

30-23 ✓  
78  
Абдурахим Эркаев

**ДУХОВНОСТЬ-  
ЭНЕРГИЯ  
НЕЗАВИСИМОСТИ**



Абдурахим Эркаев

---

# ДУХОВНОСТЬ – ЭНЕРГИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ

Издание 2-е, исправленное и дополненное



ТАШКЕНТ «МАЪНАВИЯТ» 2001

Ответственный редактор —  
академик АН РУз, доктор философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки  
**С. Ш. Шермухамедов**

Рецензент —  
доктор философских наук, профессор  
**Назар Хакимов**

Эта книга — одна из первых попыток создать теоретические основы и философскую концепцию развития национальной духовности в условиях независимости Узбекистана.

Автор, кандидат философских наук, уже опубликовал на эту тему ряд статей и книгу на родном языке. Предлагаемая вашему вниманию работа продолжает усилия в этом направлении, знакомя русскоязычного читателя с одним из основополагающих принципов укрепления независимости. Она рассматривает духовность как в ретроспективе, удовлетворяя наш интерес к этой проблеме в историческом и философском плане, так и в перспективе, предлагая конкретные пути ее формирования. Здесь Вы найдете много интересных сведений из нашего исторического прошлого, из истории религии, философии и культуры, пройдете вместе с автором от истоков зарождения национальной духовности до наших дней.

Книга предназначена как для специального изучения, так и для широких масс читателей, которым интересно и дорого не только наше прошлое, но и будущее.

WANGAN DAVLAT  
UNIVERSITETI  
Axborot-tilash markazi

262003

Э 4702620204—42 10—01  
М 25 (04)—01

© Издательство «Маънавият»  
1998 г.  
© Издательство «Маънавият»,  
2001 г., исправленное и  
дополненное

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Независимость проявляется по-разному в различных сферах жизни общества. Естественно, предъявляемые ею требования также неодинаковы. Если в экономике все преобразования нацелены на будущее, то в духовной области они направлены не только в будущее, но в определенной степени и в прошлое. Это касается прежде всего изучения и переоценки истории Родины, выработки правильного отношения к культурному наследию, национальным и общечеловеческим ценностям, к современности в целом. Чтобы осознать себя как нацию, возродить национальную государственность в новой форме, интегрироваться в мировое сообщество, следует «вернуться к истокам нашей культуры, воспринять и развить все лучшее, что есть в нашем богатейшем историческом прошлом»<sup>1</sup>.

И. А. Каримов определил наряду с экономикой приоритетным направлением построения в Узбекистане правового демократического гражданского общества развитие духовности. «Ибо если мышление и сознание не избавлены от гнета и давления, человек не может быть свободным. Прогресс обеспечивают духовно развитые люди»<sup>2</sup>.

Духовность — понятие сложное и многогранное. Она охватывает многие стороны сознания, мышления, убеждений человека, культурное наследие и систему современных научных и художественных ценностей, обычаи, традиции, ритуалы, религию и религиозную практику. В свою очередь каждое из перечисленных явлений состоит из множества конкретных ценностей. Естественно, не все они равнозначны по своим возможностям служить потребностям независимости, влиять на общество и людей.

Национальные ценности не есть застывшее явление. Они исторически развиваются, обновляются. Поэто-

---

<sup>1</sup> Каримов И. Родина священна для каждого. Кн. 3.—Т.: Узбекистан, 1996. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

му независимость, с одной стороны, требует бережного отношения к каждому явлению, факту культурного наследия, с другой — критического отношения к ним.

Было бы непростительной ошибкой в поисках самостоятельного, независимого пути развития оказаться в зависимости от собственного прошлого, свернуть на путь изоляционизма и национальной ограниченности. Правильное отношение к проблемам сохранения и развития национальной духовности, самобытности — это один из самых актуальных и животрепещущих вопросов, поставленных на повестку дня независимостью. Его решение в конечном итоге определяет направление нашего независимого пути развития.

Естественно, мы хотим, чтобы наша культура, опираясь на богатейшее историческое наследие, синтезировала все передовые достижения культур Востока и Запада. Но каким образом добиться этого? Ведь чтобы национальная культура стала высокоразвитой, одного желания недостаточно. Мы не можем слепо копировать опыт других стран. Следовательно, и в этой сфере, говоря словами И. А. Каримова, у нас будет свой путь прогресса и обновления. Самое трудное — найти этот путь.

Для этого следует прежде всего определить конкретно и ясно наше отношение к идеологическим основам духовного наследия и современным тенденциям духовной жизни. Речь идет об идеологии ислама и учении марксизма-ленинизма. Ислам более 1100 лет, марксизм-ленинизм более 70 лет в идеологическом и политическом плане управляли национальной духовной жизнью. Ибо они, каждая в свое время, являлись господствующей идеологией государства.

Господствующая идеология, независимо от того, какой характер — светский или религиозный — она имеет, стремится вытеснить оппозиционные идеологии и выполнять роль политического цензора, следовательно, становится в конечном итоге теоретическим фундаментом установления тоталитарной системы.

Ставя экономику выше идеологии, отказываясь от искусственного ограничения социальной жизни жесткими идеологическими рамками, подвергая научно-критическому анализу предыдущие официальные идеологии, мы должны создать теоретические основы, философскую концепцию развития национальной духовности в условиях независимости. Основные принципы этой концеп-

ции нашли свое отражение в Конституции Республики Узбекистан и работах Президента И. А. Каримова. В них обосновано, что наша национальная культура, духовная жизнь будут развиваться свободно, не подчиняясь идеологическому диктату какого-либо класса, сословия, социальной группы или религиозной конфессии.

Это означает, что в обществе утвердятся идеологический плюрализм — многообразие мнений и воззрений, а духовная жизнь перестанет быть «черно-белой», как при феодализме и казарменном социализме. В то же время культурное наследие, в том числе и религиозное, будет бережно сохраняться и изучаться, привлекаться для духовно-нравственного совершенствования общества.

Определение основных критериев оценки духовных ценностей и отношения к культурному наследию, обеспечение развития духовной жизни в соответствии с требованиями независимости, формирование нового гражданина независимого Узбекистана, мыслящего по-новому, духовно богатого, любящего свою Родину, требуют, в первую очередь, ответа на вопрос: что такое духовность? А это обуславливает исследование данного понятия в тесной связи с данными таких наук, как философия, история, религиоведение и других, с учетом естественно-исторического и культурного развития народа.

Только четкие и относительно широкие представления о духовности позволят более эффективно использовать духовные факторы в укреплении независимости страны.

С тех пор как вышло в свет первое издание настоящей книги, прошло три года. За это время в стране произошли заметные положительные сдвиги, обогатился опыт. Изменился также уровень теоретического осмысления узбекской модели развития, путей и духовных факторов формирования нового поколения, его мировоззрения и отношения к жизни.

Это прежде всего касается осмысления высшей цели строящегося общества — идеи и идеологии национальной независимости, необходимости выработки иммунитета по отношению к враждебным идеологическим происткам, в первую очередь исламского фундаментализма. В стране идет активная разработка концепции идеологии национальной независимости, ее основных понятий и принципов.

Этим и была вызвана потребность дополнить и переработать книгу. А насколько это удалось автору — судить читателям.

Несколько неожиданным для автора явился тот факт, что первое издание стало использоваться как дополнительное учебное пособие учащимися и студентами по курсу «Основы духовности». Поэтому во второе издание автор счел нужным внести новые разделы о происхождении и становлении духовности, а также доисламском периоде развития духовности узбекского народа. Более подробно рассматриваются роль и место воли в духовности, их отношения.

В книгу внесена еще одна новая глава, называющаяся «Независимость и вопросы ислама». В ней автор рассматривает вопрос — каким должно быть наше отношение к исламу, религии вообще в связи с национальным самоопределением, самоидентификацией, возрождением культурного наследия прошлого, утверждением идеологического плюрализма, с одной стороны, и ростом религиозного экстремизма и экспансии его агрессивной пропаганды — с другой. Анализируются основные идейно-политические течения современного ислама, получившие широкое распространение на зарубежном Востоке.

Во втором издании более подробно рассматриваются также общенациональная идея и идеология национальной независимости, превращение независимости в подлинную свободу.

Некоторые доводы и утверждения книги, естественно, могут показаться спорными, вызвать возражения, ибо тема очень большая и многоохватная. Автор заранее просит прощения у читателей за те моменты, которые, возможно, не удовлетворят их. Но если его рассуждения покажутся хоть немного интересными и полезными читателю, он вправе считать, что достиг своей цели.

## ДУХОВНОСТЬ КАК ПОНЯТИЕ

После провозглашения независимости в Узбекистане очень часто стали употребляться словосочетания и выражения с компонентом «духовность» или «духовное»: духовное богатство, бездуховность, духовное возрождение, духовное очищение, духовные основы независимости и т. п.

Это свидетельствует о том, что в Узбекистане, добившемся национальной независимости, уделяется большое внимание вопросам духовности, так как от их правильного решения зависят национальное возрождение, национальный прогресс. Действительно, сфера духовности в республике признана приоритетной наряду с экономикой.

Так, И. А. Каримов отмечает: «Укрепление и развитие духовности народа — важнейшая забота государства и общества в Узбекистане». Далее, развивая свою мысль, Президент особо подчеркивает: «Духовность — энергия человека, народа, общества, государства»<sup>1</sup>.

Хотя термин «духовность» с каждым днем все больше употребляется в официальных документах, научной литературе, печати, он пока не исследован и не описан как научное понятие.

В различных философских словарях ему не нашлось даже места. В «Философском энциклопедическом словаре», изданном в Москве в 1983 году, о нем также не говорится ни слова.

В то же время резкое расширение круга употребления понятия «духовность» и производных от него способствует быстрому обогащению его лексического и терминологического содержания. Это обуславливает изучение духовности как самостоятельного научного понятия, определение ее места в системе таких понятий, как культура, сознание, мышление, мировоззрение, моральный

---

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Кн. 1. — Т.: Узбекистан, 1996. С. 77, 78.

дух, а также в системе художественных, политических, нравственных ценностей и анализ их взаимоотношений.

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ «МАЪНАВИЯТ» (ДУХОВНОСТЬ)

Русскому понятию «духовность» в узбекском языке соответствует «маънавият», которое имеет очень емкое и многогранное значение, ибо оно развивалось на протяжении нескольких исторических эпох. На его формирование как понятия оказали свое влияние исламская философия, богословие — калам, позже суфизм. В советский период содержание понятия «маънавият» (как и русского понятия «духовность») еще более расширилось, обогатилось и приобрело светский смысл, в отличие от религиозного в предыдущие эпохи.

В обыденной жизни «маънавият» и «духовность» чаще употребляются для обозначения продуктов умственной деятельности человека и общества (так называемой духовной культуры), непосредственно не связанных с материальным производством, а также для обозначения нравственных, религиозных норм, взглядов, убеждений и практики.

«Маънавият» — эквивалент «духовности», но не калька. В русском языке, как и в других западных, слово «духовность» имеет единый корень — «дух». Согласно иудейским и христианским традициям, «дух» имеет два значения: 1) бессмертие, вечная жизнь; 2) дыхание.

Бог, сотворив человека, вдохнул в него дух, т. е. жизнь. Следовательно, дух — это божье дыхание: душа человека, жизнь, его внутренний мир. В седьмом откровении второй главы Книги Бытия говорится: «И создал Господь Бог человека из праха земного, вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Сам Господь Бог может являться как дух (у христиан одна из трех ипостасей Божьих — дух): «Земля же была безвидна и пуста, тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою», — говорится во втором откровении первой главы Книги Бытия.

Поэтому христианство утверждает, что человек, в отличие от животных, имеет не только сердце, но и душу. Духовность — это «искра божья» в человеке, свойства, данные ему Богом, которые отсутствуют в животном мире: сознание, мышление, вера, надежда, нравственность и любовь.

Способности человека творить, таланту, его стремле-

ниям и потребностям всегда придавалась религиозно-мистическая окраска, и все это было названо духовностью. Возможно, поэтому материалистическая философия вместо «духовности» преимущественно пользовалась понятиями «духовная культура» и «сознание». Видимо, этим объясняется то, что в русских философских словарях понятие «духовность» не нашло себе места.

В философии, в отличие от религии, дух рассматривается как противоположность материи: или как ее создатель (идеализм), или как ее свойство (материализм).

Если слово «духовность» перевести на узбекский язык буквально, то оно прозвучит как «рухият» или «рухоният». Однако само понятие обозначается словом «маънавият». Почему так получилось? Ведь в исламе понятие «дух» («рух») употребляется также в тождественном или крайне близком к соответствующему иудейско-христианскому понятию значении.

В 85-м аяте «Перенес ночью» Корана говорится: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: «Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знание только немного» (дается в переводе Ю. Крачковского). Ввиду того, что сущность духа божественна, она непостижима даже для пророка. Человек может знать лишь о реальности духа и о том, что он дарован ему Богом. В данном случае, когда рассуждения ведутся в узко религиозном направлении, в значении «духовность» употребляется слово «рухоният».

Алишер Навои в своем гениальном творении «Язык птиц», в аллегорической форме излагающем основы суфийской философии, в понятие «рухоният» вкладывает такое содержание: это проявление у человека подлинных человеческих свойств, когда он избавляется от животных страстей, отказывается от корысти и гордыни, от своего «я», и дарованный ему Богом дух воссоединяет его внутренний мир с божественным, и он постигает Истину.

Из сказанного следует, что русским понятиям «дух» и «духовность» близки по семантике и словообразовательной форме «рух» и «рухоният».

Следовательно, формирование понятия «маънавият» — духовность — в исламском мире шло под влиянием несколько иных факторов, нежели в иудейско-христианской среде, и вышло за пределы своей узко религиозной основы. На Западе понятие «духовность» (соответствующие ему конкретные национально-языковые эквивален-

ты) до сих пор употребляется преимущественно в религиозном смысле.

Чрезвычайный и полномочный посол США в Узбекистане, отвечая на вопрос корреспондента журнала «Тафаккур», не способствует ли в конечном итоге духовному обнищанию общества то, что мы называем «капитализмом», ответил: «Нельзя сказать, что у нас отсутствует чувство страха перед духовным обнищанием. Духовное обнищание возникает иногда из-за непонимания роли религии в общественной жизни. Если вы проедете по нашей стране, то встретите множество церквей... В нашей стране созданы достаточные условия и для тех, кто исповедует другие религии. В США, в частности, имеются тысячи мечетей... У нас есть буддийские, индуистские храмы. На мой взгляд, они служат развитию духовности»<sup>1</sup>.

Как видно, в США (как и на всем Западе) понятие «духовность» употребляется в более узком значении, чем у нас. Не случайно и образование от одного корня понятий «духовенство» (служители религии) и «духовность» в русском языке.

