жизни, деятельности и творчестве Бедиля содержатся очень важные, но слишком краткие исторические справки.

Наиболее ценное исследование наследия и творческого пути поэта и философа осуществил Хусейн Кулихан в своем произведении «Ништари ишқ»². Кулихан происходил из того же города, где родился и провел свое детство Мирза Абдулкадыр. К тому же, Хусейну Кулихану было примерно 10 лет, когда еще продолжал свой творческий путь старик Бедиль. Учитывая эти обстоятельства, надо полагать, что сообщения о Бедиле, приведенные в книге Хусейна Кулихана, наиболее правдивы и весьма ценны.

Материалы общего характера о Мирзе Абдулкадыре Бедиле имеются и в памятной записке Мухаммеда Сиддика Хасан-хана «Шамъи Анджуман»³.

Кроме источников, необходимо отметить написанную на узбекском языке книгу историка Хаким-хана Ходжи Мухаммед-хана из Коканда — «Мунтахабул-таворих»⁴, где автор бегло говорит о Бедиле, Зебинисо и называет Бедиля «Мирзой Маликушшуаро» периода царствования Аурангзеба.

Общая характеристика биографии и беглый анализ мировоззрения Мирзы Бедиля даны редакторами издания его произведений — «Куллиёт»⁵.

Во втором томе «Қомусул аълум» Ш. Соми⁶ (на турецком языке) даются очень скудные сведения о Бедиле — всего в 13 строках, а в томе I «Enzyklopaedie des Islam»⁷ имеется ценный, но краткий материал, из которого видно, что, кроме Абдулкадыра Бедиля, были Мирза Рахим Бедиль из Шираза и Мухаммед Амин Бедиль из Нишапура.

¹ См.: М. Али-Азад Белгроми. Хазонан Омира, литограф. изд. Бомбей, стр. 152—166.

² См.: Хусейн Кулихан. Ништари ишқ, лит. изд. Бомбей, 1808—1809, стр. 130—144; Ташкент, публ. библ., инв. № 1223.

³ См.: М. Сиддик Хасан. Шамъи Анджуман, 1876, стр. 82—86.

⁴ Хаким-хан Ходжа Мухаммед. Мунтахабул-таворих, лит. изд., Ташкент, 1877, стр. 104.

⁵ Мирза Бедиль. Куллиёт, лит. изд., Бомбей, 1882.

⁶ Ш. Соми. Қомусул аълум, 1889, стр. 1428.

⁷ Enzyklopaedie des Islam, Bd. I, Bedil.

В наше, советское время изучению культурного наследия прошлого, в частности произведений мыслителей предыдущих эпох, придается большое значение. Об этом наглядно свидетельствует интерес к исследованию творчества Бедия.

В книгах: «Образцы таджикской литературы»¹ (1940 г.), «Иду с Востока»² (1943 г.) Г. Гуляма, в статье Е. Э. Бертельса «Бедил ҳақида мулоҳазалар»³ (1945 г.), «Мирзо Абдулқодир Бедил»⁴ (1954 г.) С. Айни, в кандидатской диссертации Х. С. Айни «Бедиль и его поэма «Ирфон» и т. д.— мы находим ценные сведения о творчестве этого широко известного в Таджикистане и в Узбекистане поэта и мыслителя.

В 1955 г. Государственным издательством художественной литературы в Москве, в переводе Л. Пеньковского, на русском языке выпущена в свет поэма Бедия «Қомди и Модан».

В настоящей работе мы ограничиваемся характеристикой и анализом философских взглядов Бедия с привлечением необходимых материалов из истории его эпохи и литературных произведений.

* * *

По данным, сообщаемым Хусейном Кули-ханом Азим-Абади в его книге «Ништари ишқ», Мирза Абдулкадыр Бедиль происходил из тюркского племени барлас. Как известно, это племя было одним из этнических компонентов, участвовавших в образовании узбекского народа.

Мирза Бедиль родился в 1644 г. (1054 г. хиджры) в Индии, в г. Азим-Абаде (Бенгалия) в семье военнослужащего; умер Бедиль в Дели в 1721 г. (1133 г. хиджры).

¹ Образцы таджикской литературы. Сборник на тадж. яз., Сталинабад, 1940.

² Гафур Гулям. Иду с Востока, Ташкент, «Советский писатель», 1943.

³ Е. Э. Бертельс. Бедил ҳақида мулоҳазалар. Альманах «Зифар», Ташкент, 1945, № 1.

⁴ С. Айни. Мирзо Абдулқодир Бедил. Сталинобод, 1954.

Жизнь и деятельность Абдулкадыра Бедия протекала в очень сложной обстановке. Этот период характеризуется обострением внутренних противоречий феодального строя как в Индии, так и в Средней Азии. Это было время царствования в Индии Шах-Джахана (1628—1658 гг.) и Аурангзеба (1658—1707 гг.). По смерти последнего на престоле империи Великих Моголов (вернее, империи Бабуридов) в течение 1707—1720 гг. сменилось более 15 государей. Напомним также, что в этот период происходит усиление колониальных завоеваний западноевропейскими державами Индии.

Как сообщают Хусейн Кули-хан Азим-Абади (в «Ништари ишқ») и Мухаммед Сиддик Хасан-хан (в «Шамъи Анджуман»), Бедиль в детстве проявил исключительный талант и способности в изучении наук. Ему было 10 лет, когда он в совершенстве знал книгу «Кофия» — книгу грамматики арабского языка — и вполне свободно владел персидским литературным языком. Говорят, что Мирза Бедиль еще в детстве сочинял стихи, посвященные смерти отца. Однако сам поэт сообщает, что лишь двадцатилетним юношей он открыто начал писать стихи и приобрел популярность.

Мирза Бедиль начал свое образование в медресе, но затем покинул его, разочарованный господствовавшим там схоластическим методом обучения.

Осуждая господство схоластики в медресе, Бедиль с возмущением писал:

Дар мадраса хомуши чароғаст имруз,
Оташкадан хуруши доғаст имруз,
Мулло дар беҳаён дуданке задаст,
Ҳангомаи хумоқ бе димоғаст имруз¹.

В медресе угасли светильники ныне,
Копище (диких) воплей добела раскалено ныне.
Мулла дверь бесстыдства захлопнул наглухо,
Время безмозглой глупости ныне.

Дальнейшее учение Бедия протекало самостоятельно при заботливом внимании матери и дядей. Воспитателями будущего поэта-философа были его дяди — Мирза

¹ Бедиль. Куллиёт. Рубоиёт, стр. 65.

Каландар и Мирза Зариф. Мирза Каландар служил в армии; не умея писать, он, однако, сочинял стихи и обладал свободным, ясным умом. Мирза Зариф считался знатоком правовых наук и теологом. Оба они имели тесную связь с такими знатными людьми того времени, как шейх Камал и др.

Бедиль писал о шейхе Камале, что он, в отличие от других шейхов, был большим знатоком философии и литературных наук. Шейх Камал владел литературным индийским языком, умел разбирать важные вопросы индийской философии, и Бедиль обсуждал с ним на индийском языке отдельные философские проблемы.

Мирза Бедиль рассказывает, например, в своей книге «Чор-Унсур», что шейх Камал учил его теологии и философии. Там же Бедиль отмечает, что он записывал важные положения индийской философии, которые не смог, однако, поместить в «Чор-Унсур», так как они написаны по-индийски, а книга эта составлена на таджикско-персидском языке.

Кроме того, Бедиль, видимо, основательно изучил индийскую философию и по персидскому переводу «Упанишад четырех Вед», который появился в 1656 г. под названием «Тайна тайн»¹.

После смерти шейха Камала Бедиль, стремясь к более глубокому развитию своего творчества, продолжает образование у Шах-Фазила и Мирзы Абдулкасыма, а также путем самостоятельного изучения литературы.

В юности Бедиль был связан с факирами — широко распространенным в то время движением дервишей — и находился под их влиянием. Но их идеи, уводившие от реальной жизни, были чужды мыслителю, и он отходит от шейхов, дервишей, факиров. Затем Бедиль поступил на военную службу к сыну Аурангзеба — Мухаммеду Агзам-шаху, но вскоре всецело посвятил себя науке и литературе.

Мирза Бедиль требовал, чтобы каждый изучал определенное ремесло, определенную профессию, кри-

¹ См.: Сборник Туркестанского восточного института, Ташкент 1923, стр. 45.

тиковал бездельников, факиров как паразитов. В своей книге «Чор-Унсур» он писал:

То фазлу ҳунар оинапардоз нашуд,
З-иқбол даре ба руи кас боз нашуд¹.

Пока наука ремесла не стала озарять путь,
Двери счастья не открывались ни перед кем.

Бедиль много путешествовал, наблюдал разнообразные стороны реальной жизни Индии. Он был в близких отношениях с учеными, поэтами и художниками своей эпохи. Так, например, он писал об индийском художнике Итуп Чатр, с которым дружил в течение многих лет. Все это сыграло важную роль в эволюции взглядов Мирзы Бедилья от суфизма, мистицизма к пантеизму — «вахдати-мавджуд».

Мирза Бедиль ненавидел притеснителей, угнетателей народа, бичевал тиранов. Он отказался от предложения Мухаммеда Агзам-шаха, на службе которого он состоял, написать в честь его похвальные стихи. Бедиль писал:

Бедил, моро ҳарзадарои шон нест,
Маҳди миру ситоиши султон нест.
З-ин даст каломе, ки зи мо мешунави,
Ғайр аз исҳори хизмати ёрон нест².

«То, что говорит Бедиль, в том нет восхваления принцев, благословения царей. А в том есть только проявление службы друзьям-приятелям».

Бедиль ушел со службы Мухаммеда Агзам-шаха и, переехав из Азим-Абада в Дели — столицу Великих Моголов, политический и культурный центр Индии, — оставался там до конца своей жизни.

Бедиль жил в нужде, жил своим трудом, переписывая книги. В Дели он создал свою школу и написал ряд замечательных произведений по философии и литературе.

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, литограф. изд., Бомбей, 1299 г. х., стр. 101 (на полях).

² Бедиль. Куллиёт. Предисловие.

Мирза Бедиль был сторонником свободного развития человеческой мысли. В своем предисловии к «Куллиёт» он заявляет:

Навиштам он чи дил фармуду,
Хондам ҳарчи пеш омад¹.

Записал то, что приказало сердце,
Читал то, что попало под руку.

Однако Бедиль был сыном своего века и отдавал дань условиям своей эпохи.

И в Индии и в Средней Азии во второй половине XVII и начале XVIII вв. усиливалась феодальная реакция. В 1658 г., после жестокой междоусобной войны, Аурангзеб захватил власть в свои руки на значительной части Индии. Он заключил своего отца Шах-Джахана в крепость, а брата Дара Шихуа, претендента на престол, казнил, предъявив ему обвинение в атеизме и в том, что он сочетал ислам с индийской философией. Свобода вероисповедания, установленная со времен правления Акбара (1556—1605 гг.), была отменена, а мусульманское реакционное духовенство стало преследовать просвещение и свободомыслие.

«Последний из так называемых Великих Моголов — Аурангзеб пытался отвести назад стрелку часов и в этой попытке остановил часы и сломал их»².

Несмотря на некоторые успехи, Аурангзеб не смог создать устойчивый и крепкий централизованный феодально-государственный аппарат в Индии. Он не смог устранить религиозный и национальный антагонизм народов своей империи. Наоборот, религиозная и национальная борьба в Индии в этот период еще более обострилась. Феодальные междоусобия, религиозный и национальный антагонизм среди народов Индии явились одной из главных причин быстрого завоевания этой страны Англией и падения империи Великих Моголов.

Жестокая эксплуатация крестьян и ремесленников военно-феодальной знатью, ростовщиками и феодаль-

¹ Бедиль. Куллиёт. Предисловие.

² Джавахарлал Неру. Открытие Индии. М., Изд-во иностранной литературы, 1955, стр. 279.

ным государством привела к обнищанию миллионов людей и к обострению классовой борьбы. По словам Бедилья, крестьяне работали круглый год, а урожай, полученный их трудом, становился объектом легкой добычи знати и корыстных чиновников.

— Мирза Бедиль, конечно, не мог быть вне этих исторических событий. Он был гуманистом и стоял на позиции свободомыслия и идеи единства народов Индии. Бедиль одинаково относился как к мусульманам, так и к индусам. Он критиковал как индусов, верующих в переселение души, так и мусульманских дервишей захидов, верующих в предопределение.

Однако Бедиль не мог высказывать открыто свои мысли и идеи и вынужден был употреблять религиозно-спекулятивно-метафизические положения, переодевать свои мысли в теологический костюм. К тому же его взгляды претерпели сложную эволюцию.

Поэтому язык произведений Бедилья сложен и противоречив, хотя он прекрасен по форме и богат по содержанию.

— Мирза Бедиль, продолжая свою теоретическую работу, изучал громадное богатство индийской, арабской, персидской, среднеазиатской науки, литературы, искусства, философии и стоял на высоком уровне культуры своего времени. Он страстно и настойчиво изучал таких поэтов-ученых, как Джамии, Саади, Аттар, Хафиз, Навои и др. Надо особо отметить влияние на Бедилья остроумия Саади. Под влиянием последнего он принял псевдоним «Бедиль» («Без сердца»), хотя в действительности Мирза Абдулкадыр обладал прекрасным сердцем, гибким умом, проницательным взглядом. Мы полагаем, что псевдоним «Бедиль» у Абдулкадыра имеет смысл: «Отдавший свое сердце любимому делу (науке, литературе)».

Бедиль изучал историю философии. Известно, что на развитие индийской, арабской, иранской и среднеазиатской культуры оказали влияние не только учения Пифагора, Платона, Аристотеля, Гиппократы, неоплатоников, но и материалистическая философия древности, в частности взгляды Демокрита и Эпикура.

Мирза Бедиль высоко чтит Аристотеля. В своей

книге «Ирфон» он бегло упоминает о Платоне, но зато посвятил несколько страниц этой поэмы Аристотелю и разбору его взглядов. Бедиль, как и все известные восточные мыслители, называет Аристотеля «первым учителем мудрости» и «образцом всех совершенств человеческой природы». От имени Аристотеля Бедиль восхваляет справедливость, правдивость, знание и просвещение, честность и искренность по отношению к своей родине. Затем Бедиль пишет о физике Аристотеля, о бытии, о материи, о форме, подчеркивая, что нельзя останавливаться на том, что уже достигнуто Аристотелем.

Проблемы бытия и человека были главными в творчестве Мирзы Бедия. Но эти вопросы отражены по-разному в многочисленных его произведениях. Творческая деятельность Бедия началась в 1670 г. и продолжалась свыше 50 лет, до начала 20-х годов XVIII в. За эти полвека его взгляды прошли сложный путь эволюции. Сам мыслитель, сознавая это, писал:

Шеърам, ки ба сад забон фуруд омадааст,
Дар чандин вақу он фуруд омадааст.
Таврот набуд, то бигуям ки ҳама
Якбора зи осмон фуруд омадааст¹.
Стихи мои на ста языках снизошли,
В столько-то часов и мигов снизошли,
Они не тора, чтобы я мог сказать,
Что все они зараз с неба снизошли.

Эту мысль Бедиль выразил и в следующих строках:

Бедил, дар нухаи рамузи ашъор,
Айбам накуни ба нуқтаҳои бекор,
Ҳуш дор, ки дар назми вучуди инсон
Чун нохуну муст узви беҳис бисъёр².
Бедиль, в списке загадок и стихов
Не попрекай меня ненужными остротами,
Присмотрись, ведь в теле человека
Есть много бесчувственных членов, как ногти и волосы.

Задача нашего исследования заключается в том, чтобы попытаться показать то, что есть мертвое, «бесчув-

¹ Бедиль. Куллиёт. Рубоийёт, стр. 29.

² Бедиль. Куллиёт. Предисловие.

ственное» в трудах Бедилья, и по достоинству оценить все то, что есть живое, т. е. все то, что составляет подлинную заслугу Мирзы Бедилья в развитии философской мысли на Востоке.

* * *

Мирза Бедиль обладал большой работоспособностью и его деятельность была исключительно плодотворной. Он написал более 120 тысяч строк стихами и не менее 20—25 печатных листов прозой. В собрание его сочинений «Куллиёт»¹ вошли 16 книг. Кроме этого литографического издания, имеются многочисленные рукописные экземпляры работ Бедилья, которые можно достать и теперь в Ташкенте, Андижане, Самарканде, Бухаре, Ленинабаде, Душанбе и других городах среднеазиатских советских республик.

Ниже мы вкратце охарактеризуем наиболее важные, с нашей точки зрения, произведения Бедилья.

1. Большой труд Бедилья «Чор-Унсур» («Четыре элемента») написан прозой и со вставками отдельных его стихов. Он, видимо, был закончен в 1703 г. В нем Бедиль, рассказывая о своей жизни, сообщает немало автобиографических данных.

Наряду с этим, особенно в последних двух главах этой книги, автор пишет о четырех элементах: воздухе, воде, земле, огне; о происхождении растений, животных и человека. Он говорит также об абсолютном духе, о духах и предметах, формулирует свои мысли о роли религии и духовенства.

Правда, в этой книге есть различного рода сказки и легенды о феях, демоне, о сне и сновидениях и т. д., но все же «Чор-Унсур» является важным источником для изучения биографии и мировоззрения Бедилья.

2. Поэма «Ирфон» («Познание») — самое большое по объему и самое богатое по содержанию произведение Бедилья. Она содержит свыше 10 тысяч строк. По словам Бедилья, поэма была закончена в 1711—1712 гг.

¹ Бедиль. Куллиёт, литогр. изд., Бомбей, 1299 г. х. (1882).

В этом труде затронуты разнообразные вопросы социологии, философии, теологии, истории, естествознания и литературы.

Бедиль в названном произведении, пользуясь религиозно-теологическими, суфийскими терминами, выражает собственные взгляды о материи, о мельчайших частицах, неорганической природе, о происхождении растительного и животного мира. Философ пишет о бытии — х а с т и и небытии — н е с т и, о конечном — ф а н о и вечном — б а к о, о существующем — в у д ж у д и ничто — а д а м; он разбирает и трактует эти категории по-своему. Бедиль уделяет много внимания и вопросам теории познания. Он анализирует чувственное и рациональное познание, говорит об объекте и ощущении, о понятии и мысли, о разуме и абсолютном духе.