В отличие от западных языков, в советское время в русском языке, языках других бывших советских народов понятие «духовность» чрезвычайно расширило свое первоначальное содержание и превратилось в светское. Религиозное значение его — теперь лишь один из оттенков его богатого содержания.

В советский период понятие «духовная культура» включало в себя совокупность всех общественных явлений, не относящихся к сфере материального. Это — наука, философия, мораль, право, религия, литература и искусство, образование, средства массовой информации и пропаганда, политическая идеология, те стороны обычаев и традиций, которые связаны с идеологией и мировоззрением. Такое широкое понимание «духовной культуры», естественно, обогатило и понятие «духовность», наполнив его больше светским содержанием.

Возникает вопрос: каким образом в узбекском языке шло формирование понятия «маънавият» как термина, а не как лексемы.

Не вдаваясь в тонкости истории философских понятий, попробуем предложить свою гипотезу.

По происхождению понятие «маънавият» может вос-

<sup>1</sup> Тафаккур. 1996. № 1. С. 39.

ходить к двум корням. Первая гипотеза: это понятие произошло от арабского корня «маъна» — смысл.

Мутазилиты, являющиеся одними из первых исламских реформаторов и философов, ученики знаменитого Хасана аль-Басри — Васил ибн Ата и Амр ибн Убайд — основали науку комментирования Корана «илм ат-тафсир».

Их учение «калам» состоит из нескольких частей: о предсуществовании — «кумун», об атомах — «джаухар аль-фард», причинной связи — «таваллуд», сущности — «маъна» и т. д. Таким образом, учение о сущности вещей и явлений, процессов, природы и общества, даже Бога они назвали «маъна»<sup>1</sup>. Мутазилиты утверждали, что Аллах не может, подобно своему творению — человеку, — видеть, слышать, говорить, т. е. иметь физическое, телесное существование. Это противоречит единству и единственности Бога — требованиям учения «таухид».

Такая постановка вопроса позволяла переносить рассуждения о физическом или материальном бытии Бога на сущность его промыслов, предназначений, истинного пути, добродетели и любви, идущих от него, и т. п., вообще на духовность божественных явлений.

Мутазилиты впервые в исламе применяли приемы и стиль древнегреческой философии и логики и положили начало многим понятиям исламской философии, в том числе и корню понятия «маънавият» — «маъна» как термину.

Вторая гипотеза: понятие «маънавият» и его корень «маъна», возможно, связаны так или иначе с одним из основных понятий индийской философии — «маънас» (по-русски принято писать без разделительного твердого знака), т. е. арабская «маъна» могла формироваться или расширять свое содержание под его воздействием.

Сегодня наука не сомневается в том, что еще в далекой древности культура Индии взаимодействовала с культурой Египта, Вавилона, хетов, хурритов, семитских народов (евреев, ассирийцев, аккад и арабов), греков.

В научной литературе доказывается, что на мифы о Геракле оказали влияние древнееврейские мифы о Самсоне, последние же заимствовали некоторые элемен-

---

<sup>1</sup> См.: Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 391.

ты из шумерского эпоса, посвященного Гильгамешу и Энкиду<sup>1</sup>.

Шумерская мифология и эпос о Гильгамеше оказали глубокое влияние на культуру народов Ближнего Востока. Эпос был переведен на аккадский, хетский и хурритский языки<sup>2</sup>. Римские поэты даже через две тысячи лет после шумеров сочиняли произведения о Гильгамеше<sup>3</sup>. Сведения о всемирном потопе также впервые на Ближнем Востоке встречаются в шумерской мифологии и эпосах Гильгамешского цикла<sup>4</sup>. Исследования последних лет показывают, что некоторые ближневосточные мифы имеют общие корни с древнеиндийскими мифами доведийского периода, во всяком случае, у них имеются общие элементы. Например, миф о всемирном потопе существует также у индийцев, у них же имеются сходные с Гильгамешем и Энкиду образы<sup>5</sup>. Учение древнегреческой философии о четырех первоосновах мироздания (субстанциях) — земле, воде, огне и воздухе — также берет начало в древнеиндийской философии.

В целом первичные древнеиндийские философские представления и взгляды, нашедшие свое отражение в Ведах, старше греческой и арабской философии на 1—2 тыс. лет (речь идет не о том, когда они записаны, а о том, когда они возникли).

Поэтому некоторые их понятия, естественно, вполне могли быть усвоены народами Ближнего Востока. И наоборот, возникшие на Ближнем Востоке некоторые идеи распространялись в Иране, Средней Азии и Индии. Некоторые ученые предполагают, что отдельные элементы шумерских мифов попали из Ближнего Востока в Индию<sup>6</sup>.

С древних времен существовали связи между Индией, Египтом, Ираном, Средней Азией, Ближним Востоком и Грецией. Эти связи особенно усилились после завоевания Индии Александром Македонским. В раскоп-

<sup>1</sup> Крамер С. Н. Мифология Шумера и Аккада. — В кн.: Мифология древнего мира. — М.: Наука, 1977. С. 129—130.

<sup>2</sup> Мифы народов мира // Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991. С. 302—303.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Крамер С. Указ. соч. и источник. С. 145; Мифы народов мира. Т. 1, С. 303.

<sup>5</sup> Мифы народов мира. Т. 1. С. 393; Т. 2. С. 343.

<sup>6</sup> Гринкер П. А. Две эпохи литературных связей. — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. — М.: Наука, 1971. С. 21.

ках Пуаби, относящихся к 1-й династии Ур древних шумеров (2,5 тыс. лет до н. э.) археологи обнаружили золотые изделия и драгоценные камни, привезенные из Индии и Бадахшана. Между шумерами и портом Мелахи (Малухха) в Индии ходили суда<sup>1</sup>. По преданию, Пифагор был в Индии (VI в. до н. э.), а Платон — в Египте. Там Платон беседовал со жрецом по имени Сехнуфис и под влиянием этих бесед написал некоторые свои произведения<sup>2</sup>.

Культурное сходство между Древней Индией, Вавилоном и Египтом так велико, что это не могло быть случайностью. О близости индийской культуры с культурой Средней Азии и Ирана можно и не говорить. Связи между ними с самых древнейших времен нетрудно доказать.

Арийские племена переселились в Индию именно с этой территории. Север Индии, часть Средней Азии и Ирана часто входили в состав единого государства. До ислама на территории современного Узбекистана наряду с другими религиями был распространен также буддизм.

Есть полное основание считать, что между Индией и Ближним Востоком существовали культурные связи еще задолго до того, как они нашли отражение в письменных источниках. Такое предположение содержится почти во всех трудах, на которые выше была ссылка. В 80-е годы XIX в. русский ученый Л. Ю. Шредер довольно убедительно доказал, что источники пифагоризма восходят к мистико-математическим учениям индийских брахманов — жрецов<sup>3</sup>. Однако господствовавший до наших дней европоцентризм не давал возможности объективно и глубоко исследовать культурное взаимодействие Востока и Запада.

Не исследованы в достаточной степени взаимосвязи и взаимовлияние индийской и арабской культур. И все же существующая литература свидетельствует о многовековом и эффективном характере этих взаимосвязей.

Взгляды хаммаритов, одних из первых исламских богословов, откровенно восходят к индийским учениям.

---

<sup>1</sup> История древнего мира. Ранняя древность. — М.: Наука, 1982. С. 59.

<sup>2</sup> См.: Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. — М.: Наука, 1978. С. 8.

<sup>3</sup> Шредер Л. Ю. Пифагор и индийцы // Ж-л министерства народного просвещения, 1888. С. 10—11.

Они пытались ввести в ислам некоторые индуистские идеи, например, идею о переселении душ<sup>1</sup>.

Выдающийся ученый и государственный деятель Джавахарлал Неру писал: «В некоторых отраслях, таких, как медицина и математика, они многому научились у Индии. В Багдад приезжало много ученых-математиков. Много арабских студентов отправлялось в Такшашилу в Северной Индии, которая в то время являлась крупным университетом с медицинской специализацией. Санскритские книги по медицине и другим отраслям специально переводились на арабский язык»<sup>2</sup>.

Некоторые мутазилиты также знали индийскую философию. Например, наиболее крупный представитель мутазилитов Абу Исхак ан-Наззам (IX в.) смолоду общался с индийскими софистами «суманийя»<sup>3</sup>.

Вышеприведенные доводы позволяют заключить, что первые исламские богословы хорошо знали не только иудейские и христианские догматы, учения, но и были знакомы в определенной степени с религиозно-философскими воззрениями Индии. Это означает возможность влияния индийских религиозно-философских учений на формирование некоторых понятий исламского богословия — калам. Поэтому не противоречит логике, что на формирование широко употребляемого ныне понятия «маънавият» и его корня «маъна» определенное влияние оказало индийское понятие «маънас».

«Маънас» на санскрите (древнеиндийский литературный язык, подобный латинскому в Европе, употребляющийся в отдельных сферах и поныне; но, в отличие от Европы, в некоторых кругах современной Индии сильно стремление воскресить его, подобно ивриту в Израиле) означает «разум». Одно из основополагающих понятий древней индийской философии, оно считается источником всех форм проявления сознания — разума, интуиции, эмоций, чувств, воли и т. п.

Разум относится к телу, вместе с ним рождается и умирает. Маънас, согласно «Ригведе», находится в сердце<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бертельс Е. Э. Избранные труды // Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. С. 21.

<sup>2</sup> Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1. — М.: Прогресс, 1989. С. 215.

<sup>3</sup> Бертельс Е. Э. Указ. соч. С. 23; См также: Закуев А. Н. Философия ан-Наззама. — Баку: Элм, 1961.

<sup>4</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 337.

В средневековые понятие «маънас» употреблялось у нас с тем же содержанием, что у индийцев. В «Фарханги забони тожики» (Словаре таджикского языка) «маънас» толкуется как «место друзей и приятелей»; тут же приводится бейт Джалалиддина Руми, в подстрочном переводе звучащий приблизительно так: если для царей дворцы являются «маънас», т. е. местом встреч с другом и приятелем, то для мертвых таким местом является могила<sup>1</sup>.

Здесь Руми выражает суфийскую идею. Маънас — это место, обиталище друга и приятеля, т. е. Господа Бога. Согласно учению «вахдатул вужуд», Бог присутствует в душе каждого человека. Следовательно, «маънас» употреблен в бейте прежде всего в значении «душа». Под царями подразумеваются в суфизме достигшие совершенства люди, которые сумели обуздать свои земные низменные страсти, великие и возвышенные помыслы которых устремлены к Истине, а их души уподобляются царственным хоронам.

Под мертвецами подразумеваются те, кто стал пленником, жертвой собственных низменных страстей, равнодушные, безразличные ко всему люди. Их души с похороненными в них высокими помыслами уподобляются могилам. В свою очередь и дворец, и могила — это аллегорическое обозначение «маънаса». Таким образом, Руми проводит идею религиозно-мистического пантеизма (все, что существует, не просто творение, промысел Божий, но несет в себе частицу Бога. Бог растворен в своих творениях, и прежде всего в человеке).

Руми употребляет понятие «маънас» не в значении «маъна» — «содержание, смысл», а аллегорически, преимущественно в значении места и источника божественного в человеке.

Впоследствии в разных направлениях индийской философии и буддизме в понятие «маънас» вкладывались различные смысловые оттенки. Однако оно не утеряло своего первоначального значения.

Кстати, сам термин «маънавиат» стал популярным благодаря тому же Руми. Его фундаментальное классическое произведение «Маснави маънавий» было известно на Ближнем Востоке, в Иране, Средней Азии и Северной Индии (маснави — это стихотворная

<sup>1</sup> Фарханги забони тожики. Т. 1. — М., 1969. С. 665.

форма повествования с парной рифмой)<sup>1</sup>. У Руми «маънавият» выражает основу суфийского учения. В понимании Руми, «маънавият» — сущность истины, которой человек достигает, лишь отказавшись от своих страстей и собственного «я». Только тогда он сливается с истиной. Следовательно, «маънавият» в суфийском понимании — это соединение, синтез в личностном сознании, чувствах человека шарриата (кодекса исламского права и морали), тариката (суфийского пути), маърифата (религиозного просвещения) и хакиката (истины), т. е. в целом суфийского учения.

У Алишера Навои в «Языке птиц» мы также встречаем употребление этого термина как синонима суфийского учения.

Впоследствии «маънавият» стало обозначать не суфийское учение, а отношение человека к миру, его творческие способности, научные, философские, нравственные, художественные, религиозные взгляды — в широком смысле его интеллектуальный и эмоциональный мир и волю.

В «Фарханги забони тожики» «маънавият» и «маънави» толкуются как внутренний духовный мир человека или же все относящееся к нему как противоположное материальному<sup>2</sup>.

В «Ўзбек тилининг изохли луғати» (толковом словаре узбекского языка) вторым значением «маънави» является «нравственное»<sup>3</sup>.

Как видим, эти значения гораздо шире значения «маъна» (смысл), ближе к значению «маънас».

В современном арабском языке «маънавият» употребляется не только в близком к понятию «маъна» значении, но и в значении «нравственность» и «дух», даже «правовой статус личности». Это также делает его более близким к «маънас», нежели к «маъна».

В арабско-русском и русско-арабском словарях «маънавиййа» переводится: относящийся к содержанию, абстрактный; духовный; моральный; физическое лицо,

---

<sup>1</sup> Известный чешский ученый, академик Ян Рипка название произведения Руми перевел так: «Маснави, обращенное к внутреннему смыслу всего сущего». — Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. — М.: Прогресс, 1971. С. 235.

<sup>2</sup> Фарханги забони тожики. Т. 1. С. 665.

<sup>3</sup> Ўзбек тилининг изохли луғати. Т. 1. — М.: Русский язык, 1998. С. 454.

обладающее юридическими правами (т. е. совершенно-летний и умственно полноценный); психическое состояние (войска)<sup>1</sup>.

Во всяком случае, можно допустить, что на формирование понятия «маънавият» наряду с «маъна» определенное влияние оказало и понятие «маънас». Все это, конечно, предположения. Но для нас важно не историческое происхождение термина, а его современное содержание. Что же означает сегодня понятие «маънавият»?

## СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ

При определении сущности духовности высказываются разные мнения, основанные на различных подходах. Их можно сгруппировать следующим образом:

1. Идеалистический и религиозный подходы объявляют сущность духовности божественной. Явления духовности, такие, как сила духа человека, его врожденная нравственность, стремления его души, predetermined природой (Богом), и т. п. толкуются как таинственные стороны сознания, не поддающиеся полному объяснению. Говоря иначе, духовность — дарованная человеку вера, убеждения, а также мера интеллекта, вообще мера человеческих возможностей. Здесь духовность не что иное, как божественное или же надприродное явление.

В идеалистическом и религиозном подходах смешались рациональные и иррациональные, логичные и алогичные, объективные и субъективные воззрения.

2. Относительно мало распространенный, однако реально существующий религиозно-мистический подход объясняет духовность как проявление божественности, божественной воли, милости, даже божественной сущности. Последовательное развитие данного суждения приводит к тому, что сущность всякого социального явления, каждой конкретной личности объявляется божественной. Это не что иное, как мистический пантеизм, пересказ на новый лад старых суфийских утверждений.

Такое понимание сущности духовного неверно, ибо тогда мы должны будем искать и сущность всех нега-

<sup>1</sup> Русско-арабский словарь. — М., 1967. С. 551; Арабско-русский словарь. М., 1984. С. 545—546.

тивных явлений и имеющих место в обществе фактов зла в самом творце. Этим мы невольно признали бы, что жизнь строится на принципах исключительной предопределенности судьбы, фатализма, что у человека нет свободы выбора, т. е. он не несет никакой ответственности ни за какие свои поступки.

С такой постановкой вопроса не согласилась бы даже религия. Ибо согласно ей человек несет ответственность перед Богом за свои поступки, особенно за грехи.

3. Широко распространенный в обществе и во многом унаследованный от советского прошлого вульгарно-материалистический (не научно-материалистический) подход объясняет духовность с точки зрения воинствующего атеизма, узкой классовости и партийности, а также вульгарного экономизма. Для подобных взглядов духовность — это идеологическое выражение классовых, если сказать еще точнее — экономических интересов: т. е. духовность — это классовая, партийная идеология. Если политическая идеология понимается более узко, то рамки духовности несколько шире. Однако политическая идеология объявляется ядром духовности, вокруг которого формируется все остальное.

То, что не вмещается в прокрустово ложе вульгарного атеизма и безжизненного экономизма (например, явления, относящиеся к подсознанию или выходящие за рамки сознания, а также воля), оценивается как религиозные и идеалистические пережитки в сознании или как социальные инстинкты. Правда, признается, что у этих пережитков есть свои гносеологические и социальные корни. Однако делается категоричное заключение о том, что эти корни не могут быть основанием для переоценки и мистификации природы духовности.

Взгляд на духовность как на нечто второстепенное, идеологическое производное материальных явлений привел к неверной ее оценке, к непониманию ее роли в общественной жизни.

4. Различные подходы, основанные на здравом смысле, на логике. В текущей общественно-политической литературе и печати это понятие применяется иногда как синоним сознания, иногда — морали и идейной убежденности (религиозной или светской), чаще — как синоним духовной культуры, а иногда даже как собирательное понятие.

Во многих случаях для данного подхода присуща

эклектика — смешение материалистических и идеалистических взглядов.

5. В научно-материалистической литературе в рамках марксизма духовность также специально не исследована, однако и здесь всегда говорилось о «духовной жизни» и «духовном мире». В структуре последних понятий обычно выделяются: формы общественного сознания, духовно-идеологические отношения, общественное духовное производство и потребление, духовные организации и институты общества, а также связи, возникшие между ними<sup>1</sup>.

Из этого можно заключить, что понятие «духовная жизнь» намного шире понятия «духовность». Однако в рамках «духовной жизни» духовность отдельно не изучалась.

В научно-материалистическом подходе научность всегда была подчинена идейности, однако в отличие от пропагандистской литературы она не отрицалась полностью. Поэтому здесь встречаются заслуживающие внимания частные выводы, суждения, анализ. И все же основной недостаток такого подхода — это апология советского общества, проведение мысли о том, что бывший советский строй и советская культура, ее идеологическое ядро — марксизм-ленинизм — являются социальной и интеллектуальной вершиной, которую достигло человечество в ходе исторического развития.

Естественно, нас не может удовлетворять ни один из вышеназванных подходов. А необходимость укрепления духовных основ независимого развития Узбекистана обуславливает всесторонний анализ понятия «духовность», ибо это имеет не только теоретическое, но и практическое значение, о чем будет сказано позже.

Духовность присуща только человеку. Однако она не божественное или сверхъестественное, а социальное явление, связанное с деятельностью человека. В природе нет духовности. Здесь уместно утверждение, что человек отличается от животного, а общество — от природы духовностью.

Если в материальном производстве и материальном потреблении проявляется природа человека как общественно-биологического существа, то в духовности (в производстве и потреблении духовных благ) проявля-

---

<sup>1</sup> См.: Духовный мир развитого социалистического общества. — М., 1977; Уледов А. К. Духовная жизнь общества. — М., 1980.

ется сущность человека как общественно-культурного существа. Таким образом, духовность представляет собой сущность человека как социально-культурного существа. Она есть совокупное органичное единство таких подлинно человеческих черт, качеств, как правдивость, душевная чистота, совесть, честь, патриотизм, любовь к прекрасному, ненависть к злу, воля, стойкость и т. п.

Кроме того, духовность — это не просто совокупность человеческих качеств, но качеств положительных, достоинств.

Подобную мысль отстаивают также Э. Юсупов и У. Юсупов: «Не всякая форма сознательной деятельности человека, его возможностей, мышления может считаться духовностью. Только те качества внутреннего (душевного) мира человека, которые имеют определенное положительное значение, называются духовностью»<sup>1</sup>.

Человеческие качества формируются в обществе исторически. Они — продукт общественного развития. Необходимость осознания различных отношений, возникающих между людьми, их оценка, поддержка, стимулирование или же, наоборот, запрет вызвали к жизни нравственные (а затем и правовые), эстетические, религиозные и другие нормы, обычаи и ритуалы, составляющие социальные ценности. Социальная ценность — это синтетическое понятие, состоящее из оценок, норм и идеалов, а также их объективизация, «материализация» в форме художественного, научного произведения, памятников культуры или обычая, традиции, ритуала.

В процессе усвоения ценностей у человека формируются положительные человеческие качества. Они, таким образом, представляют собой усвоенные как ценности общественные отношения (в том числе и отношение к природе). Говоря по-другому, человеческие качества и их совокупность — духовность — опосредованное выражение отношений, сложившихся в системе «человек — общество — природа».

Таким образом, духовность охватывает вместе с человеческими качествами так называемую «духовную культуру» — науку, философию, мораль, право, литературу и искусство, народное образование, средства

---

<sup>1</sup> Юсупов Э., Юсупов У. Маънавий камолот ва жамилт тараққибти. — Ходжент, 1996. С. 29.

массовой информации, обычаи, традиции, а также религию и религиозную практику — богослужение, культ, религиозные ритуалы и т. д., религиозную литературу, религиозное искусство — и многие другие исторические и современные ценности.

В процессе развития взаимоотношений человека с природой обогащается и изменяется сознание человека, особенно его научные, философские и религиозные представления. Поэтому различаются взгляды, социальные оценки и установки, идеалы, ценности людей, живущих в разные исторические периоды.

Сознание не полностью входит в духовность, ибо в нем много меняющихся, временных, случайных явлений. На сознание большое влияние оказывают преходящие страсти, настроения. Духовность же в один миг не изменяется. Она обладает глубокими историческими и культурными корнями.

Правда, и на нее оказывают влияние устойчивые чувства, связанные с честью и достоинством, национальной гордостью. Однако эти чувства непреходящие. Значит, **духовность — существенное в сознании или сущностное сознание.** В этом смысле духовность, как и сознание, — явление идеальное, но не божественное. Идеальность не раскрывает сущность духовности — идеальное есть только одно из свойств духовности.

«У сознания нет самостоятельной онтологии. Оно существует как функция мозга лишь в отношении к объекту... Своеобразием сознания является то, что оно есть нечто субъективное, идеальное, что оно не имеет самостоятельного бытия вне отношения к своему материальному субстрату — мозгу и к объекту отражения»<sup>1</sup>.

А духовность имеет самостоятельную онтологию (бытие). Духовность прежде всего через культуру проявляет свое самостоятельное существование. Об этом поговорим позже. Пока продолжим мысль об отношениях духовности и сознания.

Духовность связана с утвердившимися в качестве ведущих идеями, а также с мировоззрением и убеждениями людей. Действительно, духовность не может быть чем-то случайным, второстепенным и временным в сознании. Она, превратившись в стойкие убеждения, поднявшись до уровня ценностей, играет решающую роль

---

<sup>1</sup> Спиркин А. П. Сознание и самосознание. — М.: Мысль, 1972. С. 68—69.

в определении общественных отношений и человеческого поведения.

Без убеждений и убежденности не бывает духовности. Убеждения являются одним из ее основных столпов. Они придают ей целостность и единство, объединяют ее различные составные части и связывают с практикой.

Убеждение относится к тем понятиям, которые помогают раскрывать сущность духовности.

## Убеждение

Убеждения представляют собой прежде всего систему знаний — наиболее важных, первостепенных, устойчивых понятий, возникших на основе твердой веры без колебаний и сомнений в определенные идеи и идеалы, независимо от их истинности или ложности, а также активное интеллектуальное и эмоциональное восприятие их, преданность им, стремление соотносить с ними свою жизнь.

Содержанием убеждения является *знание*. Ибо человек должен знать, во что он верит, к чему стремится, с чем соотносит свои поступки и жизнедеятельность. Являются эти знания светскими, религиозными или их смешением, независимо от этого они составляют в широком смысле содержание убеждения. Без знаний нет и не может быть убеждения.

Прогрессивность или консервативность убеждения, его гуманистический или эгоистический характер и множество других характеристик зависят от знаний, составляющих его содержание. Однако не всякое знание, особенно обыденное, становится убеждением. Не только в обыденных знаниях, даже в науке встречается много знаний информативного и вспомогательного порядка, а также элементарных понятий, необходимых для формулирования и раскрытия основных, категориальных понятий. Как бы они ни были важны для науки и научных исследований, для общественной жизни, они не входят непосредственно в структуру убеждения. Научные понятия и теории, выдвигавшиеся в качестве гипотез и не нашедшие своего подтверждения на практике, естественно, в убеждение не превращаются.

Знания, на которые человек смотрит с сомнением и не уверен в них, также не становятся убеждением.

Понятия и идеи, в которые люди раньше безогово-

**рочно** верили, в процессе развития общества и науки **могут** перестать быть убеждением, если по отношению к ним появились сомнения.

В убеждении большую роль играет *вера* — сильное положительное эмоциональное отношение к знаниям, составляющим содержание убеждения. Вера может относиться как к уровню обыденного сознания, возникнув на основе жизненного опыта, так и теоретического на основе определенного (верного или неверного) понимания научных знаний.

Вера формируется в результате семейного воспитания и обучения, а также манипулирования государством общественным сознанием через средства массовой агитации и пропаганды.

Вера по своему содержанию, как подчеркивает Эрих Фромм, может быть рациональной или иррациональной.

Рациональная вера основывается на активной созидательной деятельности личности. Идея, учение, идеал, составляющие объект этой веры, могут быть верными или ошибочными, реальными или утопическими. Однако если личность искренне верит в них или стремится к их достижению, это заставляет ее творить. В итоге личность, даже если она и не достигает цели (когда цель иллюзорна), добивается определенных положительных результатов, и ее усилия не бывают напрасными.

Иррациональная вера опирается на творческую пассивность, на исполнительность или же на фанатизм личности. Эрих Фромм пишет: «Если иррациональная вера принимает нечто за истину только потому, что либо большинство, либо некий авторитет считают это истиной, то рациональная вера предполагает независимость убеждений, основанных на собственном продуктивном наблюдении и размышлении»<sup>1</sup>.

В общем этот вывод Фромма в некотором смысле односторонен вследствие узкого подхода к проблеме. Но его основная мысль глубока и верна: рациональная вера — это продуктивная самостоятельность убеждений. Только самостоятельное убеждение относительно правильно осознает потребности личности и общества и, исходя из них, стремится к новому, к разнообразию, изменению существующего положения или порядка вещей.

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. — М.: Республика, 1993. С. 159.

Иррациональная вера не стремится ни к свободе, ни к социальному обновлению. Напротив, она ждет их от сверхъестественных сил, вождей, святых. Э. Фромм был прав, когда писал: «Иррациональная вера — это фанатическая убежденность в чем-то или в ком-то, суть которой в подчиненности личному или внеличному иррациональному авторитету»<sup>1</sup>.

Что касается тех моментов в рассуждениях Фромма, которые оказались нам односторонними, то хотелось бы заметить следующее.

Рациональный или иррациональный характер веры может быть результатом долгих размышлений, выводов и жизненного опыта, но может и не быть таковым. В последнем случае он формируется под влиянием господствующей в обществе идеологии или определенной социальной среды и воспринимается как аксиома. Однако рациональность веры определяется в целом не этим.

Вера, сформировавшаяся на основе четких научных анализов, логических выводов, может оказаться иррациональной (если будет избран неверный метод научного исследования, в предварительных условиях опыта и логических основаниях будут допущены ошибки, и т.п.). Ведь иррациональные течения в философских, религиозных, социальных учениях возникли тоже как следствие кропотливой, длительной интеллектуальной работы их основоположников — выдающихся мыслителей, их поисков, критического анализа предыдущих учений и суждений. Напротив, «некритически» воспринятая в готовом виде, вера может оказаться глубоко рациональной.

Рациональность и иррациональность непосредственно не связаны также с опорой на личный или коллективный опыт, на светские или религиозные, материалистические или идеалистические принципы. Критерий рациональности или иррациональности веры следует искать в ее соответствии исторической необходимости.

Вера в идеи и знания, не соответствующие исторической необходимости, требованиям развития общества, иррациональна. Она, обычно, объективно является непродуктивной.

Следовательно, чтобы развиваться, духовность долж-

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Указ. соч. С. 158.

на опираться на продуктивную рациональную веру. Такая вера не станет ожидать чуда со стороны. Личность, верная своим убеждениям, если даже не достигнет цели, причину будет искать в собственной деятельности, критически оценит ее, обратится к новым средствам и т.д.

Стремление новых учений, религий в идейной и политической борьбе с другими учениями и религиями, по отношению к которым они выступают оппонентами, завоевать себе место под солнцем делает их сторонников весьма активными, побуждает верить в будущее своих убеждений. Поэтому вера людей в новые учения, если они разработаны серьезно и относительно основательно, независимо от истинности или ошибочности этих учений, приобретает рациональный характер и на практике становится продуктивной или же содержит такую возможность в потенции. Если же созидательная активность сторонников нового учения будет ограниченной, то вера в него не приведет к большой продуктивности. Так было, например, с первоначальным христианством, основная масса сторонников которого являлась рабами или людьми с весьма ограниченной свободой действий.

Вера в ислам именно по причине активности его сторонников в первые века его возникновения привела к выдающимся военным, политическим, экономическим и культурным достижениям. Она обеспечила общественный прогресс, создала новую мировую цивилизацию.