Бедиль критикует учение индийской идеалистической философии о переселении души — «т а н а с у х», а также учение мутакаллимов и суфиев-мистиков о предопределении — «т а в в а к у л ь».

Бедиль писал о происхождении земледелия, ремесла, о крестьянах, ремесленниках и их тяжелом положении в феодальной Индии. Следовательно, «Ирфон» нельзя рассматривать как мистическое произведение, как это делают авторы статьи о Бедиле в «Enzyklopaedie des Islam».

3. Исключительно важным философским произведением Мирзы Бедия мы считаем «Нукот» («Остроты»), хотя оно составляет всего 28 страниц; это произведение является трудом, завершающим и обобщающим взгляды Бедия.

Здесь философ в очень сжатом виде изложил основы своего учения. Интересно, что Бедиль в этой работе указывает на существование двух противоположных направлений в теории: светского и теологического, причем первое направление он считает жизненным, разумным¹.

Нельзя не отметить и других работ Бедия — «Рубоиёт» («Сборник рубаев»), «Газалиёт» («Сборник од») и др. В них он освещает очень важные вопросы,

¹ Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 2.

дает острую критику невежеству шейхов, захидов, каландаров, пишет о дервишах. В этих произведениях Бедиль выдвигает ценные мысли о воспитании, этике, морали. Следовательно, и эти труды Бедили могут служить важными источниками при изучении его мировоззрения¹.

* * *

Мировоззрение Бедили — пантеизм — отражает противоречивые условия его эпохи: замечательные мысли и остроумные догадки его переплетены с религиозно-теологическими, суфийско-метафизическими терминами, утверждениями и идеями.

Несмотря на все это, мировоззрение Мирзы Бедили было в основном прогрессивным. В свое время Бедиль воспевал могущество человеческого разума, мощь науки, проповедовал идеи прогресса, развития математики, естественных наук и философии.

У Бедили нашлись сотни последователей в узбекской и таджикской литературе; они составляли его школу. Появились чтецы его произведений — «Бедильханы».

(Против взглядов и учения Бедили выступали реакционные силы. В конце XIX в. бухарский эмир запретил чтение его произведений как атеистических. В то же время, учитывая популярность Бедили, реакционеры старались приспособить его к своим интересам. Буржуазные контрреволюционные националисты извращали и фальсифицировали взгляды Мирзы Бедили.)

Только марксистско-ленинская наука дает нам единственно правильное руководство для всестороннего, объективного изучения наследства выдающихся мыслителей прошлого, в том числе и Мирзы Бедили.

✓ Замечательный поэт и философ Мирза Бедиль так же близок и дорог нам, советским людям, как и другие прогрессивные мыслители всех времен и народов.

Такие передовые представители узбекской литературы, как известный лирик Фуркат, поэт-демократ Муки-

¹ Надо иметь в виду, что в рукописях и литографских изданиях произведений Бедили обнаруживаются расхождения, поэтому необходимо внимательное сличение текстов различных выпусков работ Бедили, чтобы установить истинное их содержание.

ми и замечательный писатель и борец против реакции Хамза Хаким-заде, с глубоким уважением и восхищением изучали произведения Мирзы Бедия.

И в наше время Бедиль привлекает внимание советских поэтов и ученых.

Академик АН УзССР Гафур Гулям в своем сборнике «Иду с Востока» писал:

В эту ночь, до зари не смыкая ресниц,
Я Бедиль читал. И забылся в тоске.
И волшебная музыка тихих страниц
Оживала, звучала в саду вдалеке¹.

Известный таджикский советский писатель, академик АН Таджикской ССР Мирзо Турсун-заде в своем стихотворении «Тара-Чандри» вдохновенно писал о красоте творчества Бедия:

Когда принес в наш мир Бедиль
весенних красок мир живой,
Поэзии весенний сад
обогатился красотой.
Он ткал слова, скрывая смысл,
чтоб лишь достойным был открыт,—
Так перл бесценный до поры
на океанском дне лежит².

ПАНТЕИЗМ БЕДИЛЯ

Рецензент Сирочул-Хак в конце книги Бедия «Куллиёт» утверждает, что Мирза Бедиль стоит на позиции вахдати вуджуд ва шухуд — пантеизм. Но он не объяснил и не развил свою мысль, не раскрыл сущности философии Бедия, не показал особенностей его взглядов. Между тем Бедиль отличается от других представителей пантеизма так называемого мусульманского Востока широким кругом постановки и решения вопросов, оригинальностью и глубиной своих мыслей.

¹ Гафур Гулям. Иду с Востока. Ташкент, Госиздат УзССР, 1947, стр. 37.

² Мирзо Турсун-заде. Стихи об Индии. М., Госиздат, 1949, стр. 23.

Пантеизм — одно из наиболее распространенных течений в философии Средней Азии, Индии, Ирана; он имеет разные формы. Пантеизм в целом можно (конечно, не в абсолютном смысле этого слова) делить на два течения: первое — *вахдати-вуджуд* (единое бытие) — исходит из положения: «мир есть бог», а второе утверждает: «бог есть мир»; последнее течение получило в арабской философии название — *вахдати-мавджуд* — единство сущего.

Для пантеистов первой группы характерно сравнение бога с пауком. Они утверждают, что, подобно тому, как паук выделяет из себя нити, так и бог выделяет из себя все существующее; все существует в нем так же, как он во всем. Причем единственно реальным признается бог, а все остальное — как бы его отблеск, сияние.

Понятно, что *вахдати-вуджуд* — идеалистическое учение. Оно дает теоретическую базу крайних мистиков-суфиев.

Одним из представителей калама и *вахдати вуджуда* является Ибн Араби (род. в 1165 г. в Испании, ум. в 1240 г. в Дамаске). Он написал многочисленные работы, одна из которых носит название «Аль-Хутухот». В этом философском трактате, написанном с сугубо идеалистических позиций, Ибн Араби изложил свои взгляды на мир. Ибн Араби, опираясь на философию Платона и Плотина, утверждает, что, кроме мира вещей, существует мир идей, мир метафор, мир духов, и только этот мир реален, вечен и неизменен, а мир вещей — производный, преходящий, временный мир. Ибн Араби создал немало нелепиц о духах, святых, о сновидениях, он призывал к вере, пропагандировал мистицизм, требовал безусловного исполнения догм и боролся против науки. Следовательно, *вахдати-вуджуд* служит интересам религии ислама, философии калама.

За эту же линию в области философской мысли ратовал и имам Мухаммед Газали, ярый противник материализма и естествознания, автор ряда работ, направленных на защиту религиозных догм¹.

¹ См.: *Газали. Кимён Саодат* (перевод на узбекский язык), типолит. изд., Ташкент, 1904.

Идеи вахдати-вуджуд созвучны и со взглядами суфиев-мистиков: поскольку они утверждают, что мир вещей, чувственный мир не действителен, а истина заключается в боге, то отсюда логически вытекает необходимость презрения к этому реальному миру, миру вещей.

Исходя из такого воззрения, мистики-суфии проповедовали реакционные идеи, отрицали знание, активную практическую деятельность; придерживаясь аскетизма, они образовывали различные объединения — ордена дервишей, факиров, каландаров, нищенствующих монахов, живших исключительно подаяниями. Движение дервишей широко распространилось в Индии и в Средней Азии в XVII—XVIII вв. Некоторое время примыкал к ним и Бедиль, но затем, как мы уже говорили, он вернулся к трудовой жизни. Этот разрыв Бедилья с дервишами-факирами был важным поворотным пунктом в его жизни и в эволюции его взглядов.

Для пантеистов группы вахдати-мавджуд характерно признание вечности и несотворенности природы, вера в единство материи и духа, рассмотрение бога в этом существующем мире, призыв к знанию, к труду. Следовательно, игравший важную роль в мировоззрении поэтов и мыслителей Востока вопрос — является ли жизнь в этом мире благом или злом — решается представителями вахдати-мавджуд положительно. Течение вахдати-мавджуд, подобно восточной перипатетике, дало философское обоснование естественнонаучным знаниям на так называемом мусульманском Востоке, сыграв прогрессивную роль в развитии передовой мысли. В Индии вахдати-мавджуд имел глубокие корни и был неразрывно связан с индийской материалистической философией.

Мусульманское духовенство считало вахдати-мавджуд очень опасным и вредным течением.

Мы считаем, что своеобразие и особенности пантеизма Бедилья состоят в том, что он по своим воззрениям стоит на позиции не вахдати-вуджуд, а вахдати-мавджуд.

Пантеизм в известном смысле служил философу удобной ширмой для отвода глаз духовенства от опас-

ной ему сущности его мировоззрения. Заслуженный деятель науки Таджикской ССР, академик АН Таджикской ССР, почетный академик АН УзССР С. Айни в 1946 г. говорил о поэме Бедилья «Ирфон», что она напоминает подслащенные пилюли для духовенства. В начале и в конце этой поэмы Бедиль в изобилии употребляет исламо-теологические и суфийские термины, положения, сравнения, аллегории, метафоры и, пользуясь ими, выражает свои собственные взгляды. Духовенство и прочие реакционные силы, ограничиваясь усвоением внешних сторон сочинений Бедилья, сбивались с толку, причисляя его то к атеистам (да хри), то к правоверным мусульманам, не вникая и не желая вникать в суть мировоззрения Бедилья.

К характеристике взглядов Мирзы Бедилья можно применить положение Ф. Энгельса о пантеизме нового времени в Западной Европе. «Но и системы идеалистов,— писал Энгельс,— все более и более наполнялись материалистическим содержанием, стремясь пантеистически примирить противоположность духа и материи»¹.

Пантеизм в Западной Европе с XVI в. играл важную роль в развитии науки, являясь преддверием материализма и атеизма.

Пантеизм Бедилья также обладает этими прекрасными качествами. Правда, в произведениях Бедилья наблюдается непоследовательность и нерешительность, обилие терминов калама, суфизма, но содержание его взглядов существенным образом отличается от философии мутакаллимов и суфиев-мистиков. В своих стихах Мирза Бедиль, большей частью в замаскированной форме, а изредка даже и в открытом виде, критикует калам и суфизм. Бедиль утверждает, что калам и суфизм ведут к невежеству и лени. В одном из его четверостиший говорится:

Хайҳот китоби дин варақ ба зеҳ гардонд
Гайрат ба мизочи аҳли ислом намонд.
Лаънат ба тақайю тасаввуф, к-охир
Дайюсию-чабиниро ба мероч расонда².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. 1, М., 1933, стр. 336.

² Бедиль. Куллиёт. Рубоиёт, стр. 57.

Увы! Книга вверх перевернула лист.
 У приверженцев ислама, в их природе не осталось рвения.
 Да будут прокляты изучение основ
 веры и суфизма, ведь в конце концов они
 возвысили трусость и вялость до небес.

Бедиль в своих произведениях, особенно в «Чор-Ун-суре» и в «Ирфоне», с глубокой осторожностью изложил свои философские взгляды вахдати-мавджуда — «единства сущего».

В поэме «Ирфон» философ подробно останавливается на вопросах о единстве мира, вселенной, борется против раздвоения мира, против взглядов суфиев и калама. Он пишет, что «корень единого не дает двух различных роз, так же, как истина не делится на части»¹.

Но Бедиль отдает и дань своей эпохе, проявляя непоследовательность и утверждая, что мир по внешности — светский, а внутри божественный. Однако он категорически отрицает всякую силу вне мира и признает лишь единый мир и в нем же — бога. Бедиль эту мысль образно выражает в следующем положении:

Эй созовори яқин, дорам ҳадисе дар миён,
 Бегумон дарёбу, фориг шав зи ваҳми қилу қол!
 Нест тухм аз мева берун, мева берун аз дарахт,
 Гарчи аз тухм аст инчо ҳар ниҳолеро камол.
 Ҳаст олам он дарахту, мева инсон, тухм ҳақ,
 Чанд шоҳу барг бини, меваро чашме ба ҳол².
 О ты, достойный проникновения в истину,
 Есть у меня речь (к тебе): постигни без сомнений
 И избавься от наваждения пустословия.
 Нет семени вне плода, нет плода вне дерева,
 Хотя здесь (в этом мире) всякий росток
 Совершенства достигает в семени.
 Мир — это дерево, плод (его) — человек, семя — истина;
 Долго ли ты будешь считать плодом листья и ветви?
 Протри глаза!

Следовательно, по Бедилью, существует мир, безраздельная, всеобъемлющая вселенная, а человек является продуктом реального бытия, мира, вселенной.

С точки зрения Бедилья, нет и не может быть ника-

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 6.

² Бедиль. Куллиёт. Ишорот ва Хикоёт, стр. 46.

кой силы вне мира, вне вселенной. В этом отношении оригинальным является следующее его утверждение:

О ты, понявший части двух миров (идущих от бога),
 Где тебе понять диспут аскета и урока богобоязни!
 Несправедливо говорить, что волна и пена — это сама река (море).
 Ибо ты понял, что субстанция, перл существует
 отдельно от этого мира¹.

Здесь у Бедилья жемчуг (перл) означает бога; стало быть, бога нельзя рассматривать вне мира, вне вселенной, а надо видеть его в этом существующем мире. Это свое положение Бедилья заключает таким выводом:

Ерон талаби махал карданд,
 Гулчиний инфиол карданд.
 Парвоз буруни бол карданд.
 Оиро, ки нари ҳаёл карданд,
 Беруни дуқони шишагар нест².

Друзья погнались за невозможным,
 Нарвали цветов пристыженности, стремясь летать без крыльев.
 Того, кого они мыслили добрым гением, не существует,
 Не существует стеклодува вне стекольной мастерской.

Бог может существовать только в мире — в своей мастерской, а не вне ее. Вот к какому выводу пришел Бедилья.

* * *

Мирза Бедиль не только признал, но и обосновал важное учение восточных перипатетиков. Он стал самым последовательным сторонником Ибн Сины (Авиценны) во вопросам о несотворении и вечности мира, вселенной. Бедиль доказывал, что мир вечен, изменчив и не имеет ни начала, ни конца. Бедиль устами персидского ученого говорит: «Мир и в качественном, и в количественном отношении ни на мгновение не находится в одном положении; в его младенчестве нет юности, так же,

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 12.

² Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 5.

как в молодости нет старости. Все сменяет в нем друг друга»¹.

Следовательно, мир по Бедилью, находится в вечном процессе изменения. Говоря о земных и небесных явлениях, философ писал:

На хусули сано, на нафринхо,
Харакоти табнатаст инхо,
Он, табнат ҳақиқати азалист.
Маънии бенишони ламъязалист.
Ки наво офарини сози худаст,
Абадан парафишони нози худаст.
Хасти мутлак, уст, мо адамом
Сози уро суроғи зеру бамем².

«Ни приобретение хвалы, ни проклятия. Это — движение природы. Это — природа — предвечная истина, не имеющая ни начала, ни конца. Ибо звук ее — восхваление своего инструмента, вечное взмахивание крыльями своей беззаботности. Мы для ее инструмента — верхние и нижние струны».

Весь процесс, который совершается в мире, с точки зрения Бедилья, — это естественный, природный процесс, а природа — безначальная и вечная истина; она сама — причина самой себя; все то, что существует, состоит из нее; бытие ее абсолютно и вечно, конкретные вещи и люди — ее продукт; они — преходящие, временные.

Это положение Бедилья напоминает знаменитое утверждение Б. Спинозы: «Causa sui» («причина самого себя») ³. Но Бедиль — пантеист, тогда как Спиноза — материалист, атеист.

Здесь уместно напомнить указание Ф. Энгельса о роли учения, объясняющего явления природы из самой природы:

«Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченное состояние современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 8.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 9.

³ См.: Историю философии, т. II, М., Госполитиздат, 1941, стр. 174.

великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»¹.

Мирза Бедиль в условиях феодального Востока XVII—XVIII вв. сумел подняться до уровня передовых мыслителей Европы, требовал объяснения явлений природы путем изучения самой природы. Это свидетельствует о том, что его философия заслуживает внимания и уважения, но, к сожалению, эта научная доблесть Бедили не оказала непосредственного влияния на развитие философской мысли на Востоке и даже не была известна до наших дней. Марксистско-ленинская методология позволила нам раскрыть эти мысли Бедили и предложить их вниманию читателя.

Бедиль говорит о вечности творящей природы и о преходящем характере конкретных вещей. Но мыслитель отрицает абсолютное исчезновение и в этом вопросе борется против калама и суфиев. Он пишет о конечных, временных вещах и бесконечном, вечном мире.

Известно, что «ашариты решительно отрицали вечность мира и его закономерность»². Бедиль, вопреки взглядам мутакаллимов — ашаритов и суфиев, — писал:

То нагарди адам чаҳон нашави,
Хок ногашта чисму чон нашави...
Ба тааммул агар кунӣ исбот,
Чуз адам нест марҷеи амвот.
Боз эҷоди эътибор намуд,
Аз адам дорад обруи вучуд.
Асли ҳар фарқу иттиҳод ин чост.
Олами мабдау муод ин чост,
З-ин ҳаёте ки кост, ё афзуд,
Ҳам аз у часту ҳам у осуд.
Халқе аз пардааш аён гардид,
Рахту ва ҳам дар дилаш ниҳон гардид.
Он фаное к-аз у бақо гул кард,
Аз ҳамин маркази фано гул кард.
Ин фанову бақои ваҳм анҷом,
Нест чуз аҷзу қудрати ифҳом.
То мақоме, ки фаҳми мо болид,
Сурату маънии бақо болид.

¹ Ф. Энгельс. Дialectика природы. М., Госполитиздат, 1963. стр. 7.

² История философии, т. 1, стр. 438.

Он чи суи саъи фитрати мост,
 Назди мо мулки бенишони фаност.
 В-арна ачзон зарра то хуршед,
 Мезанад мавчу ҳастии човид.
 Дарҳақиқат фанон мутлақ нест,
 Ки фано аз лавозими ҳақ нест.
 Чун ба кунҳаш намерасад ифҳом,
 Мекунад ачзи мо фанояш ном¹.

«Превращаясь в небытие, становимся бытием; превращаясь в землю, становимся телом и душой. Смерть есть исчезновение; исчезновение является источником появлений новых веществ. Оно есть единство и различия; оно есть место, откуда берет свое начало возникновение, и оно есть место, куда все возвращается. Земля — центр вечности, откуда все берет свое начало. Непонимание этого ведет в лужу глупостей. Наше понятие не могло познать этого и называло исчезновением (фано); но на самом деле, от частицы атома (зарра) до солнца все в движении вечного бытия. В действительности нет абсолютного исчезновения, оно не присуще истине. Мы говорим о нем потому, что не знаем его сути».

— Стало быть, по Бедилю, мир существует вечно и находится в непрерывном движении и изменении. В вышеприведенном отрывке Бедиль пишет о фано — исчезновении; здесь он, в отличие от калама и суфиев, понимает фано не как абсолютное исчезновение существующих тел, а как изменение этих тел, как превращение их в иное состояние. Философ четко и ясно опровергает абсолютное исчезновение, с его точки зрения, бытию присуща вечность.

Бедиль признавал индивидуальную смерть, как изменение отдельных, конкретных вещей, в доказательство чего он приводит такой пример:

«Смерть человека есть результат замерзания его сил; после смерти происходит изменение в организме человека: его органы чувств и главные органы — сердце, мозг, печень... подвергаются перемене и постепенно превращаются в неорганическую природу; таким образом, они появляются в другом мире»².

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 27.

² Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 104.

Таким образом, Мирза Бедиль объяснял индивидуальную смерть человека как естественное явление, как начало превращения органического тела в неорганическую природу. Следовательно, он отвергал религиозную точку зрения на смерть.

По мнению Бедиль, смерть одной вещи является жизнью другой. В этом он видел изменение по кругу; причем круг не имеет ни головы (сар), ни ног (по), т. е. в нем нет ни начала, ни конца. Одно явление становится причиной другого явления. Жизнь, по Бедилью,— вечный круговорот:

«Агар ба достгоҳи чимодот тааммул намои куҳсорҳо гардан афрохатаст ва хамчунон ба хок сарандохта. На ин гардан афрозиро авчи ниҳоятест, на он сарафканиро ҳазизи ғояте ва чун ба иктидори наботот назар кунӣ дар ҳар кафи хоке туфони ҳазор рангу бӯст, болафшони кайфияти бениёзӣ ва ба ҳамон насақ ҳазанпаймой шикасти ранг ва маротиби ниёзпардозӣ. На гардишон паймонаи ин рангро таъдод шуморе, на шикасти ин чомҳи хумморро муҳособаи инҳисоре. Агар ҳаҷон ҳайвон аст, бефосила достгоҳи ҳаёт ва мамот қадим»¹.

«Если посмотришь на неорганический мир, то увидишь, что горы, возвышаясь, заслоняют собой землю; нет конца этим возвышенностям, как нет начала и этой нижней оконечности. Если свой пристальный взгляд направишь на превосходство растительности и на ладонь руки возьмешь кусок земли, то найдешь в нем тысячу различного рода цветов и ароматов, так же как в этой части земли есть тысяча пожелтевших листьев, бесчисленное количество изменившихся цветов. Если смотреть на животный мир, то в нем с древних времен существует жизнь и смерть».

Мирза Бедиль, как и Ибн Сина, обосновал учение о вечности и бесконечности мира; он признавал индивидуальную смерть, как переход вещи от одного состояния в другое, и не верил в потусторонний мир и переселение души. Не случайно Бедиль вел борьбу против реакционных мистиков-суфиев, отвергая их аскетическую жизнь, выступал против религиозно-идеалистиче-

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 104.

ского учения брахманов, доказывая нелепость веры в переселение души.

Говоря о вечности, Бедиль дает анализ понятия вечности в человеческом мире. Он отмечает, что имеются две категории вечности: всеобщая и особенная.

Всеобщая вечность присуща всем предметам и силам, природе всех вещей, в том числе и телам животных и людей.

Вечность особенная присуща не всем, а только тем людям, которые своими усилиями, трудом оставляют после себя память в веках.

Человек смертен. После смерти он превращается в другую, неорганическую природу. Для человека нет другой жизни, кроме существующей в этом мире. Вечная память от человека остается лишь в том, что нового он внес в науку, литературу, постройку какого-нибудь общественного здания, служение интересам народа.

Бедиль — человек жизни: он поднял высоко знамя жизни и благодеяний. Он своеобразно объяснял понятие благо — «карам». Правда, слово «карам» имеет различные толкования, но Бедиль в своем произведении «Нукот» («Остроты»), специально разбирая этот вопрос, разрешает его по-своему. Он брал примеры, из которых явно видно понимание им слова «карам» как «благо», «благотворительные дела». Он спрашивает: что значит карам? Отвечая на этот вопрос, он приводит примеры: насаждения деревьев в пустынных местах, помощь бедным, указание пути слепым, посещение больных и т. д. — это и есть карам. Бедиль далее пишет, что:

Сармояи ҳар хумору масти карам аст,
Перояи ҳар баланду пасти карам аст.
Гуянд, ки марг инқилоби ҳастист,
Инаст далели он ки ҳасти карам аст¹.
Основа похмелья и опьянения (щедрость),
Украшение высот и низменностей — благо;
Говорят, что смерть есть переворот существования;
Это доказательство, что существование есть благо.

¹ Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 19.

Здесь у Бедилья термин «карам» приобретает не то значение, которое он имел у мутакаллимов и суфиев,— богоугодное дело; Бедиль употребляет его в смысле благотворительных дел.

Мирза Бедиль, объявляя жизнь благом, призывал людей не к аскетической жизни, не к уединению от общества, а к труду, овладению ремеслом, наукой, к справедливости и гуманизму. Философ понимал гнусность феодальной тирании и критиковал ее; но, осуждая деспотизм феодалов, он иногда впадал в скептицизм. Скептицизм Бедилья вытекал из неудовлетворенности феодальной действительностью, недовольства несправедливыми порядками и был направлен против общественного зла. Бедиль, например, писал:

Аз маркази Ҳинд то хати Мултонаш,
Дар ҳар маъмурае, ки кардем гузар
Дидем аввал саводи гуристонаш¹.
От центра Индии до области Мултанской,
От земель Ирака и Езда до Кашана,
По какой бы обитаемой земле мы ни проходили,—
Мы прежде всего видели фасад ее кладбища.

Здесь Бедиль подчеркивает, во-первых, те разрушения и хозяйственный упадок, которые имели место в Индии, Иране, Ираке и вообще на феодальном Востоке в результате жесточайшей эксплуатации масс и феодальных войн и усобиц; во-вторых, ту господствующую роль, которая принадлежала духовенству, владельцам мазаров.

* * *

Философские взгляды Бедилья воплотились и в его творческой деятельности, которая ярко проявилась в интересной и содержательной поэме «Комди и Модан».

Эта поэма помещена в его большом труде «Ирфон» (стр. 121—134). В ней Бедиль воспел ремесло, искусство, свободу личности, дружбу, любовь, верность, спра-

¹ Бедиль. Куллиёт. Рубонёт, стр. 68.

ведливость и знания. В «Ирфоне» мы читаем о торжестве справедливости над тиранией, жизни над смертью. Этой своей поэмой Мирза Бедиль выступает как новатор в истории литературы, общественной мысли своей эпохи.

Краткое содержание поэмы таково.

Комди — мастерица танцев; она прекрасно владеет своим замечательным искусством, принимает участие в пирах во дворце царя. Модан живет во владениях другого царя и является знаменитым певцом, выдающимся музыкантом, мастерски владеющим своей профессией. Однажды Модан приезжает в страну, где живет Комди, и выступает во дворце царя во время пира. Участники пира, в том числе и царь, восхищаются игрой Модана на музыкальном инструменте и его пением. Царь щедро одарил его. В это время появляется Комди, которая с высоким мастерством исполняет танцы; участники пира приветствуют ее горячими аплодисментами. Модан поражен ее искусством и изъявляет готовность отдать свою голову за Комди. Он бросает к ее ногам подарок, только что полученный от царя. Оскорбленный царь приказывает избить и выгнать его из царства. Комди, встретившись с Моданом, говорит, что она считает себя виновницей этого печального происшествия и готова умереть, чтобы искупить свою вину. Модан отвечает ей, что надо быть терпеливым, прозорливым и предприимчивым. Выгнанный Модан скитается по лесам и степям. В один прекрасный день какой-то царь, охотясь на диких зверей, находит Модана в бессознательном состоянии; он дает приказание своим людям помочь неизвестному. Через некоторое время Модан приходит в сознание, и царь узнает все, что пришлось пережить Модану. Затем царь направляет письмо царю-притеснителю с требованием, чтобы тот позволил встретиться Модану с Комди. Последний отклоняет это требование. Начинается война, в которой побеждает справедливый царь, а царь-притеснитель погибает.

Царь-победитель, желая убедиться в том, действительно ли Комди и Модан искренне любят друг друга, сообщает Комди через одного лгуна, что Модан погиб, Комди, падая в обморок, произнесла:

Гуфт: «Эй Комде, маро даръёб!
Сурату маънан вафо даръёб!¹
Найди меня, найди смысл верности.

Изложив эти события, Бедиль сопровождает их стихами:

Эй, ҳалоки фузулню расво,
Накуни имтиҳони аҳли вафо².

Эй, подлый лгун,
Верность друзей
Не подвергай сомнению.

О состоянии Комди узнает Модан и падает в обморок. Царь-победитель пытается покончить жизнь самоубийством, считая себя виновником несчастья влюбленных, но его останавливают ученые. Они говорят ему: «Ты не торопись, мы предпримем меры, чтобы вернуть к жизни этих людей». Ученые исцеляют их. Через некоторое время Комди и Модан очнулись и затем зажили свободной жизнью.

Поэма, таким образом, воспевает идеи торжества справедливости над несправедливостью, знания над невежеством, жизни над смертью. Это еще в большей степени приближает данное произведение Бедилья к сюжетам народных эпосов.

Тема «Лейли и Маджнун», «Фархад и Ширин» в течение многих веков являлась излюбленной темой крупнейших поэтов Востока. Хотя у поэмы Бедилья «Комди и Модан» есть нечто общее с творениями Низами и Навои («Лейли и Маджнун», «Фархад и Ширин»), но она имеет ряд своеобразных черт и особенностей.

* * *

Мирза Бедиль, объявляя жизнь благом, дальше этого толкования не пошел и остался лишь созерцающим субъектом, наблюдателем событий. Он не призвал к борьбе за коренное изменение условий жизни, хотя счастье жизни он видел в овладении определенной профессией, в ремесле, в земледелии, в знании, науке, и

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 133.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 133.

воспел справедливость и гуманизм. Правда, у Бедилья есть строки, призывающие к борьбе с тиранами, притеснителями, как, например:

Золим пушад либоси хунбофтаро
То зер кунад забунъ ёфтаро.
Бо сангдилон шпори худ сахти кун!
Бардор ба оҳан оҳан тофтаро¹.

Тиран-притеснитель носит одежду,
сотканную из крови,
Для того, чтобы завоевать и подчинить
слабых и беспомощных соперников.
Твоим лозунгом пусть будет жестокость
против тех, у кого сердце из камня.
Возьми клещами раскаленное железо.

Такие положения у Бедилья не были неразрывно связаны с классовой борьбой трудящихся масс против угнетателей. Общественная практическая деятельность человека не была во всей своей полноте понята Бедилем. В этом проявилась историческая ограниченность его взглядов.

«Философы,— писал К. Маркс,— лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»².

Эта характеристика целиком и полностью относится и к Мирзе Бедилью.

Только марксистско-ленинское мировоззрение, глубоко и всесторонне объясняя закономерности развития мира, дает действенное руководство для изменения мира и построения нового, коммунистического общества.

БЕДИЛЬ О ДУХЕ, МАТЕРИИ И ФОРМЕ

Мирза Бедиль своеобразно разрешает важнейший вопрос философии об отношении мышления к бытию, духа к природе.

Он писал:

Ҳикмат ин аст гар бифаҳмад кас,
Ки дар ачсом чист кори нафас³.

¹ Бедиль. Куллиёт. Рубоиёт, стр. 3.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. 13, М., 1949, стр. 385.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

Философия — премудрость в том, если человек поймет, какое отношение имеет дух к вещам, к предметам.

Утверждая, что вопрос этот очень сложный, трудный и запутанный, Бедиль все же пытается разрешить его. Однако и здесь у Бедилиа изобилуют аллегории, метафоры, суфийские термины, мутакаллимские положения, хотя по существу он стремится оспаривать учение мутакаллимов.

Выше мы вкратце изложили суть учения виднейшего представителя калама, исламской схоластики — Ибн Араби. С его точки зрения, существует прежде всего мир идей, мир духов, метафор, а затем следует предметный мир.

Ибн Араби, исходя из философии Платона, утверждал, что мир идей — нетелесный, вечный, истинный, а мир вещей — недействительный, преходящий. Отсюда его презрение к чувственному миру. Ибн Араби сравнивает мир духов с солнцем и называет его Востоком — *чабилъко*, а мир вещей он сравнивает с Западом и именует его *чабилъсо*. Подобно тому как от солнца идут на Запад лучи, так от мира идей испускается дух к миру вещей. Но, находясь в теле, дух, душа содержится как бы в темнице; со временем дух должен высвободиться из тела и возвратиться к миру метафор, чтобы опять продолжать блаженство в нем.

Следовательно, по Ибн Араби, мир идей и мир вещей существуют отдельно друг от друга, причем первенство принадлежит миру идей. Это идеалистическо-мистическое учение явилось теоретической базой ислама.

Значение Мирзы Бедилиа состоит в том, что он вступил в борьбу против этого идеалистического учения, доказывая единство и вечность мира; он подходил к правильному разрешению вопроса об отношении духа и тела.

Бедиль о воздухе. В своих произведениях — «Чор-Унсур», «Нукот», «Ирфон» — Бедиль брал за основу всего сущего воздух. Учение о воздухе — ядро философского мировоззрения Бедилиа, и оно в той или иной степени выражено и в других его произведениях. Но Бедиль и в этом вопросе часто проявлял непоследовательность и осторожность.

В книге «Чор-Унсур» он писал, что первоосновой всего сущего является воздух (хаво), а в «Ирфоне» утверждал, что воздух — творец всего существующего («м у ж и д у м а в д ж у д»)¹. Это положение Бедия напоминает нам учение Спинозы о производящей природе (*natura naturans*).

Воздух, по Бедию, абсолютен, вечен, подвижен, изменчив, отличается легкостью и не имеет цвета; его движение в основном направлено вверх и вниз. Воздух содержит в себе частицы воды (пар), земли (пыль), огня (лучи). В результате их сочетаний образуются все вещи действительного мира. Воздуху присущи, как его неотъемлемые свойства, любовь — м у х а б б а т, и ш қ и вражда — а л а м и. Здесь, очевидно, сказалось влияние учения Анаксимена и Эмпедокла. Правда, прямого указания на это мы у Бедия не находим, но в его произведениях есть достаточный материал для характеристики отношения философа к книге Аристотеля «Физика» («Хикмат»).

Учение Бедия о воздухе показывает, что воздух он понимает как реальное, материальное бытие. Все это невольно заставляет нас вспомнить замечания Ф. Энгельса об Анаксимене:

«Анаксимен из Милета принимает за первоначально и за основной элемент *воздух*, который у него бесконечен» (Цицерон. «De Natura Deorum», 1, 10). «Из него все выступает и в него снова все возвращается» (Плутарх, «De platicis philosophorum» [О мнениях философов], 1, 3). При этом воздух, *ауа-пведа* [дыхание, дух]: «Подобно тому как наша душа, которая представляет собою воздух, сдерживает нас, так дух *пведа* и воздух сдерживают весь мир; дух и воздух означают одно и то же» (Плутарх). Душа и воздух рассматриваются как всеобщая среда»².

Взгляды Бедия на происхождение мира из воздуха наивны и поверхностны; кроме того, они переодеты в теологический костюм. Бедиль обожествляет воздух; все качества, которыми ислам наделяет бога, он при-

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 104.

² Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 147.

писывает воздуху¹ и из природы воздуха выводит нежный пар («б у х о р и л а т и ф») — абсолютный дух.

Бедиль об абсолютном духе. Абсолютный дух, по Бедилью, — не божественная, не бестелесная, не сверхъестественная субстанция, а производный из воздуха, появляющийся из земли нежный пар — бухори латиф, который неразрывно связан с существующими предметами.

Бедиль говорит, что этот нежный пар можно назвать божественным духом («н а ф с и р а х м о н и») или всезаражающей, странствующей силой («с о р и я»)². В данном случае он проявляет непоследовательность и осторожность. Бедиль мог сказать мутакаллимам: то, что вы называете божественным духом, я называю абсолютным духом. А суфиям он мог ответить: то, что вы считаете всезаражающим, странствующим, я именую нежным паром, существующим во всех явлениях и вещах мира.

Бедиль о духах. Бедиль утверждает, что производный из воздуха нежный пар — бухори латиф — появляется из земли и проявляется, правда, в различной степени и формах, в неорганических телах — как естественный дух, в растительном мире — как растительный дух, в животном мире — как дух животных и у человека — как дух человека. Следовательно, он одухотворяет природу и стоит на идеалистической позиции гилозоизма.

Бедиль путает вопрос о переходе от материи неорганической к органической, от неощущающей и немыслящей материи к материи организованной, ощущающей, мыслящей. Но сущность его мысли была направлена против отделения духа и материи, духа и тела друг от друга.

Он писал:

«Гуфтугуи арвоҳ ва мисоли беруни эътибороти чисмони муҳма-
ласт ва гиру дори олами аҷсом бе моддаи мисол ва арвоҳ маътал.
Чисмро каблаз осори пайдои дар ҳақиқати руҳ мухтафи фаҳмидаи

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 104.

² Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 101.

аст. Чун қайфияти кӯза дар гил ва рухро баъдаз нашъаи зуҳур дар аҷзон чисм мунзави дидан, чун сурати ҳаёл дар дил»¹.

«Разговоры о существовании духов и метафор вне реальных тел — пустые разговоры, и все имеющиеся в мире вещи без метафоры и духов не могут существовать. До возникновения вещей надо понимать их как скрытыми в истине духа, как возможность кувшина в глине, и после возникновения надо видеть дух в частях тела, как снимки мысли в сердце, мозгу».