Вера в марксизм в конце XIX — начале XX в. и в первые годы советской власти также превратилась в такую продуктивную веру части масс, что породила крупные социальные движения и массовый энтузиазм.

К. Маркс, утверждая, что идеи, овладевшие массами, становятся материальной силой, скорее, имел в виду не истинность или ошибочность их, а продуктивность веры в них.

Первоначально рациональная вера, если не будет подтверждена относительно длительной практикой, не оправдывает себя в жизни, не приведет к результатам, которые ожидают массы, превращается в свою противоположность: или в неверие, или в иррациональную веру (в фанатизм, в алогичную веру и т. п.). Духовность при этом подвергается кризису, скудеет, а оскудевшая духовность склонна к фанатизму.

Это подтверждает судьба тех ортодоксальных религиозных учений, а также марксизма-ленинизма и дру-

гих учений, которые не сумели приспособиться к требованиям жизни и развиваться.

Убеждение как ядро мировоззрения, а через него и всей духовности, определяет отношение человека к действительности, его активность. Для активности, особенно для творчества, недостаточно знаний, основанных лишь на простой вере. Творчество и активность требуют обогащения веры преданностью и любовью.

Обычно *преданность* начинается с интереса. с симпатий к чему-либо: идее, теории или же произведению искусства, вообще социальной ценности, ее автору или проводнику (симпатизировать негативному, отрицательному явлению, даже положительному, когда это выходит за рамки морали, называется не симпатией, а корыстью, алчностью). Однако преданность — не просто следствие симпатии, а также знания об объекте симпатии, это — эмоциональная оценка и стремление к этому объекту. Преданность возникает на фундаменте положительной эмоциональной оценки и формируется благодаря собственным склонностям личности и ее свободному выбору (сознательному или бессознательному). Следовательно, в структуру преданности входят, наряду с симпатией, также стремление и свобода.

Обогащенная преданностью, вера приобретает нравственное содержание. Преданность придает убеждению, всей духовности в положительном смысле моральные переживания, искренность и социальную ориентацию, т. е. цель.

Преданность — один из элементов убеждения, который определяет его «человеческий» облик. Ибо через преданность убеждение человека связывается с великими национальными и общечеловеческими ценностями, поучительными биографиями и деяниями подвижников, творческих личностей, мыслителей, историческими событиями, становится более конкретным, жизненным.

Благодаря преданности убеждение из явления разума превращается также в явление души. Через преданность убеждение приобретает индивидуальную форму, становится убеждением определенной личности.

Преданность является большим эмоциональным стимулом на пути достижения личностью своей цели в интеллектуальном и нравственном самосовершенствовании, в процессе творчества и созидательной деятельности.

Из вышесказанного можно заключить, что предан-

**ность** — органическая составная часть убеждения, как и **знание** и **вера**. Она немного уже веры, но глубже нее и ближе к сущности убеждения.

Преданность не представляет собой застывшее явление. Она, как и знание и вера, изменяется, развивается. Иногда человек в результате расширения, углубления своих знаний или по другим причинам охладевает к предмету своей преданности, а то и вовсе от него отказывается. Иногда же, наоборот, преданность человека еще более усиливается. Он не только находит нравственную опору в предмете своей преданности, но и испытывает интеллектуальное и эстетическое удовольствие. Его переживания перерастают в страсть. Это — превращение преданности в любовь.

Таким образом, *любовь* — это всесторонне усиленная форма преданности, когда свойственные ей нравственные переживания, соединяясь с интеллектуальными и эстетическими чувствами, превращаются в человеческие страсти.

Из-за того, что в любви очень сильны страсти, в отдельных случаях ей может не хватать глубины.

Но часто бывает наоборот: любовь способствует максимальному проявлению интеллектуальных способностей, творческих потенций человека и придает убеждению необычайную глубину.

Любовь чаще всего толкуется по-бытовому: он любит ее или она любит его. Но этим понятие вовсе не исчерпывается. В христианстве любовь — это предписание Господа людям, заповедь — любить ближнего своего. Это очень емкое понятие — от бытового сострадания, милосердия ко всему живому, а не только к человеку, до самоотречения, отказа от собственного «я» ради постижения Божьей истины.

В исламе любовь имеет также очень широкий спектр, близкий христианскому. Но в суфизме любовь (ишк) уже выступает как одна из фундаментальных категорий. Любовь — это страстное стремление к высшей цели, Истине, к постижению божественной сущности. Это не только самоочищение от корысти, низменных страстей, но в перспективе избавление от всех тех желаний, которые могут помешать достижению высшей цели. Поэтому для суфия любовь является совершенным, почти абсолютным проявлением убеждения и веры.

Однако мы здесь рассматриваем «любовь» не в бы-

товом и не в суфийском понимании, а как элемент убеждения, т. е. в специфическом значении.

Употребление понятия «любовь» в различных значениях является естественным. Алишер Навои в своем произведении «Возлюбленный сердец» говорит о трех видах любви. Между теми двумя видами любви, о которых говорилось выше (бытовая любовь и любовь суфия), он ставит еще один вид — бескорыстная, невинная любовь к эстетическому, прекрасному, поэтическая любовь к предмету творчества<sup>1</sup>.

Любовь не только активизирует убеждение, побуждает к действию, но также «защищает» его от чуждых его сущности влияний. Ибо любовь не знает компромиссов. Убеждение, оплодотворенное любовью, с одной стороны, делает более зоркими разум и душу, но с другой — ослепляет их.

Благодаря любви знания, лежащие в основе убеждений и превратившиеся в веру, приобретают еще большую конкретность, индивидуальность, полнокровную страстность. Любовь выступает внутренней движущей силой, энергией убеждения. Активность любви не ограничивается ее бескомпромиссностью, страстным стремлением к своей цели. Для любви характерно также такое свойство, как творческая созидательность. Это прежде всего проявляется в формировании любовью идеала.

*Идеал* — это сложившиеся представления о реально возможном совершенстве содержания и формы социальных ценностей (в том числе совершенстве человеческой личности), которого можно достичь в процессе развития общества.

Человек всегда мысленно сравнивает достигнутые успехи с определенными идеалами, не удовлетворяясь сложившимся положением, стремится их совершенствовать. В своем стремлении сам он тоже совершенствуется.

В этом смысле идеал представляет собой высший социальный ориентир в реализации нравственных, правовых, художественных потребностей, интересов личности и общества. Поэтому идеал можно считать элементом убеждения. Без идеала нет убеждения, следовательно, и духовности.

---

<sup>1</sup> Навои А. Сочинения в 10 т. Т. X. — Т.: Фан, 1970. С. 67—69.

Но идеал не следует абсолютизировать. Иначе он превратится в абстрактное, нежизнеспособное, иллюзорное явление. В исламе абсолютность — это качественный атрибут эпитетов Аллаха, она присуща его свойствам и воле. В философии Гегеля «абсолютная идея» фактически выступает синонимом Бога. «Абсолютная истина» марксистской философии не что иное, как логическая спекуляция, попытка истолковать выводы Гегеля материалистически. Она означает, что в процессе познания человеческие знания все больше соответствуют объективной реальности.

Общественный идеал имеет конкретно-исторический характер. Нет никакой надобности его мистифицировать. В устном народном творчестве Алпамыш — идеальный герой: художественно-эпический образец ума, пронизательности, физического совершенства, мужества, народолюбия и патриотизма. Алпамыш — живой образ, воплотивший не абстрактные идеи и идеалы, а конкретные. У Навои такой идеальный герой — это Фархад. Он — личность, достигшая и интеллектуального, и физического, и духовного совершенства. Однако образ Фархада по отражению сложных нравственных, психологических и других социальных проблем сильно отличается от эпического образа Алпамыша, намного «конкретнее» него. В известном романе Айбека таким идеальным образом является сам Навои. Но это образ реальной исторической личности, конкретного человека, а не эпический идеал, как Алпамыш, и не гиперболизированный «просветительский» идеал, как Фархад. Из этих идеалов ни один не является абстрактным, не носит мистического характера.

В мировоззрении каждого индивида могут не быть одинаково развитыми все элементы убеждения. Немало случаев, когда отдельные его элементы, в частности любовь и идеал, бывают не столь ярко выраженными, а то и вовсе не сформировавшимися. Убеждение, в котором преданность, любовь и идеал недостаточно развиты, бывает бедным и слабым. Оно плохо подпитывает и стимулирует склонность к человеколюбию и доброте. Человек с таким убеждением выказывает равнодушие к болям другого человека, его мечтам и стремлениям. Он бывает склонен к эгоизму, жестокости, злу.

Преданность, любовь и идеал составляют истинное человеческое содержание убеждения, а через него — духовности.

Если человек не верен своим знаниям, любви, общественным идеалам или, побоявшись трудностей, легко от них отказывается, то такие знания, любовь, идеалы нельзя считать убеждением.

Человек должен уметь при необходимости переносить трудности, страдания, при этом оставаясь преданным своей вере, любви, идеалам.

Человек без убеждения никогда не бывает преданным и волевым, напротив, в определенных условиях проявляет склонность к измене.

У безвольного человека убеждение нестойкое. Однако сказанное не означает, что сама воля также входит в структуру убеждения. Воля — это свободный выбор, принятие на его основе самостоятельного решения, возможность направлять свои желания и стремления, эмоции и разум, знания и опыт на определенную цель.

Благодаря воле человек не впадает в уныние из-за трудностей, а преодолевает их, или от радости не теряет голову. Для воли характерно наличие не только рационального, но и иррационального слоя (однако это отдельная тема, выходящая за пределы нашего предмета). Волю нельзя путать с сопротивляемостью мучениям, истязаниям. Истязания противопоказаны природе человека. Поэтому подвергнутые им даже преданные своим идеалам личности с великой волей клеветали на себя и на других, хотя только на словах, отказывались от своих идеалов (достаточно вспомнить сталинские репрессии).

Однако безвольного человека, не способного мобилизовать свой талант на достижение поставленной цели, мы не можем считать полноценной личностью, преданной определенным идеям, взглядам, идеалам.

Суммируя вышесказанное, можно заключить, что убеждение состоит из нижеследующих составных: а) устойчивые и наиболее важные понятия, идеи, оценки, нормы, взгляды, т. е. знание; б) вера; в) преданность; г) любовь; д) идеал.

Насколько гармонично развиты входящие в структуру убеждения элементы, настолько богаче, глубже и крепче убеждение. Например, для того, чтобы патриотизм поднялся до уровня убеждения, личность прежде всего должна иметь хотя бы минимум знаний об истории страны, родного народа. Однако самих этих знаний, будь они даже глубокими и широкими, недостаточно.

Подлинный патриотизм предполагает, что личность должна верить в будущее родного языка, национальных традиций, культурного наследия, народа и страны, быть преданной им, любить их. Тот, кто свои собственные интересы любит больше интересов народа, Родины, не может быть патриотом. Не может считаться патриотом и тот, кто не способен оставаться преданным интересам Родины в часы тяжелых ратных и трудовых испытаний, лишений, не способен к самопожертвованию, сколько бы он при этом ни говорил высокопарных слов, какими бы ни обладал знаниями.

В то же время если любовь к Родине является слепой, то она будет непродуктивной. Любовь к Родине не должна препятствовать критическому осмыслению негативных сторон жизни страны и народа, стремлению совершенствовать национальные ценности.

Только тогда, когда лидеры нации, интеллигенция, молодежь будут способны объективно анализировать национальные реальности, сопоставляя их с высокими идеалами, пытаться обустроить будущее страны в соответствии с ними, патриотизм поднимется до уровня продуктивного убеждения.

Устойчивые идеи, взгляды, нравственные, правовые, эстетические, религиозные нормы, другие идеологические требования, предъявляемые обществом человеку, образуют духовную среду. Нельзя более или менее серьезно осмыслить сущность духовности, не прибегая к понятию «духовная среда».

### Духовная среда

Духовная среда воспитывает, формирует как отдельную личность, так и в целом все поколение, проявляет их положительные качества, старается защищать от нежелательных влияний (речь идет именно о духовной среде, а не о «бездуховной»).

Духовная среда предопределяет судьбу всякого достижения и открытия (в том числе и заимствованных ценностей): или развивает, или обрекает на забвение, или же, деформируя, приспособливает к себе.

Духовная среда — это требования общества к личности и социальным группам, сложившиеся на среднем уровне от достигнутого в эмоциональном, интеллектуальном и физическом развитии, а также оценки и нормы способов реализации личности.

Среда, как правило, стремится к стабильности и однообразию. Ее требования и возможности оказывать влияние для всех одинаковы и средни. Чтобы отвечать ее требованиям, кто-то работает над собой, совершенствуется, растет и т. п. Для кого-то требования духовной среды оказываются недостаточными. Тогда возникает опасность нереализованности возможностей таких личностей или творческих групп. Поэтому в пределах общей духовной среды складываются и относительно обособляются сословные, профессиональные или же групповые ее подвиды, так называемая субсреда.

Каждая субсреда имеет свои особенности, обусловленные социальным положением и интересами ее носителей. Однако это различие не должно переоцениваться и становиться основанием для большевистски абсолютизированного классового подхода к духовности.

Субсреда не отрывается от общей среды и в итоге вынуждена подчиняться ее требованиям.

Следовательно, духовность в широком смысле — это утвердившаяся интеллектуальная и эмоциональная среда, активное отношение к социальным явлениям: оценка, поддержка или отрицание их и т. д. Среда — самая обобщенная непрерывная форма духовности, культура же — ее прерывная (дискретная) форма.

Ввиду того, что духовность — явление общественное, при ее исследовании следует ответить на два вопроса. Первый — что такое человек, что составляет его сущность и природу. Второй — в чем смысл жизни человека, к чему он должен стремиться.

## Духовность и природа человека

С древнейших времен считалось, что природу человека составляют разум и социальность. Человек характеризовался как разумное существо и «социальное животное». Аристотель на природу человека смотрел более обобщенно и узко, называя человека «политическим животным» (*Zoon politicon*).

Наши великие предки Фараби и Ибн Сина также в целом восприняли и развивали взгляды древнегреческой философии на природу человека, в частности Аристотеля и Платона.

Фараби считал, что общество необходимо человеку не только для его формирования и развития, но и для элементарного выживания. Согласно Фараби, каждый

человек устроен природой так, что для того чтобы жить и совершенствоваться, он нуждается во многих вещах, но не может обладать ими один, поэтому у него изначально возникает потребность в человеческом обществе.

Таким образом, Фараби считает, что природу человека составляет социальность.

Религиозность, стремление к Богу, к истине выступают как явление, входящее в круг разума и социальности человека. Рассуждения о субстанции и сущности бытия, его первопричине и судьбе, поиск истины — это присущая разуму человека особенность, проявление деятельного разума.

Точно так же и религия представляет собой социальное явление. Как и сам человек, она — порождение общества, точнее, «общественного существа» — человека.