Бедиль здесь не указывает на первичность тела и вторичность духа, а допускает в известной мере эклектизм, дуализм. Однако он, во-первых, отрицает существование мира духов вне материального мира, во-вторых, дух отождествляет со снимками мысли в сердце, т. е. в мозгу. Эту свою мысль Бедиль объясняет и в анализе взаимосвязи формы и материи:

«То ҳузури сувар ба чилва наёяд, маънии ҳаюло ҷавҳум ва то ҳаюло ниқоби сар накушояд, иборати сувар номафҳум. Ҳаюлоро дар ҷаҳон суварии ботин ашқол будан аст ва суратро дар мартабаи ҳаюло муаммие ҳоман қайфият кушудан. Агар ҳаюло ба бесурати мутассиф аст, сувар аз кучо мечушад? Ва агар сурат аз либоси қудрат орист, ҳаюлоро ки мепушад?»².

«До появления формы содержание материи не выражено и до открытия занавеса материей форма не определена. Материя в мире форм скрытая — внутренняя, а форма в материи — в возможности. Если материя без формы, то откуда возникает форма, если форма — не всеильная одежда, то чем будет одета материя?».

Итак, Бедиль рассматривает форму и материю в их единстве. Философ пишет, что земля — материал для розы, а роза, в свою очередь, становится материалом для земли. Данный взгляд Мирзы Бедия напоминает нам учение Аристотеля об единстве и взаимопереходе формы и материи. Однако взгляд Бедия отличается от взгляда Аристотеля. Ведь Аристотель считал форму активным началом, а материю — пассивным и признал бога как форму форм. Но Бедиль не понял определяю-

¹ Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 19.

² Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 19.

щей роли содержания по отношению к форме и активного влияния формы на содержание: он не мог всесторонне раскрыть диалектический характер единства формы и материи, хотя у Бедилья мы встречаем и такое положение:

Аввалин модда, охирин сурат,
Нест маъни берун ин сурат¹.

Первое — материя, последнее — форма;
Нет содержания вне этой формы.

По Бедилью, есть материя и форма и нет ничего вне этой материи и формы. Однако он не развивает дальше этого положения.

Таким образом, Бедиль, изучая вопрос о духе и теле, пришел к следующим выводам: 1) первооснова мира — воздух; 2) абсолютный дух — производный от воздуха; 3) абсолютный дух — это нежный пар (бухори латиф), появляющийся из земли; 4) дух является как бы формой для материи. Формы неразрывно связаны с телами. Самое важное у Бедилья то, что он признает единство мира и в нем видит неразрывную связь духа и тела, материи и формы.

Взгляды Бедилья на мир следует считать прогрессивными, передовыми взглядами в условиях XVIII в. на Востоке, хотя они были наивными, поверхностными, непоследовательными.

* * *

Бедиль считал, что, подобно тому, как воздух содержит в себе четыре элемента, так и его продукт — абсолютный дух (бухори латиф) — содержит основы естественного, растительного, животного духа и духа человека.

Рассуждая об образовании неорганической природы, Бедиль утверждал, что, когда частицы земли становятся преобладающими в воздухе, появляются замерзшие, отвердевшие частицы, тяжесть которых становится причиной их неподвижности². В них воздух скрыт, и нет в

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 18.

² Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 101 (на полях).

них речи и разума. Из этого замерзшего состояния зарождаются общие (камни) и особые (металлы, минералы) тела неорганической природы.

В неорганическом мире, по Бедилю, имеются и обнаруживаются двоякого рода явления: любовь («муҳаббат, ишқ») и раздражение — возмущение («алами»). Любовь соединяет, ведет к единству, а возмущение разъединяет тела друг от друга. Он иллюстрирует это положение некоторыми примерами:

«Чун таваччухи охан ба миқнотис, хоҳ онро чазаба ба миқногис шуморанд, хоҳ эҳтирози оҳан ангорад»¹.

«Склонность железа к магниту, если же ают, пусть считают это притягиванием магнита, или, если хотят, пусть признают движением железа».

И еще:

«Чун рами симоб аз оташ, хоҳ оташ аз худ дур меронад, хоҳ симоб, ки аз оташ ру мегардонад»².

«Ртуть бежит от огня; если желают, пусть считают, что огонь отталкивает ртуть от себя, или, если хотят, пусть признают, что ртуть отворачивает свое лицо от огня».

Итак, у Бедиля есть такое же положение, как у известного материалиста, ученого древности Эмпедокла: любовь объединяет части тела путем притягивания, а возмущение, вражда — разъединяют их путем отталкивания.

С точки зрения Бедиля, в результате соединения тел друг с другом возникает новое тело, которое обладает общими и особенными свойствами. Например, каждому металлу (железо, медь, алмаз, а последний, по Бедилю, тоже металл) присуще особое качество, каждый из них имеет специфические свойства. В этом он видит способность каждой части тела к ощущению. Бедиль приводит пример: сталь на железе приобретает превосходство жемчуга, а алмаз на меди, чувствуя свою мягкость, ломается. Тем самым Бедиль приходит к заключению,

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 101.

² Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 101.

что в неорганической природе существует чувство, но в скрытом виде.

Бедиль писал, что по мере дальнейшего развития и углубления различия (индивидуация — и м т и ё з¹), в результате преобладания влаги в частях земли появляется растительный мир, и в нем в более полной мере обнаруживается ощущение, чувство.

Растительный мир разнообразен: его корни — проявление его силы, плоды — золотые частицы его. Растение обладает чувством. У него развито чувство осязания, и ему присущи общие свойства — стремление к воде и свету. Бедиль образно отмечает: в саду ли, в пустыне ли — растение стремится не к огню, а к воде; хотя бы через каменный дувал, оно стремится к свету.

Наличие чувства у растения Бедиль описывает в стихах:

Дида боши, ки дар ҳавои шито
Навинҳолон руста дар саҳро
Шаб зи печидаги ниқоб кунанд,
Субҳидам ру ба офтоб кунанд.
Асари ин зухур бекамукост,
Аз гули офтоб ҳам зайдост².

Ты видел растение
В долине, открытой местности; когда прохладно,
Там, тогда, наверно, наблюдал,
Что оно вечером закрывает листья,
А утром открывает их в сторону солнца.
Это явление целиком и полностью
Можно обнаружить у подсолнуха.

Вместе с этими общими свойствами (стремление к воде, к свету) у растений развиваются особые свойства, индивидуация, т. е. различие, чем и объясняется многообразие растительного мира.

Мирза Бедиль утверждал, что в растительном мире создается возможность для возникновения животного мира и человека. Он пишет, что свойства финиковой пальмы и растения «адамово дерево» («мардуме гиё»)

¹ Имитиёз — термин Бедия. Член-корреспондент АН СССР Е. Э. Бертельс советовал нам перевести его как «индивидуация»; это понятие более точно выражает мысль Бедия.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 30.

говорят о некоторых сходствах растительного мира и человека.

Бедиль объясняет, что когда в частях воды и земли преобладает, становится доминирующим воздух — пар, то появляются животные¹. Он описывает образование животного организма и отдельных его органов (сердце, мозг, печень, вены), движение крови и т. д. Мозг, сердце, печень, вены — это «председательствующие органы» («аъзам раиса»), при помощи которых животный мир чувствует, ощущает. Животное обладает органами чувств, но не обладает способностью мыслить.

Мирза Бедиль полагал, что сначала появились змеи, муравьи, мухи, а затем — хищные звери и птицы. Следовательно, с его точки зрения, первоначально возникают более простые, а затем — сложные, высшие типы животных. К сожалению, Бедиль подробно не развивает эту интересную мысль.

По Бедилю, у животных имеются разнообразные силы: гнев, чувственность, сладострастие и т. д. Когда эти силы объединяются в нормальной степени, тогда и появляется человек. Значит, Бедиль происхождения человека объяснял из растительного и животного мира; человека он считал более совершенным существом, обладающим всеобщей способностью.

Можно полагать, что Бедиль наивно, но все же понимал, что человек является продуктом длительного изменения и развития животного мира. Он пишет о появлении сначала медведя и обезьяны, а после них уже — человека².

Говоря о воздухе-паре, как первооснове мира, Бедиль писал:

Баҳам овард хоку оташу об,
Қард шуҳи ба сурати одоб.
Чамъ то шуд чимод ном гирифт,
Раст аз ончо набот чом гирифт
Ба равони расиду ҳайвон шуд,
Ба сухан лаб кушуду инсон шуд³.

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 102.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 113.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 29—30.

Соединил землю, воду, огонь,
Шутя привел в порядок,
Когда соединил, получилось неорганическое,
Выросло из него растение,
Развиваясь, стало животным,
Открыло рот для речи, стало человеком.

Таким образом, Бедиль говорит о неразрывной связи неорганической природы, растительного и животного мира и человека.

Из вышеприведенных положений Бедилья можно установить, что он стоит на позиции самопроизвольного зарождения жизни; но, по вполне понятным причинам, философ был далек от современной нам научной гипотезы о происхождении жизни. Важно то, что Бедиль, живший в условиях отсталого, феодального Востока конца XVII—начала XVIII вв., отверг религиозно-теологический взгляд мутакаллимов и суфиев на происхождение мира и жизни на земле и придерживался передовых для того времени идей. Более того, в его учении мы обнаруживаем элементы эволюционизма.

Мирза Бедиль в своей поэме «Ирфон» говорит о происхождении жизни, растительного, животного мира и человека. Он пишет о взаимозависимости растений, животных и человека, устанавливает особый закон, закон различия, индивидуации (имтиёз), в результате которого происходит развитие и появляется новое как в растительном, так и в животном мире. Очень интересные мысли и догадки его показывают, что Бедиль имел энциклопедические знания в условиях феодального Востока.

Однако Мирза Бедиль не создал целостного эволюционного учения об органическом мире, как это пытались доказать некоторые исследователи. У Бедилья не было и не могло быть глубоко научного, целостного учения о происхождении жизни и возникновении на земле растений, животных и человека.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ МИРЗЫ БЕДИЛЯ

Мирза Бедиль, признавая и пантеистически доказывая вечность материального мира и непрерывность его изменения, считал этот мир источником человеческих

ощущений и знания. Он отвергал учение мутакаллимов и суфиев-мистиков о сверхъестественном характере познания. Правда, при рассмотрении этого вопроса Бедиль также употреблял теологические и спекулятивно-религиозные термины и положения. Но суть его учения в корне противоположна идеалистическим и реакционным утверждениям ортодоксальной философии мутакаллимов и суфиев-мистиков.

Мирза Бедиль подчеркивал, что наука изучает мир, дает знание обо всем и является руководством во всех делах человеческой деятельности. Он писал:

То нагири зи илм хома бадаст,
 Сурати ҳеч чиз натавон баст.
 Ғайри илм он чи карданат, рақам
 Нест чуз ҷаҳлу ҷаҳл ҷумла адам,
 Илм ҳарчо кафили тадбир аст.
 Ғолибият далели таъсир аст¹.
 Пока не возьмешь перо науки в руку,
 Образа никакой вещи не нарисуешь.
 Все то, что начертишь не наукой,
 Ничего, кроме глупости, не означает.
 Наука повсюду — порука за разумные меры,
 Победа — доказательство действия.

Говоря о значении знания, он утверждает, что оно должно стать доказательством дел и им обнаруживается божественное. Тут философ опять попадает в плен схоластики и религии.

Пропагандируя науку, Бедиль имел в виду прежде всего философские, геометрические и медицинские знания и стоял за их свободное развитие. Бедиль не сомневался в том, что наука дает нам достоверное знание о явлениях и предметах мира, поэтому счастье человека он видел в изучении науки.

Мағз шуд қашир ағар ба ҷаҳл кашид,
 Қашир мағз аст чун ба илм кашид.
 Ҳарки шамъаш зи илм дар гирад
 То абад доғи марғ напзирад².
 Зерно стало скорлупой, если до невежества дошло;
 Скорлупа — зерно, если до науки дошла.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 21.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 103.

Всякий, кто зажигает свечу от науки,
Навеки веков не примет смерти.

Бедиль не считал овладение наукой самоцелью, а требовал, чтобы знание сочеталось с делом, с жизнью и проявлялось в жизни. Он любил повторять: знание без дела, практики — одна лишь тяжесть для сердца, для ума. —

Следовательно, Бедиль как просветитель своей эпохи пропагандировал идею развития научных мыслей и применения их в жизни. На этой основе он разрабатывал теорию познания и сформулировал свою точку зрения на ощущение, понятие и разум.

Философ писал, что первая ступень познания связана с внешним чувством, и говорил о значении обоняния (шома), зрения (бинон), вкуса (зоиқа), слуха (шуънидани) и осязания (ломиса).

Благодаря воздействию внешнего мира на эти органы чувств, у человека возникают ощущения, а затем появляется представление, мысль (хаёл).

С точки зрения Бедилья, источником ощущения, представления и мысли является объект, существующий вне человека.

Гайре то дар назар мукобил нест,
Хеч касро шуур хосил нест¹.
До тех пор пока нет другого перед взором,
Ни у кого не могут возникнуть представления.

Следовательно, для того чтобы человек имел представление, соображение, понятие, он должен иметь перед собой нечто другое. Это другое, т. е. объект, и является источником его знания.

Данное положение Бедилья напоминает нам учение Аристотеля об источнике ощущения и замечание В. И. Ленина о нем: «Гвоздь здесь — «oubenist» («находится вовне») — вне человека, независимо от него. Это материализм»².

Мирза Бедиль, как и Аристотель, признавал существование объекта ощущения вне человека и независимо от познания его.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 38.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 259.

Эту материалистическую концепцию Бедиль излагает в своих трудах — «Чор-Унсур», «Ирфон», «Нукот».

Шома инчо ба ғайри бу нагузид,
Чашм агар дид, ғайри ранг надид.
Қомулаб рехт бар шаробу ғизо,
Ғуш накушуд чуз ба савту садо...
Ғайр аз ин он чи ҳаёл ори,
Бегумон зур бар муҳол ори.
Ташна ҳарчост об меҳоҳад,
Масти нур офтоб меҳоҳад¹.

Обоняние здесь, кроме запаха, ничего не изобрело.

Глаз, если и видел, кроме цвета, ничего не видел.

К губам и небу потекло питье и пища.

Ухо не открылось ни для чего, кроме звука и крика.

Все, что ты вообразишь, кроме (всего) этого,

Несомненно, будешь зря стараться.

Где есть жаждущий — он хочет воды.

Кто хочет быть опьяненным светом, — хочет солнца.

Бедиль не ограничивает познание внешними ощущениями, чувством, а идет дальше, подчеркивая роль и значение мышления, разума. Однако и здесь у Бедилья проявляется непоследовательность и суфийско-теологические положения. Он запутывает вопрос перехода от ощущений к мышлению. Бедиль не сумел подняться до понимания диалектического характера познания природы человеком. Известно, что «...диалектичен не только переход от материи к сознанию, но и от ощущения к мысли...»².

Мы отнюдь не хотим сказать, что у Бедилья совершенно отсутствовало правильное понимание роли мышления в познании мира, наоборот, можно отметить, что у Бедилья имеются важные положения, показывающие, какое большое значение он придавал мышлению.

Бедиль указывает, что данные ощущений закрепляются в уме (зиҳни) и принимают определенность в зеркале сознания, интеллекта (хуши).

Бедиль берет ум, сознание как зеркало, как чистую доску («*tabula rasa*»), на которой внешние предметы оставляют свои отпечатки, рисуют свои картины, образы, благодаря чему возникают мысли в нашем мозгу.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 81.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 256.

Мирза Бедиль проанализировал и разрешил по-своему серьезную и запутанную проблему арабской философии, проблему Востока и Запада — чабульқо и чабульсо.

Выше мы указали, что Ибн Араби Востоком считал мир духов, а Западом называл мир вещей, тело человека. От Востока к Западу, к телу человека, подобно лучам, идет дух; затем, после смерти человека дух должен возвратиться опять к Востоку. Следовательно, Ибн Араби разрешает эту проблему идеалистически, мистически. Бедиль не согласен с такой постановкой вопроса. Он говорит: «Қилки вузуҳи силки Бедил оина дар муқобил меғузарад»¹. «В данный вопрос взгляд Бедилья вносит ясность».

Описывая ощущение и сознание как отражение мира, он считает, что познание — солнце, и оно имеет две стороны, или две степени: чабульқо (Восток) и чабульсо (Запад).

С точки зрения Бедилья, мысль, получаемая от непосредственной связи с видимым миром, и есть перманентная, соприкасающаяся мысль, т. е. Запад.

Мысль же, полученная от мира вещей, закреплённая в сознании, принимающая разнообразные степени и определённости и потерявшая непосредственную связь с материальным миром, называется мыслью установленной, решённой, т. е. Востоком. Одним словом, по Бедилью, чабульсо означает процесс ощущения, образования мысли, а чабульқо — установленные мысли, установленные, определённые понятия.

Здесь чувственные и рационально-мыслительные моменты познания Бедиль берет в единстве. Это очень важно. У него есть весьма интересное рассуждение по поводу единства чувственного и рационального моментов познания:

«Мақсуд аз сайри гиребон, ба фикри таҳқиқи худ афтодан аст, на аз саргарниҳои беҳисси дарди сари зону додан, ва муддаои тааммул ба кунӣ маъни ворасидан на ғубори мичгон бар фарқи биниш пошидан. Маънии тафаккур ғаври ашъе аст ва ҳақиқати ашъе ба қадри арази суварн чехракушо. Дар ин томошокада ба фусуни хоб бар табият

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 105.

набояд гумошт ва ба фиреби тафаккур домани шуҳуд аз ҷанги
фурсат набояд гузошт»¹.

«Назначение странствия—ворот (самоуглубление)—
попасть на мысль установления истины своей сущности,
а не причинение боли коленям от головокружения и
бесчувственности. Притязание размышления — проник-
новение в суть вещей, а не бросание пыли ресниц на
чело созерцания. Смысл размышления — проникновение
в вещи, а сущность вещей раскрывается по мере откры-
тия форм (конкретных вещей). В этом мире наблюде-
ния, созерцания под влиянием чар сна не следует отка-
зываться от наблюдения природы и не следует выпу-
скать из рук удобного момента подол созерцания под
влиянием обмана размышления».

Здесь Бедиль критикует суфиев-мистиков, которые,
отрекаясь от наблюдения окружающего мира, занима-
лись самоуглублением; в противовес им Бедиль требует
наблюдения, созерцания мира вещей.