Отсюда следует вывод: быть религиозным или атеистом не составляет отдельную от разума и социальности природу человека, а является частным проявлением его отношения к миру.

Разум и социальность относятся к важнейшим чертам человека, отличающим его от животных, но сущность человека ими не исчерпывается.

Впоследствии ученые стали говорить еще об одной особенности человека: человек — созидующее животное, он производит. К. Маркс развил эту идею. Человек есть существо производящее, трудящееся, преобразующее и воспроизводящее себя и природу. Он может заранее ставить перед собой цели. Он производит вещи не с помощью инстинктов, а на основе плана, возникающего в мозгу.

В то же время, чтобы сформироваться как личность и заниматься производством, он должен жить в обществе. Если учесть утверждение К. Маркса из «Тезисов о Фейербахе» о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>1</sup>, и то, что под общественными отношениями он понимает не только экономические, но и нравственные, правовые, религиозные, эстетические и все другие необходимые для жизнедеятельности отношения, то станет ясно, что К. Маркс дал исчерпывающую

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

для своего времени характеристику природы человека.

Однако жизнь показала, что выдвинутые им принципы не полностью охватывают эту проблему. Прежде всего, в его концепции недостаточное внимание уделено индивидуальным особенностям человека. Приоритет отдан родовому и социальному. Учтено только сознание. Явления, относящиеся к подсознанию, отнесены к биологическим инстинктам, животной природе человека и объявлены чуждыми его социальной природе.

Сначала З. Фрейд и его последователи показали, что иррациональные, подсознательные явления оказывают глубокое воздействие на природу человека (инстинкты жизни и смерти у З. Фрейда, коллективное бессознательное — архетипы — у К. Юнга).

Затем экзистенциалисты (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр) выдвинули идею об аутентичности естественного существования человека его подлинной природе, не испорченной под воздействием различных требований и норм общества.

Экзистенциалисты, независимо от того, религиозную или атеистическую позицию они занимали, считали общество в определенной степени враждебным природе человека. Они полагали, что аутентичность человека проявляется в «пограничных ситуациях».

Одно из самых оригинальных рассуждений о природе человека предложил Э. Кассирер. Он выдвинул идею, что человек является животным, творящим символы (*animal symbolicum*)<sup>1</sup>. Человек заполняет пространство между собой и природой различными символами, а уже через них связывает себя с себе подобными и природой.

Язык общения — один из таких созданных человеком символов. Каждое явление, элемент культуры — символ.

Создание и использование символов помогает человеку осуществлять любую деятельность. Например, язык не только обеспечивает общение людей, не только создает условия для объединения их в коллективы,

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. — В кн.: Проблемы человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. С. 30.

общество, но и способствует материализации мышления.

Благодаря символу (языку) человек может стать и разумным существом, и «общественным животным». Через символотворчество человек преобразовал первичную природу, произвел «вторичную природу» (общество), в том числе собственную человеческую природу, и продолжает воспроизводить.

Вывод Э. Кассирера о том, что человек является символотворящим животным, оригинален по форме, за исключением отдельных деталей: в нем отсутствуют новые принципы, позволяющие обогатить наши знания о сущности человека. Представляется справедливым следующий тезис Э. Фромма и Р. Хирау: «Эти атрибуты человека — разум, способность к созиданию, включенность в социум и способность к символотворчеству — действительно сущностные, хотя они и не образуют тотальности человеческой природы... Обладая всеми этими атрибутами, человек может быть свободным или зависимым, добродетельным или грешным, руководствоваться алчностью или идеалами»<sup>1</sup>.

Однако сколько бы мы ни выдвигали новых принципов, составляющих природу человека, все равно вопрос до конца не исчерпается. Для человека свойственно испытывать удовольствие, восторг, умиление от соприкосновения с прекрасным, добрым, детской чистотой и непосредственностью, переполняться творческим вдохновением, испытывать возмущение и ненависть к злу и тому подобные страсти и социальные чувства, в полной мере проявляющиеся индивидуально.

В этом смысле человека можно назвать «страстным существом».

Природа человека состоит не только из общих человеческих свойств или принципов. Она связана также как с конкретно-историческим общественным, так и индивидуальным бытием, включает в себя склонности личности, ее симпатии, свободный выбор и любовь, ее преклонение перед чем-то или кем-то, религиозный или светский образ жизни, обуславливаемые его индивидуальными чувствами и пониманием норм морали, права, особенностями вероисповедания.

---

<sup>1</sup> Фромм Э., Хирау Р. Предисловие к антологии «Природа человека». — В кн.: Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М.: Прогресс, 1990. С. 149.

Наши предки указывали на важнейшую сторону природы человека, когда поговаривали: «Кто без любви — осел, без сострадания — камень». Следовательно, любовь и сострадание являются составляющими природы человека. Не только любовь и сострадание, но и устойчивые, постоянные склонности и чувства индивида (не настроение) также составляют его природу.

Человек способен полюбить что-то (кого-то), переживать за него, заботиться о нем. Чтобы достичь своей цели, он способен проявлять недюжинную силу и активность, преодолевать различные препятствия, трудности, даже переделывать самого себя (например, чтобы овладеть новой профессией).

Алишер Навои выразил это в своеобразной суфийской форме: если человек захочет, он способен достичь Истины, ибо Истина обитает в его душе. Человеку дана способность влюбиться в Истину и достичь с ней единения.

Тот, кто был вознесен к единению разом,  
Тайн единого бога достиг его разум.  
Блеск лучей единенья даст свет его взгляду,  
Меж «тобою» и «мною» разрушит преграду...  
Если ты это все до предела поймешь,  
Если тайну вот этого дела поймешь,  
Если будешь дарами отмечен от бога,  
Просветленным рассудком усвоишь ты строго,  
Что ты сам есть предел всех желаемых сует,  
Вне тебя нет иных создаваемых сует.  
Объяснение сути — вся сущность твоя,  
Ты — отгадка загадок и мук бытия!  
Поразмысли над сутью — своей потребой,  
Все, что нужно тебе, от себя и потребуй!  
Ты чудесная птица из благостных кушей,  
Непорочная птаха во славе цветущей.  
Ну, а эта вот стая, к Симургу стремясь,  
На пути постижения в муках влеклась  
И себя самое в завершение познала,  
И в исканьях своих единенье познала.  
И в тебе эта суть пребывает в основе,  
А придет ее время — и цель наготове<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Навои А. Язык птиц. Соч. в 10 т. Т. VIII.—Т.: Фан, 1970. С. 275.—Навои в своей поэме, фабула которой восходит к Аттару, в аллегорической форме излагает основы суфизма, хотя сам он и

Как и суфийские мыслители, А. Навои любовь к Аллаху считал способностью единения с ним через отрешение, заложенное в природе человека. Эта любовь — высшая форма любви. До нее человек может пережить различные предшествующие ей формы. Это зависит от способности человека любить. Умение подняться до самоотрешения — вершина человеческих способностей. Лишь те, кто достигает совершенства, устаиваются настоящей Любви и отрешения, и наоборот.

Способность любить в конечном итоге приводит к самопознанию и аутентичности — подлинному существованию. Поэтому Э. Фромм и Р. Хирау выдвигают следующую идею: «Человеческая природа — не только принцип, но и способность. Другими словами, человек тогда стремится к своему (подлинному) бытию, когда он совершенствует любовь и разум. Мы могли бы сказать, что человек в состоянии любить и рассуждать, поскольку он существует, и наоборот, что он существует, поскольку он способен размышлять и любить. Способность осознавать себя, свою экзистенциальную ситуацию делает его человеком: эта способность является, по сути, его природой»<sup>1</sup>. Этот вывод обогащает наши представления о природе человека, указывая на ее существенную сторону, но и он не раскрывает ее до конца.

На наш взгляд, в природу человека входит, кроме вышеуказанных принципов и способностей, также принцип возвышения человеческих потребностей. Если учесть и его, то появляется возможность более конкретно

---

не являлся суфием в строгом смысле слова. Фабула поэмы такова: среди птиц не было строгих норм регулирования отношений, как следствие — согласия. Тогда угод уговорил их полететь к Симургу — мифическому Царю птиц, чтобы тот установил эти нормы. Птицы, увлеченные угодом, устремились за истиной к Симургу. Однако на пути их ожидали труднейшие испытания. Им предстояло преодолеть семь долин: Исканий, Любви, Познания, Безразличия, Единения, Смятения и Отрешения. Не выдержав испытаний, большинство птиц отстало. Когда они преодолели последнюю долину, то никакого Симурга не увидели. Но к этому времени они были настолько спаяны, мудры и так возвысились над суетой жизни, что им уже ничего и не надо было, ибо они достигли истины. Их оказалось в конце пути всего тридцать (по-персидски «си мург» — тридцать птиц). А. Навои использовал игру слов: «си мург» и Симург. Таким образом, истина была заключена в них самих, но чтобы достичь ее, им пришлось отрешиться от собственного «я», слиться в единое целое. Вывод: Бога ищи в самом себе.

<sup>1</sup> Фромм Э. и Хирау Р. Указ. соч. С. 153.

представить, глубже понять природу человека, следовательно, и духовность.

В животном мире внебиологические потребности практически отсутствуют. Нет оснований считать, что «любовные» игры и парная жизнь некоторых животных выходят за пределы биологических потребностей. В животном мире потребности не возрастают, не возрастают, только изменяются. В результате биологический организм приспособляется к природе.

У человека же потребности постоянно возрастают (как материальные, так и духовные). Удовлетворение одних человеческих потребностей порождает новые, более высокие. Этот принцип, открытый научным материализмом, в частности К. Марксом, в концепциях о человеке, к сожалению, учитывался недостаточно.

Стремление к созданию еще более совершенных, удобных, красивых вещей или произведений искусства, попытки овладеть более глубокими и широкими знаниями, изобретать еще более совершенные приборы, компьютеры, технику, поднять уровень жизни и благосостояния — это сугубо человеческие свойства, объективно рождающиеся потребности человека.

Человек никогда не удовлетворяется достигнутым положением, самодостаточность в целом чужда ему (речь идет не о бытовом положении или карьере отдельно взятой личности, а о положении всего человечества, достигнутом в процессе исторического развития). Он всегда старается совершенствовать созданную им «вторую природу» — свое бытие. У животного отсутствует установка на совершенствование. Оно не осознает свое бытие и не стремится его совершенствовать.

В основе общественного прогресса лежит неудовлетворенность состоянием своего бытия. Для преодоления возникающих трудностей, накопления новой силы, энергии человеку необходимы терпение и стабильность социальных отношений. Стабильность и терпение нельзя путать с удовлетворенностью своим общественным бытием.

Стабильность и терпение являются дискретным, временным состоянием развития, стремление же к совершенствованию, возвышению потребностей — постоянным состоянием.

Неудовлетворенность своим бытием, достигнутым уровнем, благодаря которой рождаются новые потребности, лежит в основе социального прогресса, в том

числе и духовного. Удовлетворенность же своим существованием, достигнутым уровнем не вызывает к жизни новых, более высоких потребностей, в результате чего в духовности начинается застой.

Терпение в религиозном понимании во многих случаях открывает дорогу социальной инертности и застою, особенно терпение в суфийском толковании, отрицающем возрастание материальных потребностей. Если разумные материальные потребности не получают развития, то в конечном итоге не будут возвышаться и духовные потребности.

Стремление человека к свободе, справедливости, любви, соучастию, добру и красоте, совершенствованию, реализации своих способностей, творчеству — это его духовные потребности.

Однако нельзя абстрактно оценивать потребности. Они бывают разумными и неразумными. Разумные интересы — те, которые служат свободному развитию личности, обогащают ее положительные способности, качества. Напротив, неразумные усиливают алчность человека, его склонность к накопительству, карьеризму (в отрицательном значении), развивают его нравственную распущенность и в целом отрицательные способности. Они ведут к обнищанию духовности человека, превращая его в раба своей алчности и страсти, разрушают его личность.

Интеллектуальная и эмоциональная среда, философские, нравственные, научные, религиозные, художественные и другие культурные ценности, нормы, идеалы, а также утвердившаяся в обществе система творческой деятельности, которые служат формированию разумных потребностей в человеке, обеспечивают его подлинное существование, предотвращая конфликт между ним и его собственной личностью, — это и есть духовность.

Возвышение потребностей и развитие духовности органично взаимосвязаны. Возвышаются потребности — развивается духовность. Развитая же духовность предполагает высокие потребности. **Развитая духовность — это удовлетворенная потребность и одновременно порождение новой, более высокой потребности, чем предыдущая.**

Однако сами потребности непосредственно в духовность не входят, а являются необходимым условием, движущей силой ее развития. Таким образом, возвышение потребностей соответствует подлинному сущест-

вованию человека, его природе. В этом смысле уместно называть человека «существом с возвышающимися потребностями».

«Подлинное существование» («подлинное бытие») человека, или возможность жить соответственно своей человеческой природе, как было сказано выше, экзистенциализм назвал аутентичностью. Хотя экзистенциалистские концепции о человеке не лишены серьезных недостатков, понятие аутентичности сегодня воспринято многими социальными науками Запада.

Подлинная духовность связана с обеспечением аутентичности человека. В этом плане заслуживает внимания утверждение Э. Фромма и Р. Хирау: «Аутентичен тот, кто верен духовности, неаутентичный человек — бездуховен»<sup>1</sup>.

Человек достигает аутентичности не через отрешение, как считает суфизм (или аскетизм, как утверждают другие религии), не через отрицание современной реальности и погружение в «пограничную ситуацию», как считает экзистенциализм, а через приобщение к различным ценностям, а также через общественные связи, участие в общении. Следовательно, чтобы обеспечить подлинное бытие человека, необходима соответствующая общественная среда.

Если учесть, что человек существо разумное и социальное, станет ясно, что его сознание, воззрения, потребности и установки могут формироваться исключительно в обществе.

И сама личность, ее индивидуальное сознание, культура и духовность представляют собой продукты общественного сознания, национальной культуры и национальной духовности, национальной жизни (общечеловеческое воздействует через национальное, ибо ребенок не может сразу непосредственно приобщаться к общемировой культуре).

Среда не может быть индивидуальной средой личности, она всегда общественная.

Человек должен жить не вопреки своей природе, а согласно ей. Раз так, то и понятие «природа человека», и понятие «духовность» связаны с решением вопроса «в чем смысл жизни человеческой».

В обыденном сознании нашего народа, сложившемся на основе многовекового жизненного опыта, на этот

<sup>1</sup> Фромм Э. и Хирау Р. Указ. соч. С. 153.

вопрос дается приблизительно такой ответ: смысл жизни — вершить добрые дела, воспитывать достойных детей, оставить добрую память о себе. Исходя из этого простого и очень мудрого ответа, можно и нужно определить духовность как волю человека, лежащую в основе заветной мечты, разумной практической деятельности, подчиненных достижению добрых целей.