Далее Бедиль критикует тех, кто игнорирует значе-
ние мышления, поддаваясь одному лишь созерцанию,
чувству. Он отмечает, что нельзя закрыть зрение пылью,
т. е. наблюдением. Видно, что Бедиль пытался рассмот-
реть чувство и мысли в единстве.

Кроме того, философ четко и ясно говорит, что ощу-
щение, представление, понятие, разум имеют свои ис-
точники в природе, в мире. Однако, по Бедиле, есть и
другие источники разума — это деятельность сознания,
деятельность ума. И истинное познание человека воз-
можно лишь при помощи разума.

Бедиль отдает дань своей эпохе; он не мог быть
свободным от влияний религиозно-теологических идей
и по данному вопросу, хотя и критикует мутакаллимов.

Известно, что духовенство на первое место ставит
веру, а разуму отводит второстепенное место. Бедиль
в противовес этому высоко поднимает значение разума.
Он писал:

«Имони беақл чун ҷавҳаре бе оинаи нақше аст мавҳум, ва ҳаёи
беҳирад чун оби бечашма саробе маъдум»².

¹ Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 17.

² Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 71.

«...вера без ума, как зеркало без амальгамы. Совесть без разума — такой же несуществующий мираж, как вода без источника».

В связи с этими положениями Бедиль, восхваляя щедрость и благотворительность, осуждает жадность и низость. Он с восхищением пишет о скромности и совести, с ненавистью проклинает высокомерие и эгоизм. Бедиль дал исключительно важные идеи по вопросам воспитания и этики. Но эти свои мысли он стремится обосновать и хадисами, как, например:

«Ал-хаёю минал имон», т. е. «совесть — знак веры».

Далее Бедиль говорит о божественном происхождении разума, совести и веры. В данном вопросе он вновь запутался, пытаясь дать ему религиозно-идеалистическое объяснение и явно отступая от своей в основном материалистической точки зрения на познание. Но в другом месте Бедиль определенно утверждает о зависимости духовной деятельности человека от здоровья его организма и питания. Эту идею Бедиль в поэтической форме выразил так:

Рухи мутлақ ба арзи донишу фан,
Ноз дорад ҳамон ба қувати тан.
Қувати тан саломатии аъзост,
Ки ҳаворо дар он тасарруфҳост,
Дар саломат агар футур афтад,
Қудраташ аз камол дур афтад¹.
Абсолютный дух, согласно пониманию мужей науки,
Проявляется силой тела.
Сила тела — в здоровье его членов.
Когда в нем действует воздух.
Если здоровью будет нанесен ущерб,
То и сила духа отойдет от полноты своих сил.

Как видно, по Бедилью, духовная деятельность человека зависит от здоровья его тела. Бедиль в данном случае наивен и его суждения неглубоки, хотя он подходит к правильному решению вопроса.

С точки зрения Бедилья, человеку присущи три вида сил: 1) физическая сила, 2) сила разума, 3) сила духа.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 111.

Конечно, и здесь Бедиль употребляет различного рода спекулятивные положения.

По представлению поэта, доказательством физической силы является старание, труд человека; свидетельством же силы разума — приобретение знаний; признаком силы духа — стремление к познанию единого, бога. Однако все эти силы зависят от здоровья тела и от нормального питания.

Конечно, деление Бедилем человеческих сил на физическую и духовную неточно; утверждение его, что эти силы зависят от здоровья тела и питания, хотя и правильно, но поверхностно, наивно, односторонне и является лишь физиологическим подходом к познанию. Бедиль не рассматривает духовную деятельность человека как историческое и социальное явление. Но, несмотря на это, очень важно то, что сущность данного положения Бедиль направлена против мистиков-суфиев, против аскетической и дервишской жизни.

Бедиль, утверждая, что все эти силы зависят от здоровья организма, а последнее — от нормального питания, писал: «... там, где нарушается нормальное питание, там и эти силы ослабевают, теряют свою способность к работе. Так, например, у аскетов, мистиков, нищенствующих монахов принято посвящать себя страданию, мучению, и они умерщвляют свою плоть и отказываются от всего в этом мире, благодаря чему у них падает дух, и в результате перед глазами этих людей появляются различного рода фантастические видения — демоны, феи и т. д., а впоследствии они становятся безумными, сумасшедшими и гибнут подобно тому, как с уменьшением масла гаснет светильник»¹.

Бедиль писал: «Агар ҳуш аст бояд фаҳмид, ки ғайр аз ашъёи махсуси муайян, ҳарчи дар ҳаёл партавандозад, воҳиман савдоест ва хилофи қондаи офоқ, он чи дар назарҳо ташаккул ёбад, ғубори бинои».

Мы привели этот текст из книги «Нукот», но там он содержит некоторые ошибки: так, например, вместо слова «ваҳима» написано «ҳама», отсутствуют такие слова, как «офоқ», «ғубри бинои».

¹ Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 4.

Это мы обнаружили, когда сличали данный текст с другим текстом, помещенным в книге Бедилья «Рукоат». Правда, и в последней книге есть неточности, но основная идея в обоих текстах одна.

Содержание вышеприведенной цитаты следующее: «Если имеешь сознание, то надо понимать, что все то, что отображается в мыслях, в воображении — ничто иное как лучи определенных конкретных вещей, а все остальное, кажущееся наличным, есть только продукт безумия и противоречит действительности».

Этим Бедиль отрицает и веру в демонов, в фей и т. д. Известно, что вера в существование разных духов, чертей и т. п. была широко распространена во времена Бедилья и даже гораздо позже. Ислам и его защитники, стремясь удержать народ в темноте и невежестве, усердно укрепляли эти предрассудки. Бедиль, базируясь на идеях вахдати мавджуд, дал, хотя и непоследовательную, критику веры в существование фей, демонов и т. п.

З-онъки норист халки чину-пари,
Малак аз чинси унсур аст бари
Нориён чун ба нур мутасиланд,
Малакути чаҳони обу-гиланд.
Малакут он ки дар назар нояд
Чеҳра чуз дар ҳаёл нақшоёд¹.

Представляли мы фей из огня, но они не из
действительных элементов.
Подобно тому, как огонь из непрерывных потоков лучей,
Так и феи из потоков роз и воды;
Феи появляются лишь в воображении.

У Бедилья есть еще и более точное положение, которое гласит, что демоны, феи и т. п. не означают ничего, кроме продукта страха и вымысла². Стало быть, он отрицал весьма широко распространенные на Востоке мистические идеи о демонах, феях и т. п.

Само собой разумеется, что Мирза Бедиль не вскрыл и не мог вскрыть социальные корни веры в демонов, фей и вообще религии, поэтому его критика религии носила наивный и просветительный характер.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 31.

² Бедиль. Куллиёт. Нукот, стр. 4.

Бедиль был, подобно Алишеру Навои, рационалистом. Истинное познание он считал возможным в разуме.

Непоколебимая вера Мирзы в мощь человеческого мышления выражена, например, в следующих его строках:

Маъини тафаккур ғаври ашъест.
Смысл мышления — вникать в суть вещей.
Тафаккур маъини асрор фаҳмид,
Тааммул пушту руи кор фаҳмид¹.
Мышление поняло содержание тайны,
Суждение поняло происхождение и
последствия дел

И еще:

Қас надид он чӣ ақл нанамояд,
Баста аст он ки ақл нақшояд².
Никто не видел ничего, если его
не открыл разум.

Все, что не раскрыто разумом, скрыто (закрето) человеку.

Эти замечательные мысли Бедилья невольно напоминают нам глубокие идеи Алишера Навои о силе человеческого разума:

Деди: ҳар ишқи қилмиш одамизод,
Тафаккур бирла билмиш одамизод³.
То, что делает человек,
При помощи мышления он познает.

Таким образом, Мирза Бедиль, твердо став на позиции пантеизма — ваҳдати мавджуда, изложил основы своей теории познания. Он признавал и пантеистически доказывал, что материальный мир является источником человеческого познания, и мышление есть отражение существующих, конкретных вещей. Духовная деятельность человека, по Бедилью, зависит от физического здоровья человека, а здоровье человека зависит от нормального питания.

¹ Бедиль. Куллиёт. Тилисми ҳайрат, стр. 34.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 162.

³ А. Навои. Хамса, лит. изд. Ташкент, 1901, стр. 184.

Все эти наивные, односторонние, но материалистические положения Бедия облечены в суфийско-теологические формы и донныне оставались неизвестными науке. Хотя Мирза Бедиль не поднялся до уровня подлинно научного понимания процесса познания, но все же в условиях феодальной Индии, при неограниченной диктатуре фанатического мусульманского духовенства он сумел воспеть человеческое мышление и выступить за свободное развитие всех отраслей знаний.

КРИТИКА БЕДИЛЕМ ТЕОРИИ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И ПЕРЕСЕЛЕНИЯ ДУШИ

Вопрос свободы и необходимости занимал важное место в философии Востока.

Ашариты-мутакаллимы совершенно отрицали свободу воли человека и объективную необходимость, закономерность в природе. Они утверждали, что все поступки людей предопределены; даже если человек споткнулся, то и это произошло благодаря божественной воле, предопределению. По учению ашаритов, «...свободная божья воля не только создала мир, но и непрерывно и непосредственно воздействует на все явления. Всякое событие является особым творческим актом бога»¹.

Учение ашаритов-мутакаллимов получило широкое распространение в Индии, Афганистане, Средней Азии и других странах Востока. Такие положения, как — «от судьбы не уйдешь», «все зависит от судьбы», «совершится то, что написано на лбу» (тағдирга тан бер) и т. д., все это в течение многих веков пропагандировалось и внедрялось духовенством в сознание людей. Понятно, что это учение лишало человека всякой инициативы и активности, делало верующих покорными и послушными духовенству. Учение о предопределении всегда служило интересам угнетателей.

Вокруг вопроса о предопределении в философии велась сильная борьба.

Защитники корана стремились внести поправки в учение о предопределении в целях упрочения господства

¹ История философии, т. 1, стр. 438.

ислама. Дело в том, что при последовательном признании догмы о предопределении можно сделать такой парадоксальный вывод: если люди не свободны в своих действиях, то, следовательно, в дурном поведении человека виновен не он сам, а бог. Это было понятно, в частности, Газали, попытавшимся преодолеть данное противоречие. Газали, подобно Августину, утверждает, что божья воля предназначила одних к радостной, а других к мучительной жизни; люди не могут избежать этого; они должны и обязаны бороться за то, чтобы исполнить божью волю и не оказаться под влиянием дьявола. В таком деле человек свободен в своем действии. Так писал Газали в работе «Кимён Саодат».

Известный поэт Д. Руми тоже своеобразным путем вел борьбу за исправление учения предопределения. Как и Газали, он подходит к теории предопределения с позиции идеализма. Следовательно, эти философы критиковали учение о предопределении справа.

Прогрессивные представители науки, философии и литературы — вольнодумцы, мутазилиты, перипатетики — каждый по своему доказывали свободу воли человека и выступали за целесообразную деятельность людей. Например, знаменитый арабский прогрессивный мыслитель Аль-Кинди (IX в.) и великий Ибн Сина (XI в.), критикуя учение о предопределении, обосновали свои взгляды о свободе воли человека.

Мирза Бедиль на основе изучения богатого историко-философского материала и практики жизни дал наиболее полную критику предопределения слева в рамках восточной философии. Признавая необходимость и обосновывая учение о свободе, он подкрепляет эту точку зрения примерами и фактами реальной жизни. Правда, отдавая дань своей эпохе, Бедиль рассматривает необходимость, закономерность мира и как намек на проявление божественной воли, Бедиль писал:

«Яъне эҳтизози одам ва ҳайвон то ҳаракоти заррот имкони табиист. Машъари асрои иродати авло, ки ихтиёрн ҳеч якеаз ин афрод басттар афшод забти ахфои он барнамоёд ва беинқитои силсила қудрати ҳамаро дар пеши худ мухтор доми намоёд»¹.

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 100.

«От волнения человека и животного до движения мельчайших частиц мира, все — естественное, и оно — намек на тайны воли божьей. Свобода каждой из них не скрывает тайны, и могущественная цепь необходимости показывает, что каждый сам перед собой не может быть постоянно свободен».

Мирза Бедиль, признавая объективную необходимость и закономерность мира, утверждает, что она проявляется в неорганической и органической природе, в частицах растительного и животного мира и действиях человека. Но все же в этом вопросе Бедиль оказывается, в известной степени, в плену идей мутакаллимов и суфиев, ибо он полагает, что эта необходимость, закономерность природы — намек на тайны воли божьей.

Бедиль высказывает весьма ценные мысли, когда иллюстрирует свое положение о необходимости и закономерности природы примерами. Он пишет:

«...во всех веществах происходит изменение частиц, благодаря чему появляется новое; это удивительное тайное явление совершается по необходимости, эта необходимость существует в самих предметах и в их взаимоотношениях. Так, например, сочетание масла, фитиля и огня — по необходимости дает свет. В результате долголетней жизни и питания в желудке животных, также по необходимости, образуются камешки. Вследствие испарения — идет дождь и т. д.»¹.

В данном случае идея Бедиль оригинальна и замечательна. Необходимость, с его точки зрения, вытекает из самой природы, из взаимной связи самих тел. Бедиль объясняет причину возникновения новых предметов и явлений сочетанием различных частиц. Это положение очень ценно, если вспомнить, что оно сформулировано философом в начале XVIII в. в условиях безраздельного господства феодализма, религии ислама на так называемом мусульманском Востоке.

Мирза Бедиль ясно и четко говорит о том, что человек подчиняется природной необходимости. Для подтверждения своей мысли он ссылается на такие примеры: «Если бы человек был свободен в выборе полезных или вредных

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 100.

вещей, тогда он всегда охранял бы себя от болезней и избегал бы смерти и т. д.»¹.

Мирза Бедиль писал и о взаимоотношении необходимости и случайности, но он отрицал объективный характер последней.

Бедиль, подобно знаменитому материалисту древности Демокриту, не понял и не мог понять объективного характера случайности диалектического единства необходимости и случайности в развитии природы и общества.

Однако у Бедилья признание необходимости и отрицание объективного характера случайности связываются с той борьбой, которую он вел против весьма распространенных на Востоке легенд о чудесах, совершаемых «святыми». Философ пытается освободить человека от страха перед «святыми» и относит к случайностям, например, легенду о сказочной птице «Хумо» и о сове, несущей страдания².

Известно, что, по суевериям народов Востока, мифическая птица Хумо считается носителем счастья и богатства. Тот, кто окажется под ее тенью, станет царем. Сова, наоборот, приносит бедствия и несчастья; она владеет страшными, чудовищными таинствами и т. п. Мирза Бедиль отрицает эти мистические легенды как случайности, противоречащие действительности, и признает только природную необходимость.

Говоря о природной необходимости, Бедиль указывает, что человек в известной степени свободен в своем действии. Правда, он не сумел подняться до уровня понимания свободы как познания необходимости. Доказывая правоту своей точки зрения на свободу воли человека в определенных делах, Бедиль приводит следующую притчу:

«Был один жадный садовник; однажды в его сад прилетела ворона, схватила яблоко и улетела высоко, высоко. Увидев это, жадный садовник напрасно бежал за вороной, чтобы отнять у нее яблоко; он упал в яму и погиб, а сад и все имущество жадного остались без него»³.

¹ Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 100.

² Бедиль. Куллиёт. Чор-Унсур, стр. 100.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 52.

Отсюда Бедиль заключает: человек должен сам заботиться о своем здоровье и благополучии, принимать необходимые меры, проявляя инициативу и совершая целесообразную деятельность.

Объясняя закономерности природы, Мирза Бедиль говорит, что все в ней, начиная от хождения человека и животного и кончая движением частиц, — естественно, все подчинено необходимости. Однако, с его точки зрения, наряду с этой необходимостью существует и возможность, в которой обнаруживается, что каждый свободен. Так, человек не может избежать необходимости дышать, питаться и т. д.; неизбежна смерть человека. Здесь проявляется необходимость. Но вместе с тем человек может избежать такой неприятности, как, например, падение в яму. Здесь обнаруживается возможность для свободы воли человека. По Бедилю, у человека есть возможность сделать свою жизнь лучше. Эту возможность, с его точки зрения, надо искать в старании, в знании, в труде¹.

Исходя из вышеуказанных философских положений, Мирза Бедиль вел борьбу против догмы о предопределении. Он указывает, что вера в предопределение — это результат лени, продукт бездеятельности.

Далее Бедиль прямо называет стремление получить вознаграждение без труда бесстыдным и низким.

Қор ноқард музд хостанат,
Дорад аз инфиол костанат,
Эй ба тадбири чусту-чу ори,
Инфиоласт музди бекори
Қоҳилиро куни таввакул ном.
Инат гумроҳии тасаввурӣ хом².

То, что ты, не работая, просишь оплаты,
Заставит тебя зачехнуть от стыда.
О ты, лишенный мысли о поисках!
Стыд — оплата безделья.
Вялость ты называешь таввакулом — упованием на бога;
Это заблуждение, незрелое соображение.

Обращаясь к человеку, верующему в таввакул, Бедиль писал:

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 52.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 54.

Дар таввакул чи орбу диди,
Чуз фусурдан дигар чи фаҳмиди¹.
Какую честь ты увидел в уповании на волю бога,
Кроме застывания, чего ты понял?

Это замечание сказано едко и метко, но поверхностно. Бедиль говорил:

Верь в предприимчивость или в предопределение,
Но все возьми из мира усилия².

Следовательно, действия, старание человека являются, по Бедилью, решающими факторами в его жизни.

Он приводит ряд примеров, которые ярко показывают, что изучение определенной профессии и целесообразная деятельность — важнейшие условия жизни человека. В то же время он должен обладать терпением:

Сабр ҳам карди оромидан ку?
Бо ҳаво як нафас кашидан ку.
Сабру кушиш ҳамон талабгоранд
Гавҳару баҳр ҳар ҳу даркоранд³.

«Терпением руководствовался, — значит отдыхал. Терпение и усилие подобно морю и жемчужине, оба нужные».

Мирза Бедиль, осуждая неразумные, нецелесообразные действия человека, приводит такой пример: был один слабоумный человек, который все время кидал землю и камни вверх; когда его спросили, что он делает, тот человек ответил, что хочет создать иное небо, кроме существующего.

Философ показывает тем самым несостоятельность неразумных, нежизненных стараний и стремлений; он стоит за целесообразную деятельность человека.

Бедиль пишет:

«...был один бай, который истратил все свое богатство на устройство различного рода увеселений, пиров и т. д.; в результате он остался абсолютно ни с чем. Поскольку он не знал ни кузнечного дела, ни ремесла ткача, ни ремесла пекаря, не обладал ни одной профессией, он очутился в положении босого, бездомного бродяги»⁴.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 48.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 43.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 55.

⁴ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 40.

Отсюда Бедиль заключает, что даже богатый человек должен овладеть какой-нибудь профессией. В связи с этим философ красиво и образно характеризует значение обладания профессией:

Бе нами об, реша нол шавад.
Садафи бегавҳар сафол шавад!¹
Без влаги корни растения станут тростником,
Без жемчуга раковина станет глиняной.

Овладение ремеслом, по мнению Бедилья, необходимо человеку так же, как, например, вода нужна растению.

Поэт-философ исключительно высоко ценил земледелие и с уважением говорил о крестьянах как о людях, производящих средства пропитания. «От изливания пота в процессе труда получается артерия для стебля»².

Мирза Бедиль благословляет ремесло, труд кузнеца, ткача и пр. Он прославляет науку, философию. Мирза говорил, что люди должны «овладеть ремеслом, знанием и работать старательно»³.

Ё китоби ҳисоб кун такрор!
Нақди маҳзе зи чайби саъй барор!
Насақи гирудори олам бош!
Чавҳари ифтихори одам бош!
Чунбиши дар банони қудрати рез!
Аз наистони сунъ шурангез!
То сарири қалам диҳад овоз
Аз пари тоирон гулшани роз.
Сафҳарео сафон оина кун!
Ҳусни хатти дар он муои — на кун!
Ҳайрати ваҳшиёни дашт қадам,
Сайр дорад ба домгоҳи рақам,
Сунъи котиб ба рағми табъи фузул,
Шуғли хосест гар шави машғул,
Чун бар ин шева остин моли,
Сари афлок бар замин моли.
Ҳарчи аз нақши кайф кам ёби,
Гарди аз кучаи қала ёби,
Он чи дорад чаҳони зулмату нур,
Гирад аз лавҳи қудрати ту зуҳур.
Лафзрезии маъни ангори,
Пардабандиг чилва бишморӣ.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 49.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 49.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 52.

Ғайб дар сафҳаат шуҳуд шавад,
 Адам аз хомаат вучуд шавад.
 Соҳиби лавҳу алқалам боши,
 Беҳ, ки афсурда чун рақам боши.
 Ё бадаст ор хомаи наққош!
 Сурати маъини мусаввар бош!
 Ба тааммул чамантарози кун
 Бо ҳучуми хаёл бозӣ кун!
 Дил агар бар сабили огоҳист
 Килки мавҳум далели огоҳист.
 Фикр бояд чу килки му борик,
 То ба кунҳи сувар шавад наздик¹.

Если ты не земледелец и не ремесленник, то
 Или повтори книгу счета,
 Подсчитанную монету вынь из кармана усердия.
 Будь образцом толкотни мира,
 Будь основой гордости человека.
 Заставь дрогнуть перст мощи,
 Подними смятение в тростниковых зарослях искусства,
 Дабы скрип калама дал звук
 Перьев птиц цветника тайны.
 Страницу сделай чистотой зеркала.
 Красоту почерка на ней покажи.
 Искусство писца, несмотря на пустословную природу,
 Особое занятие, если ты займешься,
 Если на этот лад ты потрешь рукав,
 Голову небес потрешь о землю.
 Все, что ты найдешь из рисунка «как» и «сколько»,
 Найдешь пыль с улиц калама.
 То, что имеет этот мир света и мрака.
 Покажется на скрижали твоего могущества.
 Ленью слово, подсчитываешь смысл,
 Опустить завесу, а думаешь — это выявление,
 Сокрытое на твоей странице станет явным,
 Небытие от твоего пера станет бытием.
 Владельцем скрижали «клянусь каламом» быть
 Лучше, чем застывшим, как начертание.
 Или возьми в руки перо художника,
 Будь рисунком изображенного смысла.
 Раздумьем укрась луч,
 Поиграй натиском фантазии.
 Если сердце на дороге осведомленности,
 Волосная кисть — тоже доказательство осведомленности,
 Необходима тонкая, как волос, мысль,
 Чтобы она проникла в суть форм.

Этими стихами Мирза Бедиль призывал человека к
 усилию, к труду; он желал, чтобы человек занимался

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 52.

земледелием или ремеслом, математикой или искусством каллиграфа, стал остроумным поэтом или тонким художником, гибким живописцем или искусным ученым. Поэт писал: «Знание — жемчужина человечества»¹.

Человек должен быть трудолюбивым, честным, предпримчивым и старательным. Эти идеи Мирзы Бедилья ярко и образно изложены в поэме «Комди и Модан».

Когда царь-победитель увидел, что Комди и Модан мертвы по его вине, он решил покончить с собой, но ученые обратились к царю со следующими словами:

Муҳлате то ба хизмати тадбир,
Бар набим масдари тақсир.
Дар ҳақиқат намурдаанд инҳо,
Пахлуи сакта хурдаанд инҳо.
Нарсондаст аз қисру қалил,
Маразе дар қувояшон таҳлил
Шоҳ, агар бар бисот фармон аст,
Чора душвор нест осон аст².
Но тут пришли ученые мужи:
О, шах, сказать нам слово прикажи!
Ты, словно, солнце, светел и высок,
Мы — жертва за один твой волосок!
Знай, ни она не умерла, ни он:
Смертеподобный существует сон —
Зовется летаргией. Сон такой
Бедой не угрожает никакой.
Для пробужденья средство есть одно,
Пусть будет разрешение нам дано,
И если мы усердием своим
Судье на этот раз не угодим,
То все мы — слуги шаха своего —
Готовы стать мы прахом за него³.

Царь разрешил, и ученые принялись за дело.

Пас ба фармони шоҳи ғайраткеш,
Чорачушид гирва хайрандеш.
Ҳикмати том аз иттифоқи дод,
Узвҳашон ба ҳам муониқа дод.
Танг оғуш тар зи чону часад
Ефт таркиб аз иттиҳоду мадад.
Баҳри оромӣ он ду пайкари ноз,

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 42.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 133—134.

³ Бедиль. Куллиёт. Комди и Модан. М., Госиздат, 1955, стр.

Фарши гармоба гашт бистари ноз.
Соате чанд ногузашта ба ҳам,
Ҳасти омад ба тавфашои зи адам.
Гармии дил шуд объёри нафас,
Мавҷ эларешаи баҳори нафас.
Мурда буданд, лекин шарму вафо,
Арақ овард бар чабини бақо.
Он арақ шуд гулоби дилчуши
Чашм во кард хоби беҳуши¹.

Шах соизволил разрешение дать
И средство пробужденья испытать.
И вот — по указанью мудрецов —
Тела обоих мнимых мертвецов,
Что в необычном сне нашли покой,
В придворный банный отнесли покой.
А баня вся была в жару, в пылу,
На банном положили их полу,—
Им ложем неги стал горячий пол,
Дабы в согретой плоти дух расцвел.
И не прошло и несколько часов —
Жизнь навестила мнимых мертвецов.
Едва в сознание пришли они.
В объятиях себя нашли они...².

Значит, по Бедиле, старание и разумные, научно обоснованные меры могут даже вернуть людей к жизни. Это — замечательная и весьма ценная мысль поэта-философа.

Идеи Мирзы Бедиле, призывая человека к старанию, к овладению знанием, к труду и активной жизни, нанесли сильный удар учению о предопределении. В этом и выражается, в частности, историческая заслуга учения Бедиле в развитии прогрессивной мысли в Индии и Средней Азии.

Значение критики Бедилем учения о предопределении состоит и в том, что она может быть использована нами и в настоящее время в борьбе с остатками старых, реакционных, консервативных идей и предрассудков.

Однако Бедиль не понял и не мог понять социально-экономических, исторических и гносеологических причин веры в предопределение. Бедиль не осознал и не мог осознать, что вера в предопределение является орудием угнетения широких народных масс в условиях эксплуата-

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 134.

² Бедиль. Қомди и Модан, стр. 86.

торского общества. Конечно, это не вина Бедиля, а результат тех общественных исторических условий, в которых он жил и творил.

Лишь марксистско-ленинская философия — диалектический материализм — дает до конца последовательную критику всем идеалистическим учениям, в том числе и учению о предопределении, доказывая их научную несостоятельность. Великие, всепобеждающие идеи марксистско-ленинской теории стали распространяться в Средней Азии, в частности в Узбекистане, под руководством большевиков передовыми русскими рабочими в начале XX в. Благодаря победе Великой Октябрьской социалистической революции, установлению и упрочению советского социалистического строя, марксизм-ленинизм в нашей республике, как во всем Советском Союзе, стал могущественной материальной силой.

Вооруженный марксистско-ленинской наукой, советский народ, руководимый Коммунистической партией и Советским правительством, сам является творцом своей судьбы, создателем своего счастливого будущего. Трудящиеся нашей социалистической Родины вдохновенно строят новое, коммунистическое общество и уверенно смотрят вперед, не нуждаясь ни в догме о предопределении, ни в иных религиозно-мистических предрассудках.

* * *

Мирза Бедиль высказал свое мнение и по вопросу о переселении души («танасух»). Это учение в XVIII в. было широко распространено среди населения Индии, в частности в ее южных районах.

Бедиль говорит, что, по представлению индийцев, дух существует совершенно самостоятельно и способен переселяться в любой предмет и существо; дух бессмертен.

С точки зрения брахманов, дух не телесен и вечен; после смерти человека дух, смотря по его поступкам во время пребывания в теле человека, будет награжден или наказан; от этого зависит будущее переселения души в вещь или животное. Бедиль, характеризуя танасух, писал:

Ҳиндувонро ба олами эҷод,
Таъъ мағлуби ин ҳаёл афтод —
Ки пас аз интиқол аз ин пайкар,

Рух дорад ҳулули чисми дигар,
Хоҳ аз он интиқол бар ҳайвон —
Моил афтод, хоҳ бар инсон.
Ҳам дар он чисм сурати ҳолаш,
Мерасад бар чазон аъмолаш.
Умрҳо шуд, ки илм аз ин оёт,
Дода бар беҳнашон русух сабот.
Дар худ қуввати ақондашон,
Ҳикми хайру шарист оидашон,
Ман ҳам аз ихтирон сурати ҳол
Оламе дидаам ба хоби хаёл¹.

У индийцев в мире творения
Природа их подчинилась той фантазии,
Что после переноса из этого облика
Дух воплощается в другое тело.
Будет ли к переходу в животное
Он склонен или в человека, но в том самом теле
Образ его будет соответствовать каре за его дела.
Вот уже много жизней, как наука об этих знаменьях
Укрепилась в их умах как правильная
Соответственно силе их веры.
Веление блага и зла к ним приходит.
Я тоже от вышеизложенного положения
Увидел целый мир во сне фантазии.

Вера в переселение души явилась важным орудием порабощения трудящихся брахманами и иными эксплуататорами, которые всемерно укрепляли этот предрассудок в народе.

Бедиль приводит ряд примеров из жизни индийцев, свидетелем которых был он сам. В Южной Индии он беседовал с одним индийцем, верившим в переселение души. Индиец рассказал Бедилью, что его долгое время преследовала якобы какая-то ворона, которая не давала ему покоя; в результате он каждое черное пятно стал принимать за ворону.

Индиец обратился к брахману, чтобы тот помог ему избавиться от этой вороны. Брахман, выслушав его, ответил, что эта ворона — дух человека, который был должником его отца, но, не успев расплатиться, умер. За это дух переселен в ворону и летает теперь по помойным ямам и отхожим местам, чтобы искупить свою вину.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 114.

Брахман посоветовал индийцу: «Ты должен сказать, что простишь ему и одолжение перенесешь в жертву, тогда и ты и дух — ворона — избавитесь от такого беспокойства». Индеец уверял Бедилья, что, после того как он исполнил советы брахмана, ворона исчезла.

Здесь Бедиль отмечает, насколько сильно влияние воспитания и веры на человека. Действительно, ведь перед верующим индийцем не было ничего другого, кроме образа вороны, подобно тому, как перед глазами жаждущего рисуется родник¹. Следовательно, по Бедилью, страх создает веру, невежество ведет к суевериям.

Далее Мирза описывает другой случай. Один индеец имел дочь по имени Раджуности. Это была молодая, красивая, способная девушка. По старому обычаю, ее предназначили в жены одному мальчику из соседней деревни.

К несчастью, мальчик заболел и умер, и родственники невесты пошли хоронить его. Узнав о смерти жениха, Раджуности, верившая в переселение души, нарядилась, устроила костер во дворе и сожгла себя и весь дом.

Мыслитель с негодованием осуждает этот жестокий обычай, доказывая несостоятельность и вредность учения о переселении души².

Приводимые Бедилем факты совпадают с данными о «танасухе» известного французского путешественника, врача Франсуа Бернье, который писал:

«Когда я уезжал из Сурата в Персию, я был свидетелем самосожжения другой вдовы. При этом присутствовало несколько англичан, датчан и господин Шарден из Парижа. Вдова была средних лет и недурна собой. Я не берусь дать вам полного представления о том зверином бесстрашии и дикой радости, о полном отсутствии волнения, с которым она рассказывала, подвергалась омовению, разговаривала по очереди то с тем, то с другим; я не берусь описать ее уверенный или, правильнее сказать, совершенно ничего не выражающий взор, который она устремляла на нас и на маленькую кабинку, сложенную из сухой толстой просяной соломы с примесью мелких дров. Она вошла в эту кабинку, уселась на погребальном

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 116.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

костре, положила голову умершего мужа себе на колени, взяла факел и собственными руками зажгла огонь изнутри, в то время как брахманы, вооруженные большими кочергами, чтобы мешать дрова (я уже не помню, сколько их было), зажигали костер снаружи со всех сторон... Мне трудно даже убедить себя в том, что я видел это ужасное зрелище, хотя с тех пор прошло всего несколько дней.

Правда, я бывал также свидетелем того, как некоторые женщины пугались при виде сложенного костра и, может быть, охотно отказались бы от своего намерения. Но часто это бывает уже поздно. Эти дьяволы-брахманы возбуждают их, даже толкают их в огонь. Я присутствовал при том, как молодую женщину, отпрянувшую в пяти-шести шагах от костра, загоняли туда. Другой раз я видел, как женщина забеспокоилась, когда огонь вокруг нее стал разгораться и охватывать ее платье, но палачи своими кочергами несколько раз оттолкнули ее обратно¹.

Мирза Бедиль не сумел до конца отрешиться от догмы о переселении души, поскольку он сам стоял на позиции одухотворения природы; но его заслуга состоит в том, что он сумел показать несостоятельность и вредность данного предрассудка в той степени, в какой это было возможно в условиях феодального Востока середины XVII—начала XVIII вв.

Очень важно, что Бедиль, критикуя учение о переселении души, делает известную попытку оспаривать основы религиозных суеверий.

У Бедилья имеются критические замечания о торе, христианстве и исламе. Так, он пишет:

Дар мизочи яхуд агар сорист.
Хукми маврот як қалам чорист².

«У евреев, если что и действует, то лишь сказанное по торе».

¹ Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М.—Л.; Госсэкономиздат, 1936, стр. 264—265.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

Или:

В-аз насори намешавад машҳуд
Чуз хаёле, ки Эсоаш фармуд¹.

«У христиан истинное то, что приказано Иисусом Христом».

Или:

Масх дар уммати Муҳаммад нест,
Базм мақбули чои муртад нест.
Қ-он вафо чавҳари карам бунъёд
Ҳамаро ваъдан қиёмат дод.
Бар мусулмон зи фикри дурандеш,
Агар ояд, қиёмат ояд пеш.
Муъминонро зуҳури ин оёт,
Набувад чуз ба мавқифи арасот².

«Говорят: «У последователей Мухаммеда нет перемены, превращения в низшее существо; для изменивших вере нет места для увеселения; благодетель Мухаммед обещал всем, обещал день воскресения — судный день; для мусульман, мыслящих о воскресном дне, если наступит, пусть скорее наступит этот воскресный день; такая вера в действии у всех мусульман».

Итак, Бедиль отмечает, что каждый верующий, будь то иудей или христианин, мусульманин или индус, считает свою веру истинной. Например, индус заявляет, что рассказы о чудесах и святых в коране — одно невежество. Следовательно, Бедиль здесь очень осторожно, путем аллегорий делает намек на нежизненность и несостоятельность религии вообще.

Бедилю принадлежит также следующее интересное высказывание:

Ин ҳама чода аст, манзил нест,
Лек раҳрав тамизу қобил нест³.

Все это — пути, а не места остановки,
Поскольку нет последовательного, искусного, даровитого
путеводителя.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

Философ здесь образно выразил свое отрицательное отношение к религиозным суевериям.

Бедиль ищет верный путь к истине и находит его в науке, в философии:

Илм буд, он ки сози ҳиқмат кард.
Ҳиқмат ифшои рози илм овард.
Илму ҳиқмат надоштам мақсуд.
Муддаоям баёни қудрат буд,
Хоҳ олим барою, хоҳ ҳаким,
Ман надорам ба касб чуз таслим¹.

Наука породила философию, философия раскрыла
Тайны науки и распространила ее в мир.
Цель моя в данном случае не в науке, философии,
А показать их мощь;
Ученый или философ — я сдаюсь
Любой профессии, почитаю любую профессию.

Однако Мирза Бедиль не вскрыл и не мог вскрыть социально-экономические корни религии, он не понял того, что религия как один из видов духовного гнета служит интересам угнетателей. Его критика религии, в частности ислама, с позиций просветительства наивна и поверхностна. Бедиль не сумел подняться до уровня последовательного атеизма и в этом также проявилась историческая ограниченность его учения.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ БЕДИЛЯ

Мирза Бедиль уделял немало внимания социально-политическим вопросам. Он искал правду, чтобы устранить зло и утвердить добро в общественной жизни. Его волновали и возмущали идеи и проявления религиозно-национального фанатизма, который культивировали Великие Моголы; ужасные методы эксплуатации крестьян и ремесленников военно-феодальной знатью и корыстными, жестокими чиновниками; мракобесие и шарлатанство духовенства.