В философских и религиозных учениях на этот вопрос даются сложные и запутанные ответы. Почти все крупнейшие религии считают этот мир преходящим, тленным. Согласно иудаизму, христианству и исламу, смысл жизни человека — жить по заповедям божьим, вести честный образ жизни, не грешить, делать доброе, готовиться к загробному вечному миру, заслужить рай.

Некоторые религиозные течения и секты ставят этот вопрос еще резче. Например, в средневековье у христиан был довольно широко распространен тезис «Умерщвляй свою плоть, чтобы спасти душу», хотя, естественно, не только простой народ, но и большинство духовенства на практике такой нормы не придерживались, за исключением отдельных фанатиков. Исламский суфизм также считает, что, только страдая, избавившись от корысти, личных интересов, можно достичь единения с Истиной. Суфисты считают это смыслом, целью жизни не только на том свете, но и на этом.

Если иметь в виду, что духовность — это интеллектуальные и эмоциональные нормы, требования, ценности и установки, служащие проявлению, упрочению и развитию природы человека, достижению им цели своей жизни, то станет ясно, насколько религиозное понимание духовности является узким по своему содержанию.

Представители светской философии с античных времен смыслом жизни считали возможность жить в удовольствиях, наслаждениях (гедонизм) или же быть счастливым (эвдемонизм). Эти взгляды в разные эпохи повторялись, воспроизводились в различных формах.

Наш великий предок аль-Фараби был сторонником эвдемонизма. «Сущность человеческая — удостаиваться подлинного счастья», — утверждал он. Продолжая свою мысль, Фараби подчеркивает, что человек должен прежде всего знать, что такое счастье, достижение его превратить для себя в идею и высшую цель, знать пути и средства, ведущие к нему. Примечательно то, что для Фараби счастье и благополучие — это возрастание от

поколения к поколению удовольствия, восторга и наслаждения.

Эвдемонизм Фараби основывается на гедонизме. Излишне говорить, что удовольствие и наслаждение мыслители прошлого понимали не только плотски или как материальное благополучие. Духовная сторона вопроса никогда не считалась ими второстепенной.

Если определить духовность, исходя из взглядов Фараби, то она представляет собой прежде всего положительные знания человека (общества), его умение восторгаться, испытывать наслаждение от жизни и стремление к созиданию.

Научный материализм, не отрицая эвдемонизма и гедонизма, целью жизни человека считает проявление им своих творческих способностей, реализацию себя как личности.

Обобщая приведенные выше основные взгляды, можно заключить, что духовность служит упрочению подлинной природы человека — его социальности и индивидуальности, а также воспитанию и совершенствованию его внутреннего интеллектуального и эмоционального мира, повышению его творческих и созидательных способностей, обогащению культурного наследия общества.

## Духовность и культура

Если культура — характеристика родового человека (К. Маркс), духовность — содержание деятельности человека по воспроизводству и изменению самого себя. Следовательно, через деятельность человека и его сознание культура и духовность составляют единство: культура выступает явлением, духовность — сущностью. Духовность «материализуется» в культуре, аккумулируется и передается из поколения в поколение. Ввиду того, что культура является «объективным» проявлением духовности, она часто употребляется как ее синоним, в форме «духовная культура».

Человеческое в человеке формирует не механическое потребление культурных ценностей, а духовность, заключенная в них. В жизни нередко встречаются люди, образованные, с широкими знаниями, хорошо усвоившие различные требования общества, но в то же время являющиеся вымогателями, эгоистами, т. е. духовно скудные. Следовательно, духовность — это не внешняя

«культурность», а усвоенное содержание культуры, превратившееся во внутреннее убеждение, мировоззрение, внутреннюю потребность, положительные качества человека.

Если подойти к вопросу с такой позиции, то духовность — это идейное, сущностное содержание культуры; культура — ее внутренне организованная, внешне целостная универсальная форма, ибо такие понятия, как гуманизм, справедливость, правдивость, мораль, составляют истинное общечеловеческое (сущностное) содержание культуры. В свою очередь, воплощение этих идей в культуре придает определенную форму духовности.

Вместе с тем в явлениях культуры достигают единства, синтезируются и сознание человека, и его практика, и стремления, и воля. Кроме того, в отдельно взятом произведении искусства (явлении культуры) могут отразиться нравственные, эстетические, научные, религиозные, философские, политические взгляды, художественный опыт общества. В этом смысле культура составляет не только форму выражения, проявления духовности, но и относительно самостоятельно действующую ее функциональную форму.

Действительно, наука, литература, искусство, мораль, право, религия — не только формы общественного сознания, они одновременно виды деятельности, т. е. они — относительно обособленные формы духовности, которые выполняют самостоятельные функции.

Возьмем, к примеру, драматическую поэму А. Арипова «Дорога в рай». В ней мы сталкиваемся с рядом нравственных, философских проблем, общечеловеческих идей — в чем цель (смысл) жизни, могут ли быть дружба и верность даже выше любви родителей; с новым толкованием понятий благодетания и греха (талант — долг, возложенный на человека, а не просто божий дар, не пользоваться им во благо окружающих является тяжким грехом перед Аллахом и т. д.).

А самостоятельная функция проявляется в данном случае в том, что произведение искусства удовлетворяет эстетические потребности читателя, вызывает у него определенные переживания, воздействует на его разум и чувства. В то же время через него происходит художественное познание человеческих отношений, внутреннего мира людей. Иначе говоря, произведение искусства выполняет еще одну функцию — функцию познания.

Удовлетворяя эстетические потребности, помогая художественно освоить, познать мир, произведение искусства воспитывает читателя, совершенствует, шлифует его чувства, разум, обостряет и утончает его мировосприятие, вкус и т. д., т. е. выполняет воспитательную функцию (особенно разнообразные функции выполняла в свое время мифология: когда художественная и научная деятельность еще не дифференцировались, действовал своеобразный первобытный синкретизм).

В «Дороге в рай» нашли свое непосредственное отражение социальная практика, образ жизни, религиозные представления, некоторые пороки общества. Само собой разумеется, что это произведение обобщает известный опыт узбекской литературы, демонстрирует ее возможности. Как художественное произведение, оно для нас самостоятельный литературный шедевр, ценность, кусочек нашей духовности, и в качестве такового оно может быть подвергнуто эстетическому анализу и может получить подобающую оценку.

Таким образом, в произведении искусства (в науке, обычаях и т. д.), в культуре вообще духовность находит, с одной стороны, свою синтетическую форму проявления, с другой — искусство (наука, обычай и т. д.) выступает как относительно самостоятельная функциональная форма. Духовность — проявление и объяснение (толкование) общечеловеческих ценностей в содержании культуры, соотнесенное с историческим опытом народа и степенью осознания (верного или неверного) потребностей современного общественного прогресса. **Культура — действительность духовности:** ее организационная форма и превращение ее в практику (функциональная форма).

Духовность по своему происхождению, преемственности и по своей роли (как социальное явление) не может представлять собой продукт сознания и деятельности отдельно взятой личности. Конечно, она отражается в той или иной степени в сознании отдельной личности, которая к тому же может внести определенный вклад в ее развитие. Но индивидуальный опыт отдельной личности (даже крупной социальной группы) не может отменить утвердившуюся духовность или коренным образом изменить ее, хотя и может послужить толчком для этого (например, деятельность пророка Мухаммеда и его сторонников положила начало новой исламской духовности и цивилизации, однако послед-

не стали реальностью лишь тогда, когда ислам охватил относительно широкий регион и вышел за пределы деятельности узкой социальной группы). Чтобы духовность изменилась, большая часть народа должна быть склонна к этому. А это связано с существенными изменениями в образе жизни народа, политическом строе, социальном положении, т. е. изменение духовности осуществляется через общенациональный опыт. Когда в обществе созреют условия для изменения духовности, тогда не окажутся напрасными усилия отдельной личности или общественной группы.

Накануне и после обретения независимости действия руководителей нашего государства по развитию духовности и восстановлению национальных ценностей соответствовали желанию и воле народа, изменениям в образе его жизни. Поэтому народ благожелательно встретил их и поддержал. Это обуславливает и сегодняшние изменения в нашей духовности. Вот почему, когда речь идет о духовности в целом, имеется в виду духовность народа. А когда речь идет о личности и духовности, то имеется в виду реализация социальных функций и онтологии духовности на примере отдельного социума. Об этом очень правильно сказал И. А. Каримов: «Человеку умом не объять весь смысл этой первоосновы, которая и делает его Человеком. Духовность приходит, когда человек чувствует себя частью народа, живет и трудится с думой о нем»<sup>1</sup>.

Духовность — это веками формировавшийся внутренний интеллектуальный и устойчивый эмоциональный мир нации, корни которого связаны с ее историческим опытом, социально-культурным развитием. Как внутреннему интеллектуальному и эмоциональному миру, духовности присуще не только то, что относится к мышлению, сознанию, но и то, что связано со стихийными социальными установками, относящимися к подсознанию, а также интуиция и воля.

Например, стихийные движения, имеющие место на различных этапах национально-освободительной борьбы, а также некоторые другие социальные действия, связанные с национальной гордостью, имеют непосредственное отношение к духовности, однако они преиму-

---

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Кн. 1. — С. 77—78.

щественно связаны не с сознанием, а с волей и иногда приобретают иррациональный характер.

Духовность не ограничивается лишь внутренним субъективным интеллектуальным и эмоциональным миром (внутренней культурой), она охватывает и объективизированную внутреннюю и внешнюю социально-культурную среду жизнедеятельности и творчества.

### Духовность и воля

Выше было отмечено, что воля входит в структуру духовности. Говорилось о ее некоторых особенностях, в частности подчеркивалось, что наряду с рационализмом ей присущ и иррационализм. Чтобы полнее раскрыть содержание понятия «воля», ранее сказанное следует дополнить.

Воля — это прежде всего способность человека выбирать определенную цель и умение найти в себе внутренние силы и внешние возможности (изменение обстоятельств и приспособление к ним) для ее достижения. Воля отличается от разума и чувства тем, что для нее характерны отношения типа «я должен», «я обязан это сделать», а не типа «я хочу», «мне хочется». Поэтому она не всегда проявляется как сознательное, целесообразное, рациональное действие. Иногда она может проявиться в иррациональном поступке, совершаемом под влиянием страстных переживаний чести, гордости, долга, совести.

Чрезвычайная сложность, противоречивость сущности и явлений воли иногда затрудняют осмысление ее в причинно-следственной связи. В истории философии о сущности воли выдвигалось множество взаимоисключающих мнений, выводов, противоположных подходов. Однако почти все они рассматривали волю как элемент духовности. Шопенгауэр и его последователи считали ее даже первоосновой всемирного процесса, прежде всего человеческой деятельности. Для воли свойственны, наряду с устойчивостью и стабильностью, в определенной степени также эклектизм (смешение разных принципов) и релятивизм (относительность, текучесть). В ней иногда смешиваются различные противоположные начала.

Воля не представляет собой явления вне детерминизма (причинно-следственной связи). Хотя не всегда и не во всех действиях, поступках на пути к цели детерми-

низм четко бросается в глаза. Конкретное действие человека кажется нелогичной случайностью, если оно совершается под влиянием экстремального психического состояния, трудно объяснимого с точки зрения здравого смысла, рационализма. Но тогда оно выступает следствием подсознательных факторов и социальных инстинктов, то есть имеет своеобразную внутреннюю причину — определенный психологический мотив.

Поэтому нельзя переоценивать или недооценивать иррациональные и кажущиеся индетерминистскими стороны воли. В масштабах общества воля под влиянием и через посредство морали и права приобретает довольно последовательное рационалистическое и детерминистское толкование и в своеобразной форме «материализуется». Как выбор цели и деятельность, связанная с ее достижением, воля лежит в основе морали и права. Однако право и мораль являются самостоятельными общественными институтами, которые обогащают волю и через которые она опосредованно реализуется, конкретизируется. Воля же не представляет собой общественный институт.

Уже в период античности сознание и духовность человека было принято подразделять на три части: разум (мышление), воля и чувства. Воля — процесс превращения в практическое действие и поступок идеального, относящегося к человеческому сознанию и духу. Воля — своеобразный компонент сознания, составляющего фундамент духовности. Многие стороны, грани духовного, в частности, убеждение, неразрывно связаны с волей. Без сознания воля не формируется. Без убеждения она становится внутренне слабой, больше склонной к стихийности и иррационализму.

В свою очередь без воли сознание не может стать законченной целостной системой, останется на уровне пассивного отражения, а убеждение вообще не возникнет. Следовательно, без воли не формируется и духовность, или же она превращается в механическую совокупность примитивных понятий и норм, не образуя целостной системы.

Воля внешне проявляется в осуществлении свободно выбранной цели. В этом процессе человек (нация) сообразно обстоятельствам от чего-то отказывается, чем-то жертвует, отстаивая свои интересы, пытается преодолеть ситуацию, выдерживает тяжелые испытания,

потери. Стойкость, решительность, терпение, верность избранной цели, умение мобилизовать свой ум, чувства на поиск новых решений проблемы, не бояться неудач, не теряться от успехов — вот элементы, составляющие волю. Воля также включает в себя такие понятия, как гордость, честь, подвижничество, героизм, отвага, риск, страх и т. п.

Воля придает духовности стабильность, живучесть, действенность, умение совершенствоваться и развиваться. Воля — реализация свободы, являющейся одним из столпов и одной из основных целей духовности.

Свобода как понятие шире и глубже, чем независимость личности, социальной группы или даже всей нации, всего народа. Независимость — понятие, означающее отношения юридической самостоятельности между двумя объектами — будь то экономические, политические, духовные или иные формы отношений. Национальная независимость, например, означает приобретение народом права на самоопределение, права обустроить свою внутреннюю политическую, социальную, экономическую, культурную жизнь, устанавливать международные связи, не подчиняясь воле и диктату какой-либо страны. А свобода плюс к вышесказанному означает, во-первых, осознание объективных потребностей личности и нации, времени и исторических обстоятельств, сегодняшнего и завтрашнего дня, тенденций развития и обновления общества; во-вторых, построение всех действий, созидательной работы соответственно этим потребностям и тенденциям.

Иначе говоря, свобода для нации — это уровень самосознания и соответственно ему построенная общественная практика. Свобода достигается реализацией внутреннего саморазвития нации в ее созидательной деятельности.

Если свобода реализуется в сознательном выборе и сознательной деятельности, то она составляет неразрывное диалектическое единство с волей. В этой связи можно с определенной оговоркой сказать, что свобода — это воля, а воля — это свобода.