Он был свидетелем разложения и распада империи Великих Моголов-Бабуридов. Бедиль пытался найти коренную причину тяжелой судьбы своей родины. В его произведениях имеются отдельные ясные мысли и смелые

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 117.

выводы, когда он говорит о необходимости единства народов Индии, об устранении их религиозно-национальной отчужденности, о развитии земледелия, ремесла, науки, просвещения как о самом верном пути спасения страны.

Образно и умно говорит Бедиль о значении единодушия и союза народов Индии в борьбе с иноземными захватчиками.

Ёрон ба вифоқ агар қадам мешкананд,
Чайши арабу сафи ачам мешкананд,
Аз қудрати иттифоқ гофил нашави,
Дандонҳо сангро баҳам мешкананд¹.

Товарищи, если единодушно шагают,
То порядки и ряды (иноземных войск) будут разбиты.
К могуществу союза не относись беспечно.
Помни, что зубы сломают камень, действуя вместе.

Однако Бедиль выражал свои идеи осторожно, символично, тонкими намеками; дальше он не пошел. Он не принимал участия в борьбе народа против своих угнетателей, за лучшую жизнь. Следовательно, его точка зрения носила как бы созерцательный характер. Конечно, это не вина Бедилья, а результат тех условий феодальной Индии XVII—XVIII вв., в которых он жил. В высшей степени интересно отметить, что Бедиль в своих трудах метко критиковал и проклинал царей-тиранов..

Поэт-философ интересовался всеми вопросами социальной жизни. Бедиль писал о человеке, об обществе, о возникновении земледелия; он с уважением говорил о крестьянстве, своеобразно объяснял появление несправедливости, угнетателей и государства. Этим вопросам посвящена, в частности, значительная часть поэмы «Ирфон».

Мы упоминали выше, что вопросы жизни, бытия и человека занимают важное место в творчестве Мирзы Бедилья, и они неразрывно связаны с его мировоззрением — пантенизмом — вахдати мавджудом. Мирза Бедиль говорит:

Мешавад сози нухаи «Ирфон»,
Қиссае аз таваччухи инсон,

¹ Бедиль. Куллиёт. Рубоӣёт, стр. 51.

К-ин фусун гар чй сеҳр меборад?
В-ин қиёмат чи фитна меборад?¹.

Пишутся образцы «Ирфона»—
Повесть из-за уважения к человеку.
Какие чудеса он способен творить и
Какие смятения совершить он способен.

В произведении «Рубоиёт» Мирза Бедиль еще шире определяет свою задачу:

Оина муқобили ду олам кардам,
К-имруз назар ба шакли одам кардам².
Поставил зеркало перед двумя мирами,
Что сегодня взглянул на образ человека.

Здесь Бедиль заявляет, что основная цель его заключается в том, чтобы говорить о человеке, о его достоинстве и пороках, утвердить добро и осудить зло. Важно отметить, что Бедиль рассматривает людей не с точки зрения их национальных и религиозных различий, а как общий человеческий род. Он считает человека, независимо от его расовой, национальной принадлежности и верований, достойным уважения и почтения.

Упомянув легенду об отказе сатаны поклониться Адаму, философ-поэт говорит:

Яъне он касқи ҳазрати инсонро,
Масчуд тасаввур накунад малъун аст³.
Тот, кто светлость человека не считает
Достойной преклонения,— проклят.

Писатель выражает здесь свой гуманизм, свою искреннюю любовь к человечеству, к людям. В то же время Бедиль был преданным сыном своей родины, Индии; он любил ее и прославлял патриотизм.

Бедиль критикует человеконенавистничество, лень, ложь, высокомерие, жадность, коварство, вероломство и воспекает скромность, щедрость, правдивость, верность, знание, трудолюбие.

По этому вопросу у Бедилья мы находим прекрасные стихи:

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 37.

² Бедиль. Куллиёт. Рубоиёт, стр. 83.

³ Бедиль. Куллиёт. Рубоиёт, стр. 14.

Бо бадгуён ошнои макун,
 То аз некон бегонаги нагузини.
 Бо ҷафои оина мутаваҷҷуҳ мабош,
 То ҳайати худро мунқалиб набини¹.

«Если ты отстраниться не желаешь от великодушных, добрых людей, то тогда с клеветниками, с коварными людьми не вступай в связь, подобно тому как, если не хочешь видеть себя искаженным, то не смотри в зеркало с обратной стороны».

И здесь Бедиль остроумен; он людей великодушных и добрых сравнивал с зеркалом, со светом, а людей коварных — с обратной стороной зеркала, с «черным светом».

Осуждая двуличие, Бедиль замечает:

Агар табиати касеро моили нифоқ дарёёби,
 Ба яқин шиноси, ки суҳбати акобир дарнаёфти.

«Если у кого-нибудь обнаружишь хотя бы склонность к лицемерию, то знай твердо, что имеешь дело с неблагоприятным».

Эти глубоко правдивые слова основаны на многолетнем жизненном опыте писателя. Он осуждает даже склонность к лицемерию, не говоря уже о самом лицемерии.

Но Бедиль говорит и пишет о достоинстве и пороках человека вообще, вне связи с конкретной исторической обстановкой, вне общественной жизни, в отрыве от интересов и борьбы классов. В силу исторической обстановки он не смог подняться до понимания сущности человека как совокупности общественных отношений. В этом один из коренных недостатков его учения.

— В своей работе «Ирфон» Мирза Бедиль особо проанализировал появление земледелия, крестьян (стр. 64—76), ремесла и ремесленников (стр. 49—53) и выдвинул интересные мысли о происхождении общественных слоев и государства; мы считаем, что в решении вопроса о происхождении и сущности государства он идет дальше, чем знаменитый английский философ XVII в. Т. Гоббс, и стоит ближе к истине.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 74.

Рассуждая о происхождении земледелия, Бедиль писал:

Ҳар ки чашме дар ин чаман во кард,
То мижа во кунад, даҳан во кард¹.

Кто открыл глаза в этом саду (т. е. в мире),
Он до открытия ресниц уже открыл рот.

Следовательно, по Бедилью, человек прежде всего нуждается в питании. Отсюда Бедиль заключает, что необходимость заставила человека заниматься земледелием, т. е. крестьянством.

Бедиль не дает полного описания, как человек стал заниматься земледелием; значит, и данный вопрос он не разрешил и разрешить не мог. Наука эпохи Бедилья не обладала достаточными данными о первобытном строе, поэтому упрекать Бедилья в этом недостатке, безусловно, не приходится. Марксизм-ленинизм учит: «Исторические заслуги судятся не по тому, чего не дали исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они дали нового сравнительно со своими предшественниками»².

Почему Бедиль первостепенным занятием человека считал земледелие? Это объясняется, по нашему мнению, двумя причинами. Во-первых, земледелие в Индии с древних времен было главным занятием основной массы населения страны, и это было известно Бедилью. Во-вторых, положение индийского крестьянства в XVII—XVIII вв. было исключительно тяжелым, а непрерывные междоусобные феодальные войны наносили огромный ущерб земледелию. Говоря о земледелии как о важнейшем занятии человека, Бедиль хотел указать правителям тогдашней Индии на недопустимость разрушения земледелия, необходимость развития крестьянских хозяйств; этим он стремился помочь своей родине, своему народу.

Бедиль утверждает, что земледелие впервые сделало жизнь человека оседлой:

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 74.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 178.

Завқи таҳсил роҳати ҷовид,
Хуша мибаст донаи уммед,
То зи афроди тухми инсонӣ,
Даста шуд риштаи паре-шонӣ¹.

Вкус приобретения вечного покоя,
Колосом завязалось зерно надежды.
То, что из отдельных существ человеческого семени
Объединились корни рассеянности.

Смысл этих стихов глубок: Бедиль указывает, что люди сначала жили рассеянно, кочевой жизнью, а затем благодаря земледелию стали жить сообща, в тесной общественной взаимосвязи; появилась оседлость.

Затем Мирза Бедиль описывает образование социальных групп в обществе. И здесь он оригинален; более того, он высказывает очень интересные догадки и по этому сложнейшему вопросу.

Бедиль говорит, что земледелие обеспечило рост народонаселения. В результате этого люди расселились по разным землям, чтобы добывать пищу; одни из них шли разыскивать ценности у берегов морей, другие уходили в горы и т. д. Отдельные люди стали добывать себе пищу мошенническим способом.

В обмен на золото, жемчуг они стали приобретать у крестьян продукты питания, хлеб. Так появляется обмен, зарождается торговля, возникают купцы.

Далее он утверждает, что другая, «слабая часть» людей также стремилась к приобретению продуктов без труда; эти люди обращались к крестьянам с просьбой и молитвой, не прибегая к обмену. Так появились люди культа, жрецы, бедные, нищие.

Итак, заключает Бедиль, злые, плохие (бад) и добрые, хорошие (нек) люди оказались «гостями» у крестьян. Богатые из кучи зерен — хирмана, а бедные из соломы стали обеспечивать себя продуктами питания. Так объясняет и рисует происхождение социальных групп, возникновение кастового деления в обществе Мирза Бедиль².

Надо отдать справедливость Мирзе Бедилю, что он приближался к правильному разрешению вопроса и дал

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 74.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 74.

остроумные догадки о возникновении отдельных социальных групп, но философ не сумел подняться до научного понимания причин происхождения классов. Он не говорит о появлении орудий производства, о росте производительности труда, об образовании запасов, о появлении частной собственности на средства производства. При объяснении происхождения социальных групп, кастовых делений за решающий фактор Бедиль принимает корыстные стремления, жадность и мошенничество отдельных личностей. Это объясняется тем, что взгляды Бедилья на историю были идеалистическими.

Бедиль восхвалял крестьян, так как они, невзирая на все трудности, создают продукты питания для всех; следовательно, крестьяне являются, с его точки зрения, самым благотворительным классом из всех общественных групп, и поэтому он благословляет их.

Бедиль, конечно, знал, что крестьяне составляют огромное большинство населения Индии, и видел их исключительно тяжелое положение. Писатель хотел помочь им, однако в силу отсталости феодального Востока он не знал и не мог знать истинных путей коренного улучшения жизни трудящихся масс.

Мирза Бедиль характеризует богачей как жадных мошенников и сравнивает их с вредителями сельскохозяйственных растений. Он пишет, что богачи и знать, как только они появились, как саранча, перелетали по крестьянским посевам и, как муравьи, селились по крестьянским житницам (хирманам), после чего для самих крестьян оставались только жалкие крохи. Крестьяне, угнетенные этими мошенниками, поневоле соглашались с их требованиями и платили им дань, налог. Таким образом мошенники собрали огромные богатства, а стремление к наживе привело их к борьбе между собой.

Мирза Бедиль пытается всесторонне обрисовать этими доводами и возникновение государства.

С точки зрения Бедилья, первоначально возникают мелкие государства корыстолюбивых богачей.

Далее он пишет, что эти жадные люди стали организовывать свои войска, вооруженные дружины и вести войну между собой. Так возникли междоусобия.

Сар зад аз шуълакорин тадбир
 Решан мавчи ҳанчару шамшер.
 Ҳар тараф лашкаре губор ангехт,
 Хоки тасхир бар сари ҳам бехт¹.

«Игра с огнем привела к играм мечом и кинжалом. Со всех сторон идут войска; начался захват чужой территории и угнетение людей».

В ходе борьбы и войн создавались объединения отдельных, мелких дружин, и те из них, которые победили, стали присваивать добро побежденных.

Қард туфон зи сози якдигар,
 Шӯри ҳангомае шикасту зафар:
 Ба тасаллут расид саъи камол,
 Салтанат ёфт шӯхрати иқбол².

Началась бурная борьба друг с другом;
 Появились победители и побежденные.
 Совершенствовалося желание господствовать,
 Возникло царствование.

Так представляет себе Бедиль появление власти крупных царей, падишахов и фараонов, которые, накопив большие богатства, начали угнетать народ. Так возникло большое государство, при котором несправедливость и обман еще более усиливаются.

Насақи гирудор маҳкам шуд,
 Мояи худсари фароҳам шуд,
 Бар даҳқон даре, ки кишт фароз,
 Қард иқбол бар салотини боз.
 Даст гоҳи ғурури султони,
 Сар зад охир зи аҷзи деҳқони
 Чуши фиръавну шухии Намруд,
 Ҳар тараф боли иқтидор кушуд,
 Фафлат ин ҷо ҷӣ дастӣ поки накард
 Ҳосили симу зар чиҳо, ки накард,
 Роягон буд созт чоҳу ҳашам,
 Муфт шуд даъвий худои ҳам³.

Страна стала подвластной;
 Накопились богатства в руках отдельных личностей;
 Землю высших слоев стали обрабатывать крестьяне;
 От слабости, от угнетения крестьян
 Появились цари, высокомерные государи.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

Вожделение фараонов, всеилие нимродов
Распространилось на все стороны жизни,
Что ни творила добыча золота и серебра!
Постройка дворцов, объявление себя богом стало модой.

Бедиль указывает, что появление сильных царей в известной мере положило конец междоусобицам мелких государств и обеспечило некоторое спокойствие в стране, но усилило угнетение масс:

Хирс чушиду адл шуд номаш,
Баст саъи ҳаросат эҳромаш,
Ки ба деҳқон касе ситам накунад,
Яъне аз моли шоҳ кам накунад,
То ба чое расид саъи гурур,
К-аз мазореъ намонд чуз муздур¹.

«Жадность перекипела и, именуясь справедливостью, объявила себя стражем, защитником крестьян, требуя, чтобы никто не угнетал крестьян, т. е. не уменьшал богатства царя. Высокомерие дошло до высшей точки, крестьяне стали наемными, мардикорами».

Далее Бедиль описывает исключительно тяжелое положение крестьян, людей труда, при господстве царей; крестьяне, трудясь круглый год, не могут получить по своей воле не только зерна, но даже соломы.

Гайр соғар ба мавч мегирад,
Соҳиби чашма ташна мемирад².

Другие (т. е. царь) пьют из бокала,
А владельцы (т. е. крестьяне) источника
умирают от жажды.

Далее Бедиль заявляет, что:

Баҳр инчо бенамост сароб,
Гирди соҳил нишастаст дар об³.

«Море (т. е. земледелие) здесь (т. е. в этом обществе) в результате безвлажности (т. е. угнетения, отсутствия заботы) превращается в мираж, а пыль берегов (т. е. разорители крестьян) покрыла море (т. е. земледелие)».

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

Здесь Мирза Бедиль образно рисует жалкое состояние земледелия и крестьян при власти царей. Эти мысли Бедилья глубоко и правдиво отражают положение крестьян в феодальной Индии второй половины XVII — начала XVIII вв. Современник Бедилья, известный французский врач-путешественник Ф. Бернье, указывая на жестокость феодалов и чиновников, писал: «Кроме того, эта тирания часто переходит всякие границы, отнимает у крестьян и ремесленников все необходимое для жизни, так что они умирают от голода и нищеты, не производят детей или имеют таких, которые умирают в детстве, ибо плохо питаются и живут в бедности, как и их отцы и матери. Бывает, что они покидают землю, чтобы поступить в услужение к какому-нибудь всаднику, или бегут, куда только могут, к соседям, в надежде встретить там более мягкое обращение, о чем я говорил раньше. Наконец, земли обрабатываются почти исключительно из-под палки, а следовательно, очень плохо, многие истощаются и делаются совершенно непригодными, так как не находится никого, кто мог бы и хотел нести расходы по содержанию в порядке канав и каналов для стока и на проведение их в поля, которые в них нуждаются; нет также никого, кто бы интересовался постройкой домов и ремонтом тех, которые разваливаются»¹.

Бедиль называет богачей мошенниками:

Кисаи ҳеҷ кас нади́д пури
То накард ихтиёри кисабури².

При этом, ни у кого кошелек не стал полным,
Пока он не стал мошенником (карманщиком).

Далее он писал:

Ҳар кучо ҳирс оташе афрухт,
Чои ҳезум ҳамон мурувват сухт³.

Там, где поднялся огонь жадности,
Там вместо дров сгорала человечность.

Из вышеприведенных высказываний Бедилья можно сделать вывод, что государство он рассматривает как

¹ Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола, стр. 202.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 76.

³ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 75.

историческое и социальное явление; больше того, с его точки зрения, первоначально появляются мелкие деспоты, а затем, со временем, образуется более мощное, централизованное государство.

Это государство служит интересам жадных и богатых людей, а трудящиеся владычат жалкое существование. Видно, что Бедиль здесь приближается к правильному пониманию сложной проблемы общественной жизни. Однако его взгляды на государство носят идеалистический характер, ибо, по Бедилью, корыстные стремления и желание господствовать определили возникновение государства. Подобно Алишеру Навои, Бедиль мечтал о справедливом царе, который заботился бы о народе, о развитии земледелия и науки.

Бедиль в своем произведении «Комди и Модан» осуждает деспотов в лице царя-мучителя и восхваляет защиту угнетенных.

Камтар афтад, ки давлати золим,
Монад аз офати қазо солим.
Хоки он бевафо ба хун тар шуд,
Подшоҳи Модан музаффар шуд¹.
Государство притеснителя пало;
От этого бедствия высвободилась истина,
Кровь притеснителя пролилась по земле;
Царь, защищавший униженного, угнетенного
Модана, победил.

И еще

Ҳар ки имдоди бедилон дорад,
Аз завола ахтараш амон дорад,
Қасри иқбол ҳар кучо барпост,
Нардбонаш ҳимояти зуфаост².

Кто поддержит и будет оказывать помощь
Угнетенным (возлюбленным), его звезда не померкнет;
И там, где здание счастья, лестница его — защита
Для слабых (бедных, угнетенных, возлюбленных).

Следовательно, Бедиль, проклиная свирепых царей, восхваляет царей справедливых и на них возлагает свою надежду на улучшение жизни народных масс.

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 32.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 32.

Мирза Бедиль, наблюдая кастовое деление населения Индии, высказал и по этому вопросу свое мнение. Общеизвестно, что касты, занятые физическим трудом, презирались знатью, которая строго охраняла принципы кастового деления. Мирза Бедиль не выступает открыто против кастового деления, но своими рассуждениями, примерами и рассказами он осуждает кастовое деление, осуждает презрение к людям физического труда.

Достоинство человека Мирза Бедиль видит в его труде. Он осуждает людей без профессии, людей, не занимающихся каким-либо трудом. Бедиль говорит, что знание ремесла так же необходимо человеку, как вода растению, человек, не занятый трудом, так же бесполезен, как раковина без жемчуга.

Бедиль писал о кузнецах, ткачах, портных, пастухах, строителях и сороочистителях. Например, Бедиль рассказывает, что некий царь встретил по пути на охоту группу людей; он спросил у визира, кто они такие, и тот ответил, «что это — люди, покрывающие вину (тела) царя и бедных. Лекарство этих людей — нитка и иголка. Хотя иголка сама голая, она она помогает им шить одежды для всех людей»¹.

Этим примером Бедиль ярко и символично рисует роль труда и его носителей. Он пишет, что каждая профессия имеет свои особенности и достоинства. Пренебрежение к любому ремеслу Бедиль считает низостью, так как кузнечное, ткацкое, портняжное, швейное дело и другие виды ремесла совершенно необходимы для людей.

Философ указывает, что дело рук нельзя разрешить языком и наоборот. Поэтому люди в своей целесообразной деятельности обязаны пользоваться услугами и языка, и рук. Эту свою мысль Бедиль пытается обосновать и примерами из мифологии, библии. Он говорит:

Аз шубони чи ор дошт Калим?
В-аз иморат чй рехт Иброҳим.
З-ин чаман ҳар гуле баҳоре дошт.
Ҳар киро даст буд, коре дошт².

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 53.

² Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 52.

Разве Моисей стыдился быть пастухом,
Что потерял Авраам от занятия стронтельством?
На этом лугу каждый цветок имел свою весну,
Всякий, у кого рука была, у того было и дело.

Каждый человек должен заниматься каким-нибудь полезным делом — таков вывод Мирзы Бедилья.

По Бедилью, одежда, будь она из шелка или из грубой шерсти, не скроет подлинной натуры человека, которая обнаруживается в его действиях. Для подкрепления этого тезиса Бедиль прибегает к аналогии. Он говорит, что письмо, например, хотя оно и имеет черный цвет, не является срамом, позором, а, наоборот, весьма важно и полезно для человека:

Чома хоҳ атлас асту хоҳ палос,
Шахс ботил намешавад зи либос.
Маънаш равшану тақаддуси ранг,
Аз сиёхи хат надорад нанг¹.
Пусть одежда из атласа или паласа,
Личность не теряется в одежде.
Ясный священный цвет мысли
Не стыдится черноты письма.

Следовательно, человек, трудится ли он в земледелии, работает ли кузнецом, ткачом и т. д., — одинаково ценен для общества.

Бедиль бичевал бездельников, ленивых и корыстных людей своей эпохи. Он сочувствовал нищенскому положению угнетенного народа и клеймил его притеснителей. Своими произведениями мыслитель хотел повлиять на ум правителей, разъяснить им, что развитие земледелия, ремесла, науки улучшает жизнь народа и укрепляет государство. Но Бедиль не думал о коренном изменении общественных порядков своей эпохи. Его учение не могло служить орудием борьбы народных масс против своих угнетателей.

Ценно то, что Бедиль в обстановке господства религиозной идеологии и феодальной реакции сумел поднять до уровня передовой мысли своей эпохи, и его важнейшие идеи служили одним из теоретических источников тем, кто стремился к просвещению, к знанию, тем,

¹ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 53.

кто протестовал против безраздельного господства религиозного фанатизма и феодальной тирании.

Бедиль, подобно всем передовым мыслителям Востока, искал пути для счастливой жизни народа, но найти их не мог. Это опять-таки не его вина, а результат тех общественных исторических условий, в которых он жил и трудился.

Народы Средней Азии, в том числе и узбекский, осознали истину и обнаружили правду жизни лишь под руководством великой Коммунистической партии, под знаменем марксизма-ленинизма, при помощи русских рабочих, в суровой борьбе со своими угнетателями.

Социальные взгляды Мирзы Бедилья представляют собой известный научный и исторический интерес. Они противоречат догмам ислама и не только по вопросам происхождения человека, земледелия и классовых делений, но по вопросам возникновения и сущности государственной власти. Известно, что всякая религия пытается придать божественный характер как происхождению, так и существованию государства и классовому делению. Бедиль не говорит прямо о несостоятельности этих религиозных воззрений, но в завуалированной форме выражает свое несогласие с ними.

Учение Бедилья о происхождении земледелия, классов и государства содержит интересные мысли и важные идеи.

Но его учение об обществе по своему содержанию было идеалистическим.

Мирзе Бедилью были присущи те недостатки, которыми страдали все общественные теории домарковского периода. В. И. Ленин, говоря об этих недостатках, писал: «Во-1-х, они (все общественные теории домарковского периода.— И. М.) в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-2-х, прежние теории не охватывали как раз действия масс населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественно-

исторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий»¹.

О ВЛИЯНИИ МИРЗЫ БЕДИЛЯ НА РАЗВИТИЕ УЗБЕКСКОЙ И ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Влияние Мирзы Бедия на среднеазиатскую литературу XVIII—XIX вв. бесспорно признается всеми исследователями истории литературы и общественной мысли в Средней Азии. Вокруг школы Бедия разгорелась борьба; у него появились последователи, началось изучение творчества поэта-философа.

Значительное распространение идей Бедия и зарождение его школы в Средней Азии были обусловлены прежде всего тесными экономическими, политическими и культурными связями Средней Азии с Индией, начало которых относится к античному времени.

Важную роль в культурных связях Средней Азии и Индии сыграли труды Беруни (XI в.), Улугбека и Алишера Навои (XV в.), Бабура (XVI в.), Мушфики (конец XVI — начало XVII вв.).

Историческим фактом является популярность отдельных произведений ученых, писателей, художников Индии среди народов Средней Азии, в частности известного поэта Амара Хусрау (XIII—XIV вв.).

В XVII—XIX вв. эти всесторонние связи народов Индии и Средней Азии продолжали развиваться. Французский путешественник Ф. Бернье, описывая фруктовый рынок в Дели, отмечал: «На нем много лавок, которые летом бывают обыкновенно заполнены сухими фруктами из ...Бухары и Самарканда»². «...Индостан нуждается в большем количестве лошадей: известно, что из Узбекистана он получает их ежегодно более двадцати пяти тысяч»³.

Интересно и утверждение Ф. Бернье о том, что индийские врачи руководствовались в своей практике кни-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 57.

² Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола, стр. 219.

³ Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола, стр. 184.

гами Ибн Сины: «...врачи Могола и магометан, следующие правилам Авиценны и Аверроэса, применяют эти способы совершенно так же, как индусы»¹.

Факты о связях народов Азии с Индией приводятся, в частности, в книге Мухаммеда Юсуфа Мунши «Муким-ханская история»².

«В течение всего Могольского периода,— указывает Д. Неру,— Индия поддерживала тесные связи со Средней Азией. Эти связи распространялись и на Россию, и имеются сведения о дипломатических и торговых миссиях. Один русский друг обратил мое внимание на такого рода сведения в русских летописях. В 1532 году в Москву прибыл посланник императора Бабура по имени Ходжа Хусейн для заключения договора о дружбе. В царствование Михаила Федоровича (1613—1645) на Волге обосновались индийские купцы. В 1625 году в Астрахани по приказу воеводы был построен индийский каравансарай. В Москву приглашали индийских мастеров, особенно ткачей. В 1695 г. русский торговый представитель Семен Маленький посетил Дели и был принят Аурангзебом. В 1722 году Петр Великий посетил Астрахань и беседовал с индийскими купцами. В 1743 году в Астрахань прибыла группа индийских садху (отшельников). Двое из них обосновались в России и приняли русское подданство»³.

Бедиль в своей работе «Чор-Унсур» говорит об Амударье-Джайхуне, о Туркестане, о приезде своих родственников в Индию из Самарканда⁴. Не менее важен тот факт (о котором особо упоминает Хусейн)⁵, что языком Бедия был язык вилояти (т. е. среднеазиатский, таджикский). Язык Бедия доступен всем знающим таджикский язык.

Эти и многие другие исторические факты свидетельствуют о многовековых всесторонних связях и взаимо-

¹ Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола, стр. 282.

См.: Мухаммед Юсуф Мунши. Муким-ханская история Ташкент. Изд-во АН УзССР, 1956.

³ Дж. Неру. Открытие Индии, стр. 278.

⁴ Бедиль. Куллиёт. Рубоён, стр. 8; Чор-Унсур, стр. 16.

⁵ См.: Хусейн Кули-хан. Ништари ишқ, стр. 130—142.

влиянии духовной культуры народов Индии и Средней Азии.

Весьма существенной причиной распространения произведений Бедия в Средней Азии была и внутренняя противоречивость его творчества, в силу чего оно могло быть использовано представителями различных социальных групп в их борьбе за свои классовые интересы.

Популярность Бедия в народе находит себе подтверждение в появлении читчиков Бедия — «Бедиль-ханов».

Движение «Бедиль-ханов» отличалось социальной неоднородностью. Во второй половине XIX в. в нем можно было проследить в основном три направления, связанные с тремя общественными силами, тремя группами поэтов-мыслителей: 1) писатели — выходцы преимущественно из феодальной среды, связанные с ханами, крупными землевладельцами и высшим духовенством; 2) поэты-выходцы преимущественно из передовой части чиновничества и военных; 3) мыслители, преимущественно связанные с крестьянством, ремесленниками и низшими слоями мулл.

1. Писатели, связанные с господствующей феодальной знатью и духовенством, следуя тяжеловесному стилю Бедия, всячески старались использовать все худшие стороны его произведений для укрепления религии. Скрывая гуманные и просветительные идеи Бедия от народа, эти писатели представляли его как суфия и ревностного мистика. К ним относится, например, бухарский шейхульислам Султанходжа-Адо (конец XIX в.).

2. Поэты-мыслители — выходцы главным образом из сравнительно передовой части чиновников и военных, увидевшие нежизненность феодально-деспотического строя и боровшиеся за прогресс края, использовали гуманные и просветительные идеи Бедия. Эти представители самобытной узбекской и таджикской литературы и общественной мысли, критикуя очень сложный стиль Бедия и оценивая по-своему его мысли, призывали к знанию, к овладению наукой.

Во главе этого течения стояли известный Ахмад Махмуд Дониш (Ахмад Калла) и замечательный мыслитель, поэт-лирик Фуркат.

3. Поэты — выходцы из среды ремесленников и крестьян — воспользовались идеями Бедиля о ремесле, крестьянстве, о науке и особенно его гуманизмом и островами, направленными против бездарных мулл, ишанов и других притеснителей народа.

Во главе этой группы стояли знаменитые деятели узбекской и таджикской литературы — Муками, Хислат (ум. в 1945 г.), Аваз, Абдулкадыр-Ходжа-Савдо (Бепул), Тош-Ходжа-Асири.

Поэт-демократ Муками в стихах «Авлиё» («Святой») высмеивает и резко критикует мулл, невежд, высокомерных и слабоумных «святых».

Асири в своем произведении «Одамият-чист?» («Что такое человечность?») воспекает верность и скромность, справедливость и щедрость и призывает к старанию, к труду и овладению ремеслом и наукой.

В творчестве этих поэтов мы обнаруживаем влияние Мирзы Бедиля главным образом в идейном, а не в стилистическом отношении. Что же в творчестве Бедиля явилось привлекательным, интересным для прогрессивных представителей узбекской и таджикской культуры конца XIX — начала XX вв. — Ахмада Дониша, Фурката, Муками, Асири и др.?

В своем философском трактате «Редчайшие происшествия» Ахмад Дониш прямо указывает на Бедиля, как на видного мыслителя. Воспользовавшись отдельными положениями Бедиля, он высказывает свое мнение о вечности мира, о предопределении, о переселении душ и т. п.

В другой своей рукописи Ахмад Дониш передает полное содержание произведения Бедиля «Остроты»¹.

Ахмад Дониш был первым среднеазиатским мыслителем XIX в., всесторонне изучившим прогрессивные, в условиях эпохи феодализма, общественно-философские идеи Бедиля и использовавшим их в своей борьбе с средневековьем. Он считал своим долгом распространение ценных, с его точки зрения, идей Бедиля.

Фуркат в своей автобиографии особо отмечал, что он в течение многих месяцев изучал труды Бедиля. Анализ

¹ См.: Ахмад Дониш. Остроты Бедиля (рукопись), стр. 19.

творчества Фурката показывает, что в творчестве Бедия его привлекло главным образом прославление науки, просвещения, дружбы между народами, поскольку эти идеи могли быть ему (Фуркату) полезными в борьбе за светские знания, за просвещение народа.

Прогрессивные идеи Бедия наполнены антифеодальным, антиклерикальным духом. Это объясняется тем, что творчество Бедия в известной мере впитало антифеодальные, антиклерикальные настроения крестьянских масс. Поэтому эти идеи интересовали, привлекали к себе внимание Муками, Асири и других прогрессивных мыслителей Средней Азии конца XIX — начала XX вв.

Критикуя сложный стиль и консервативные стороны творчества Бедия, Ахмад Дониш¹, Фуркат² Муками³, Асири⁴ ценили его идеи, призывавшие к просвещению, к овладению знанием и ремеслом; его остроты, его сарказм по адресу тиранов и невежественных мулл.

В Ташкенте, в издании типо-литографии С. И. Лактина, в 1892 г. вышли в свет «Избранные произведения Бедия», в которых помещены, кроме газелей поэта, его важнейшие философские высказывания.

Поэт-философ Мирза Бедиль пользуется ныне заслуженным уважением в нашей стране. Нам близки и дороги такие слова и мысли Бедия:

Илм ҳар чо кафили тadbир аст,
Ғолибият далели таъсир аст⁵.

Наука — всюду порука за разумные меры,
Победа — везде доказательство действия.

Или:

Ростиро далели кор куни,
Ҳайф бошад қач ихтиёр куни⁶.
Правду сделай знаменем, если же
Станешь на кривой путь — стыд, позор.

¹ См.: Ахмад Дониш. Редчайшие происшествия, стр. 222 и 262.

² См.: Автобиография Фурката. «Туркестанская туземная газета», 1891, № 10.

³ См.: Дивони Муками, 1321 г. х.

⁴ См.: Асири. Одамият-чист? Образцы таджикской литературы. Сталинабад, 1940.

⁵ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 21.

⁶ Бедиль. Куллиёт. Ирфон, стр. 42.

Или:

Эй меван зуду зудрас кўҳна машав,
Боғи тараби на хору-хас кўҳна машав.
Ҳангомаи осори тачаддуд карам аст,
Эй маънии тоза пеши кас кўҳна машав!¹
О, скороспелый плод, развивайся, не старей!
Процесс появления нового, прогресса — благо,
О, новое содержание, ни перед кем не старей.

Творчество выдающегося поэта и философа Мирзы Абдулкадыра Бедия вошло в сокровищницу литературы и общественной мысли нашего народа — законного наследника всего лучшего, всего ценного, созданного предшествующими поколениями человечества.

¹ Бедиль. Қуллӣёт. Рубонӣт, стр. 91.

СОДЕРЖАНИЕ

Крупный ученый — обществовед и организатор (О жизни и научной деятельности академика АН УзССР И. М. Муминова — 1908 — 1974 гг.)	9
Рациональное зерно диалектики Гегеля	21
Введение	21
Социально-экономические условия возникновения и развития немецкой классической философии	23
Объективный идеализм Гегеля	34
Гегель о диалектике и метафизике	45
Основы диалектики Гегеля	66
Выдающиеся мыслители Средней Азии	138
Естественнонаучная и общественно-философская мысль IX—X вв. в Средней Азии.	138
Суфизм в X—XI вв. в Мавераннахре	149
Астрономическая школа Улугбека	153
Литературно-социологическая мысль Навои и Джами	156
Антиклерикальные идеи Турды, Машраба и Бедиля	160
Просветительство в Туркестане во второй половине XIX и в начале XX вв.	167
Зарождение и развитие революционной мысли в Туркестане, Бухаре, Хиве	180
Заключение	189
Великий энциклопедист из Хорезма	
(к 1000-летию со дня рождения Беруни)	191
Об эпохе Беруни	197
Научный метод Беруни	204
Беруни как историк науки	210
Воззрения Беруни на природу	217

Взгляды Беруни на общество	228 ✓
Приложение (Исследователи наследия Беруни о самом Беруни и его трудах)	236
О развитии искусства Средней Азии в XIV—XV вв.	240
Об одном трактате Али Кушчи	253
Абдуррахман Джами как ученый-мыслитель	262 ✓
Алишер Навои — великий мыслитель-просветитель	268 ✓
Философские взгляды Бедия	279
Введение	279
Краткий очерк жизни и деятельности Бедия	301
Пантеизм Бедия	313
Бедиль о духе, материи и форме	327
Теория познания Мирзы Бедия	336
Критика Бедилем теорий предопределения и переселения души	346
Социально-политические воззрения Бедия	361
О влиянии Мирзы Бедия на развитие узбекской и таджикской литературы	375

Ибрагим Муминович Муминов

Избранные произведения

том I

Редактор А. А ко п о в а
Художник Ю. К у ч е н к о в
Худож. редактор М. Г у м а р о в
Техн. редактор Т. А б б а с о в
Корректор М. В я т к и н а

Сдано в набор 10/II-1976 г. Подписано в печать 23/VI-1976 г. Формат 84×108^{1/32} № 1.
Физ. печ. л. 12 25. Усл.-печ. л. 20,58. Уч.-изд. л. 19,45+0,33 вкл. Тираж 3000.
Р04980. Издательство „Узбекистан“, Ташкент, Навои. 30. Договор 217—75.

Типография № 1 Госкомитета Совета Министров УзССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ташкент, ул. Хамзы, 21. Зак. № 49. Цена 1 р. 11 к.

М 90 Муминов И.

Избранные произведения. В 4-х т. (Ред. коллегия: А. С. Садыков и др.). Т. I. Т., «Узбекистан», 1976. Т. I. 1976. 380 с. с порт.

1 Ф

М $\frac{10501-261}{М315_{\wedge}(06) 76}$ 33-76