Воля как направление своей деятельности на достижение сознательно выбранной цели, определение необходимых средств и методов выступает «материализацией», действительностью свободы. А свобода выступает как внутренний потенциал, жизненная сила и высший ориентир, идеал воли.

Духовность стремится к свободе через волю и с ее помощью.

Из вышесказанного вытекает значение воли как составной части духовности.

Велико влияние воли на все элементы, части духовности, но, естественно, неодинаково. Оно очень сильно на формирование одной из ведущих на сегодня и очень динамичных частей духовности — идею и идеологию национальной независимости, на их внедрение в жизнь.

Народ, у которого недостаточно развита воля, испытывает трудности в реализации своих коренных интересов, даже глубоко осознавая их. Не осознавший себя до конца народ не способен сформулировать свою подлинную, положительную национальную идею (она остается вовсе несформулированной или приобретает националистический, шовинистический характер).

Духовной жизни такого народа недостает внутреннего единства и стремления к общей цели. Ибо духовная жизнь приобретает внутреннее единство и общую цель благодаря национальной идее. Следует заметить, что это единство — не казарменное однообразие, а единство многообразия, превращение плюрализма мнений и действий в целостную взаимосвязанную систему, элементы которой в отдельно взятом виде автономны и относительно самостоятельны, но взятые вместе образуют более высокое единство. Аналогом такой системы, такого единства многообразия могут послужить парламенты стран с высокоразвитой демократией, которые состоят из различных депутатских фракций, руководствующихся программами своих партий, и т. п. Но в то же время эти парламенты отстаивают интересы своих народов и стран в целом.

В свою очередь идея национальной независимости способствует укреплению и развитию национальной воли, определяет ее высшие цели, ориентиры и алгоритм действий на пути к ним. Через идею национальной независимости воля еще более тесно соединяется с духовными корнями народа, его культурным наследием и современными ценностями, а также с общечеловеческими ценностями.

Благодаря духовности воля приобретает патриотический смысл, не подвергается влиянию мнимых ценностей, псевдоидей и не направляется по ложному антигуманному руслу. Оторванная от подлинной сути духовности, воля не застрахована от такой опасности. Ибо

для воли характерны в определенной степени иррационализм, стремление к цели через преодоление любых препятствий. Забвение духовных критериев может привести к ошибкам в выборе средств. То, что цель не всегда оправдывает средства, напоминает воле о гуманистических нормах духовности.

Говоря обобщенно, без воли духовность ущербна, не до конца сформирована и практически слаба. Без духовности воля остается на уровне стихийной, слепой, противоречивой и опасной социальной энергии. Созидательный потенциал такой воли очень незначителен.

### Структура духовности

Исходя из вышеприведенных соображений, можно дать следующее предварительное определение духовности: **духовность** — это устойчивые чувства, понятия, оценки, нормы, воззрения, идеалы, установки сознания, приобретшие относительно общий (общенациональный) характер, их объективизация в художественном, научном, философском, религиозном наследии, в традициях и обычаях, и национальная воля, национальная гордость и честь, направляющие нацию на достижение определенных целей, а также установившаяся интеллектуальная и эмоциональная, психологическая и идеологическая среда, обеспечивающая подлинное бытие человека.

Таким образом, духовность состоит из четырех взаимосвязанных частей:

а) функциональная сторона сознания, мировоззрения в виде активного отношения к миру (соответственно формам сознания); б) совокупность явлений духовной культуры (произведения устного народного творчества — мифология, песни, поэмы, эпос, сказки, поговорки, пословицы, загадки и т. п.; произведения декоративно-прикладного искусства, литература, архитектура, дизайн, изобразительное искусство, театр, кино, музыка, эстрада и т. п.; наука, религиозные ценности, массовая информация и агитация, система образования и воспитания, отдых и спорт, обычаи и традиции и т. д.); в) воля (выбор цели и стремление к ней, осознание и исполнение своего долга, твердость, стойкость, самопожертвование, честь, национальная гордость, страх и т. п.); г) утвердившаяся в обществе интеллектуальная и эмоциональная среда — т. е. духовная среда.

Общественное бытие составляет онтологическое содержание сознания, мировоззрения.

Духовность же означает:

1) взаимодействие общественного бытия и личности через сознание, а также степень единства личности, общества и природы;

2) осознание личностью и обществом общественного бытия в качестве объекта своей деятельности (поэтому духовность — функциональная сторона мировоззрения);

3) определенное поведение и созидательную деятельность личности и общества, их отношение к действительности, творческие планы по воссозданию и изменению ее (действительности);

4) твердость, решительность, свободу и волю личности и общества, необходимые для осуществления этих планов;

5) идеологические условия общества на данный момент.

Только благодаря духовности человек гармонирует с природой и обществом. Его положительное влияние на природу и общество связано с наличием духовности, отрицательное — с ее недостатком или отсутствием.

Духовность носит не только рациональный, но и иррациональный характер. Если относящиеся к сознанию, разуму, логике стороны духовности составляют рациональный мир человека, то относящиеся к воле — частично его иррациональный мир.

Эмоциональное в духовности также может носить как рациональный, так и иррациональный характер.

Эмоции — такой слой, который соединяет сознание и волю. Одним концом они растворяются в сознании, а другим — в воле. Эстетические переживания могут возникать на сознательной основе, например, можно испытать удовольствие, оценивая красоту шахматной комбинации или художественные достоинства, совершенство произведения искусства. Этот же эстетический восторг часто возникает под непосредственным влиянием прекрасного, очарованностью его внешними проявлениями. В этом случае рациональный анализ отступает на второй план.

Чувство стыда, честь и совесть, гордость, страх также, с одной стороны, имеют рациональное, с другой — иррациональное содержание. Блокирование вражеского дзота своим телом Кудратом Суюновым и Туйчи Эр-

джигитовым<sup>1</sup> — примеры преодоления страха и самопожертвования — это иррациональный поступок, однако такое проявление воли, несмотря на иррациональность, носит характер духовности. Отказ Алпамыша<sup>2</sup> от помощи Кайкубада в освобождении из плена — проявление чести и воли. С точки зрения практической целесообразности, т. е. рациональных действий (быстрее вырваться на свободу, чтобы отомстить врагам и восстановить справедливость) решение это не очень верное. Однако духовные нормы и нравственные идеалы Алпамыша не позволяют ему пользоваться чужой помощью в достижении своей основной цели. В принципиальной борьбе с врагами он должен проявить себя как герой, одержать победу собственными силами<sup>3</sup>. Такой поступок отвечает духовным идеалам народа, но не вмещается в рамки рационализма.

Можно приводить множество фактов, свидетельствующих о гордости, чести, подвижничестве, особенно много таких примеров можно найти в биографиях великих личностей, героев, политиков, революционеров и бунтарей. Их трудно объяснить до конца с точки зрения рационализма. Но отсюда не следует вывод о том, что воля бывает только иррациональной.

Объявление Узбекистана самостоятельным государством, его выход из состава Союза и решение покончить с советским строем были проявлением национальной воли наших руководителей и народных депутатов. Но этот исторический поступок был глубоко продуманным, всесторонне просчитанным, а не иррациональным.

Таким образом, воля есть не просто отражение действительности, а превращение мировоззрения (шире — сознания) в определенную деятельность, т. е. практическое отношение к действительности.

Однако идеалы народа по своей масштабности, глубине содержания, высоте ориентиров не всегда соответствуют обыденному рационализму. Необъяснимые с точки зрения рационализма национальная гордость, национальное подвижничество, принципиальность и воля как раз и составляют духовную силу нации.

Иррациональное в духовности проявляется также

<sup>1</sup> Герои Советского Союза, как и Матросов, бросившиеся на вражеский взлет.

<sup>2</sup> Герой одноименного эпоса узбекского народа.

<sup>3</sup> Иначе Алпамыш был бы героем не эпоса, а плутовской повести.

в религиозных и религиозно-мистических взглядах, различных суевериях, даже в неординарных поступках отдельных творческих людей, в ребячестве взрослых. Эти примеры приводятся только потому, что в советское время к иррационализму отношение было однозначно отрицательное. А ведь он играет довольно заметную роль в поведении человека, в его духовной жизни.

Таким образом, в духовности имеется как субъективная, так и «материализованная» — объективная сторона. Субъективная сторона духовности, в свою очередь, может носить как рациональный, так и иррациональный характер.

Духовность как субъективное явление — это система понятий, норм, социальных установок и идеалов, а как объективная система ценностей (т. е. духовная культура) она есть достигнутый уровень «материализации» самосознания нации, возможностей и средств совершенствования своего духа, воли и сознания, общественной практики, т. е. культурный уровень общества, проявляющийся в созидательной деятельности.

Выражаясь коротко, **духовность есть реализованный интеллектуальный и психологический потенциал, творческая способность нации.**

Этот потенциал и способность нации, закаляясь на протяжении веков, вобрали в себя ее созидательный исторический, религиозный и светский опыт. Поэтому духовность развивается вместе с человеком и обществом, растет, испытывает застой и кризис, вновь возрождается и бурно расцветает и т. д.

Для духовности характерны последовательный историзм и современность, традиционность и обновление, а развитие духовности зависит от правильного понимания обществом исторической необходимости и практических действий в соответствии с ней.

### **Нормативность функции духовности**

Духовность как система относительно общих социальных оценок, норм, установок, идеалов, обычаев, традиций, как идеологические отношения между людьми, т. е. как духовная культура и духовная среда, влияет, воздействует на другие общественные отношения, на поведение, деятельность отдельных индивидов и социальных групп путем ограничения или стимулирования, побуждения.

Духовность прежде всего оберегает нацию, национальную культуру, образ жизни. Она выполняет функцию социально-культурного фильтра и старается воспрепятствовать проникновению в национальную жизнь чуждых ей явлений, подрывающих национальное, не соответствующих нравственным, эстетическим, философским убеждениям нации, ее представлениям о справедливости и истине, побуждает усвоить необходимые для национального развития достижения других народов. Если она не сможет оберегать и развивать национальный образ жизни, то сама подвергнется кризису.

Следовательно, духовность — это не только действительность внутренней жизни, взглядов и ценностей нации, но и уровень ее выживаемости, потенциал ее самосохранения и развития.

Поэтому духовность очень заботливо относится к культурному наследию, историческим традициям, религиозным и гражданским обычаям, обрядам, не позволяет их забывать.

Материальная польза для высокой духовности не имеет первостепенного значения.

В этом смысле духовность — это оценка жизни, жизнедеятельности, общественных отношений и проблем, явлений прошлого и будущего с точки зрения широких социально-культурных установок, а также нормы и критерии этой оценки.

Таким образом, духовность имеет нормативное свойство, соответственно которому в обществе формируется определенное отношение к предметам и явлениям, общественным связям. Что согласуется с этими нормами, мы оцениваем положительно, одобряем, по возможности поддерживаем практически и развиваем. И наоборот, явления и действия, не согласующиеся с нашей духовностью, мы осуждаем и т.д.

Нормативность духовности означает, что мы вынуждены занимать ту или иную жизненную позицию. Чем богаче и развитее духовность, тем богаче и развитее ее нормативное свойство. Богатая духовность предполагает различные подходы, но, независимо от различий в подходах, она означает социальную активность. Чем беднее духовность, тем она более склонна к фанатизму, бескомпромиссности и казарменному однообразию.

Национальная духовность полностью не усваивается ни одной личностью, ни одной социальной группой. В деятельности личности и социальных групп проявля-

ется лишь усвоенная часть духовности. Неусвоенная духовность, естественно, не может реализовать свое нормативное и другие свойства. Поэтому отдельные люди и группы проявляют иногда склонность к антиобщественным поступкам (преступность, экстремизм и т.п.). Мы не без основания с тревогой говорим о духовной нищете некоторых людей, которым часто не хватает воли, чтобы сдержаться себя.

Нормативность духовности не определяется ограничением действий, поступков, сохранением их в рамках существующей морали и закона. **Нормативность развитой духовности проявляется в первую очередь не в ограничении, а в побуждении к определенной деятельности, к творчеству и созиданию.**

Развитая духовность стимулирует не сдержанность, не нетребовательность и стабильность за счет застоя, а творческое обновление жизни, стремление добиваться новых достижений, стабильность, характеризующуюся динамизмом и сбалансированностью с общественными потребностями.

Иначе говоря, стимул к прогрессу — норма, социальная установка подлинной духовности.

Духовность через свою защиту, отбор, ограничение, побуждение обуславливает функционирование определенным образом каждой отдельно взятой ценности, в том числе и заимствованной. Это касается и общественного поведения в широком смысле слова.

Духовность выполняет следующие общественные функции: а) защищает национальное своеобразие, национальное единство, особенно единство национальной культуры (консолидирующая функция); б) дает оценку явлениям прошлого, настоящего и будущего, определяет критерии и нормы этой оценки (аксиологическая функция); в) побуждает общество и отдельно взятую личность занять конкретную жизненную позицию; г) стимулирует стремление нации к прогрессу, отдельной личности — к самосовершенствованию; д) помогает человеку жить в гармонии со своей личностью (с самим собой), благоприятствует развитию и совершенствованию природы человека; е) регулирует отношения между людьми, социальными группами и т.д. (через нравственные и правовые нормы); ж) обеспечивает гармонизацию человека с природой и обществом.

Чем развитее духовность, тем многообразнее и эффективнее ее общественные функции, тем выше степень

гуманизации отношений между людьми, между человеком и обществом, между человеком и окружающей средой, тем выше и степень свободы, достигнутой обществом в целом.

Важное значение имеет то, как понимать духовность. Ибо многие стороны нашей творческой, практической деятельности, в первую очередь развитие науки, литературы и искусства, народного образования и других сфер культуры, во многом связаны с нашими знаниями о духовности.

Если по отношению к духовности верх возьмут религиозно-мистические учения, то тогда, как уже было начиная со второй половины XV века, постепенно начнется кризис культуры. Религиозно-мистические взгляды не стимулируют изучение духовно-культурных проблем, прежде всего естественнонаучных. Ибо божественное «можно только душой почувствовать, нельзя разумом познать». Такой подход к проблеме в конечном итоге может привести к отказу от светской науки вообще. Ярким примером в этом отношении может быть судьба Газзали — одного из самых великих мыслителей Востока<sup>1</sup>.

Трагедия Улугбека — одно из проявлений поражения научного рационализма в борьбе с религиозной мистикой, которая продолжалась более шести веков и резко обострилась со времен Газзали. Это поражение привело к постепенному разрушению и примитивизации светской науки, и в частности естествознания, почти во всем исламском мире.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали (1059—1111) в 36 лет отказался от светской науки, хотя достиг в ней больших успехов, и поста профессора (мударриса) и перешел на религиозно-мистические позиции. Написал ряд фундаментальных произведений, в том числе «Цели философов», где излагал историю философских учений начиная от Платона, Аристотеля и их восточных последователей до Ибн Сины и своих современников (по этому произведению в европейских университетах в средисвековье более трех веков изучали историю философии), «Самоопровержение философов», где подверг разрушительной критике аристотелизм и вообще рационалистическую философию, «Воскрешение религиозных знаний», где изложил собственные религиозно-мистические воззрения. Он оказал сильное влияние не только на исламские теории, но и на европейские мистические учения.

Классические религиозные и идеалистические взгляды намного более либеральны по сравнению с религиозно-мистическими, но в конечном итоге и они не являются высокопродуктивными и больше стимулируют обыденные рассуждения, чем научные исследования.

Вульгарно-материалистический подход представляет не меньшую опасность для духовности, чем религиозно-мистический. Такой подход не учитывает относительной самостоятельности и сложности духовности, отрицает ее живое содержание, втискивая в безжизненную, за-костенелую схему, смотрит на духовность как на вторичное, производное от экономических отношений. Это ведет к недооценке подлинных человеческих качеств, гуманизма, нравственности, к усилению в обществе тенденций дегуманизации.

Теперь, когда в стране утверждаются рыночные отношения, развиваются различные формы собственности, а общественно-экономическая жизнь откликается на конкуренцию, недооценка духовности может привести к тяжелым последствиям. Если в условиях конкуренции подходить к духовности с позиций вульгарного экономизма, не исключено реанимирование в сознании людей норм типа «человек человеку — волк». Вульгарно-материалистический подход к духовности даже в советское время, когда конкуренция полностью игнорировалась, способствовал отдалению народа от своей исторической памяти, векового культурного наследия, наиболее дорогих традиций и обычаев, охлаждению людей друг к другу и усилению их эгоизма, безразличия и взаимной отчужденности.

Многое известно нам о духовном кризисе и в капиталистических странах.

Как справедливо утверждает И. А. Каримов, «только на высоконравственной основе, с сильными благородными духовными и патриотическими началами могут быть созданы действительно цивилизованные рыночные отношения, рыночные механизмы»<sup>1</sup>.

Вульгарно-материалистическое понимание духовности, когда происходят коренные изменения в обществе, принесет только вред.

Необходимо подходить к духовности научно объективно. Только так можно раскрыть ее сущность, содер-

---

<sup>1</sup> Каримов И. Родина священна для каждого. Кн. 3.— С. 261.

жание, структуру, формы (проявления), закономерности развития.

Понятие духовности только в рамках философии может быть изучено в гносеологическом, онтологическом, общесоциологическом, аксиологическом аспектах с применением различных методов, в том числе структуралистских и функциональных. Только поняв всесторонне и полно содержание духовности с помощью различных наук, в частности, теории и истории культуры, социальной психологии, педагогики, религиоведения, эстетики, искусствоведения и других, мы сможем осмыслить ее как категорию.

### СТАНОВЛЕНИЕ ДУХОВНОСТИ

Человек постоянно находится в поиске. Прежде всего ему хочется знать, кто есть он сам, жить в согласии со своей человеческой природой. Он всегда стремится развивать собственное самосознание. А у истоков человеческого самосознания лежит духовность.

Видимо, неандерталец впервые создал элементы духовности в процессе сознательного выделения себя из природы, животного мира. Об этом мы судим по их захоронениям, носящим явно ритуальный характер. Русский археолог-палеонтолог П. И. Борисовский в свое время (20—30-е годы XX в.) считал, что ритуалы появились 400 тыс. лет назад<sup>1</sup>. Это древнее периода, когда жили неандертальцы. Дж. Кларк появление ритуалов связывает с неандертальцем и «родезийским» человеком и определяет их возраст в 200—150 тыс. лет<sup>2</sup>.

Мы не намерены вести дискуссию о том, когда — 400 или 200 тысяч лет назад — формировались ритуалы. Для нас важно, что человек в процессе перехода от своей животной, биологической природы к подлинно человеческой создавал, осваивал, совершенствовал элементы духовности и в конечном итоге к концу неолита сформировал относительно сбалансированную и сложную, потенциально многоструктурную духовность.

Можно смело утверждать, что у неандертальцев элементы религиозно-духовной жизни не ограничивались только лишь похоронными ритуалами. Они даже дава-

<sup>1</sup> Борисовский П. И. Древнейшее прошлое человечества. Изд. 2-е. — М., 1980.

<sup>2</sup> Кларк Дж. Доисторическая Африка. — М., 1977.

ли названия явлениям космоса, созвездиям и отдельным звездам.

Чтобы наше утверждение не было бездоказательным, хотелось бы привести такой пример: есть два созвездия, известных всем европейским народам, — Большая и Малая Медведица. Благодаря «Альмагесту» Птолемея, исламские астрономы также называют их «Большая Медведица» и «Малая Медведица». Некоторые другие народы мира также по отношению к ним применяют название «Медведь».

В космогонический мифологии древних греков имена созвездий объясняются в нескольких вариантах следующим образом. Большая Медведица — возлюбленная Зевса Каллисто, Малая Медведица — ее сын Аркос. Испугавшись ревности своей жены Геры, Зевс превратил Каллисто в медведицу (в другом варианте это сделала ревнивая Гера, а в третьем — Артемида). Аркос во время охоты сталкивается с матерью в облике медведицы. Не подозревая ни о чем, он хочет поразить ее стрелой. Зевс, чтобы Аркос невольно не стал матереубийцей, превращает в медведя и его и обоих животных вбрасывает в небо, схватив за хвост (вот почему у небесных «медведиц» длинные хвосты).

Ученые, изучавшие язык, культуру и этнографию американских индейцев, установили, что некоторые индейские племена также называют эти созвездия медведями. Сначала на это особого внимания не обратили, объяснив такой факт влиянием европейцев. Однако в 70-е годы XX века, когда достаточно мощное развитие получила компьютерная техника, ученые-лингвисты, интересующиеся происхождением языков, отнеслись к этому совпадению очень серьезно и обратились к астрономам: если вычислить месторасположение, координаты этих звезд, которые они имели несколько тысяч лет назад, на компьютерах, то не возникает ли такое взаиморасположение их, напоминающее медведя?

Следует сказать, что все небесные тела, в том числе и звезды, всегда в движении. Только ввиду сверхудаленности звезд их положение на протяжении нескольких веков, даже тысячелетий кажется неизменным. В действительности это не так. Когда астрономы ввели данные о скоростях и координатах каждой звезды из этих созвездий в компьютеры и стали прокручивать время вспять, то оказалось, что в период от 200 до 60 тыс. лет назад эти созвездия действительно напоминали коп-

туры медведей. Поэтому народы, относящиеся к разным религиям и культурам, если в их языках сохранились архаичные термины, и сегодня называют эти созвездия «медведь». А ведь их сегодняшней, даже 30-тысячелетней давности вид (период появления современного человека) несколько не напоминает медведя. Значит, этим созвездиям названия дал неандерталец ввиду их схожести с медведем. У неандертальца, возможно, были примитивные космогонические мифы или хотя бы определенные представления.

Как правило, космогоническим представлениям и взглядам предшествуют более «низкие» мифы, непосредственно связанные с окружающим человека миром — происхождением, предназначением, свойствами рода, предметов быта, животных и растений, тех или иных обычаев и правил, игравших заметную роль в жизни первобытного человека. Обычно все это выражается в форме поверий, мифов, легенд, преданий, сказок. Это уже элементы духовного творчества, а сами мифы — духовное наследие. (Благодаря раскопкам последних лет в одной из пещер Израиля был найден череп современного человека, возраст которого оценивается в 72 тыс. лет. Возможно, на Ближнем Востоке и в других регионах неандерталец и предки современного человека сосуществовали на протяжении некоторого времени. Но череп современного человека, возраст которого превышает 30—35 тыс. лет, в других местах не обнаружен. Для нашей темы это не имеет принципиального значения. Данный факт не ставит под сомнение то, что элементы духовности формировались и развивались вместе с человеком.)

В процессе перехода от дикости к сознательной организации жизнедеятельности люди начали регулировать отношения между собой. Сначала были закреплены некоторые связи между родителями и детьми, затем появились другие запреты и обязательства. Отношение к природе формировалось точно так же: это — позволено, это — запрещено, можно — нельзя. В результате возникли первые примитивные первобытные нормы поведения, обычаи, ритуалы и элементы первых религиозных представлений. Они переходили от поколения к поколению, обогащались, усложнялись. «Что такое жизнь», «где находится живая душа», «куда уходит жизнь человека после его смерти» — по мере роста сознания человека подобных вопросов возникало все больше и

больше. Древний человек, возможно, кроманьонец, пришел к выводу, что источником жизни, сути человека является дух, душа: человек отличается от животного не сердцем, а душой. С тех пор человек размышляет, задумывается о тонкостях и проявлениях духа. Это находит свое отражение в результате его умственной, творческой деятельности — мифах, религии, философии, морали, искусстве и т.д.

Однако представления, знания, взгляды первобытного человека о природе и самом себе, хотя и постоянно росли, но оставались не очень развитыми вплоть до распада родо-племенных отношений и становления первых городов и государств, т.е. до эпохи бронзы и железа. Его сознание и духовная деятельность были ограничены, не дифференцированы на отдельные сферы, направления, самостоятельные формы. Такое состояние сознания в науке называется первобытным синкретизмом (нерасчлененность, единство).

Первобытный синкретизм — это очень длительный период развития сознания, когда элементы морали, науки, искусства, религии и других форм духовной деятельности составляли единое целое, не образуя самостоятельных систем. Первобытный синкретизм, как правило, наиболее полную «материализацию» находил в обычаях и мифологии. Элементы, осколки его сохранились именно в наиболее архаичных слоях — остатках древних мифов, сказок, преданий и легенд.

Например, у узбеков есть такая сказка — трансформировавшийся миф: змея оказала какую-то услугу пророку Соломону. Пророк дал обещание исполнить любую просьбу змеи (в действительности, надо полагать, в архаичном мифе был не пророк, а один из богов). Тогда змея высказывает желание — потреблять в пищу животное, мясо которого было бы самым вкусным. Пророк, согласно обещанию, просит комара оказать помощь змее в определении самого вкусного животного. Комар начинает таскать по одной капельке крови каждого живого существа змее и капать на ее язык. Когда комар нес кровь очередного существа, его встречает ласточка и спрашивает, определил ли тот, у кого самая вкусная кровь. Комар в ответ сообщает, что нет крови вкуснее, чем человеческая, что он как раз несет капельку ее змее. Ласточка пытается отговорить комара. Но он не слушается и улетает к змее. Ласточка пускается в погоню. Она настигает комара в тот момент, когда

Он капает человеческую кровь на змеиный язык, и проклевывает комара с капелькой крови на змеином языке. От этого у змеи порвался кончик языка. Но хвост увернувшейся ласточки тоже попал в рот змеи. В результате у змеи раздвоенный кончик языка, а у ласточки — раздвоенный хвостик. С тех пор змея преследует ласточку, а ласточка прижимается к человеку, даже свивает гнездо на потолке его жилища. Человек всегда защищает ласточку. Такова бесхитростная фабула сказки (мифа)<sup>1</sup>.

Но очень глубоко ее идейное, нравственное, духовное содержание. В ней, во-первых, закреплены первые зоологические наблюдения человека. Действительно, среди птиц, кроме ласточки, ни одна не имеет раздвоенного хвоста (воробей, горлинка, голубь, уод, жаворонок, скворец, дрозд, соловей, попугай, канарейка и т.п.). Точно так же большая редкость среди животных те, у кого кончик языка раздвоен (это, в основном, некоторые рептилии). Первобытный человек по-своему объединил такое сходство в одном мифе.

Во-вторых, в сказке заключена идея о том, что человек является высшим, наиболее ценным существом, он не может быть подчинен какой-либо твари и превращен в ее пищу. Наоборот, все существа в природе обязаны служить ему (как ласточка).

В-третьих, проводится мысль об относительности истины. Если эта истина вредит человеку, направлена против него, то от нее следует отказаться даже ценой нарушения воли богов.

В-четвертых, пропагандируется необходимость отвечать добром на добро, не забывать услугу других (отношение человека к ласточке, предоставление ей места в своем жилище для гнезда).

В-пятых, в первоначальном мифе нашли свое отражение определенные светские и религиозные представления, убеждения первобытного человека.

В-шестых, сама сказка (миф) — прекрасный образец фольклора, устного поэтического творчества. В ней воплотились художественный вкус и эстетические взгляды первобытного человека.

---

<sup>1</sup> Очевидно, с принятием ислама мифы, отражающие многобожие или противоречащие единобожию, были позабыты или же основательно трансформированы в бытовые или волшебные сказки, в которых местные мелкие божества превращались в ангелов, злых духов, пророков, святых и т.д. Приводимая сказка — результат таких трансформаций под влиянием ислама.

Когда создавался первоначальный миф, еще не было отдельных систем — нравственных, религиозных, философских учений, естественнонаучных знаний, отдельных, самостоятельных видов искусства. Поэтому один миф воплотил в себе элементы религиозных, философских, нравственных взглядов, познания природы и т.д.

Однако по мере расширения общественной практики, совершенствования опыта и трудовых навыков человека его представления, мировоззрение обогащались новыми понятиями, принципами, нормами, знаниями о природе и самом человеке. Хотя они еще на протяжении долгих веков выражались в единой общей, синкретической форме.

Один из крупнейших ученых XIX века американец Л. Морган разделил историю человечества на три больших периода: дикость, варварство и цивилизация. Морган в своем исследовании под названием «Древнее общество»<sup>1</sup> подразделяет каждый период на отдельные ступени, каждую из которых он рассматривал в связи с развитием материального производства и историей отдельных крупнейших изобретений. Он выделил также ступени развития первобытной семьи. В последующем наука внесла уточнения, конкретизировала выводы и многие положения теории Моргана, некоторые пересмотрела. Но его исследование благодаря богатству фактического материала, конкретных данных, не потеряло своего значения и поныне. Его периодизация, несмотря на недостатки, может быть применена и сегодня, а в свое время сыграла довольно значительную роль.

Конечно, классификация Моргана носит очень условный и приблизительный характер. Следует подчеркнуть, что между этими тремя периодами нельзя проводить строгую границу. Особенно трудно определить, когда окончательно завершилась дикость и произошел переход к варварству. Даже невозможно сказать, когда у человека появилась членораздельная речь. Но можно не сомневаться, что период дикости продолжался несколько миллионов лет, варварство — не менее 240—300 тысяч лет, а цивилизация началась всего чуть более 6 тысяч лет назад.

В период дикости человек вел стадный образ жизни, взаимоотношения внутри стада строились на основе биологических законов, бессознательно и стихийно.

<sup>1</sup> Морган Л. Древнее общество. Л., 1934.

В период варварства стадо людей эволюционировало в первобытный род, родовой коллектив. Люди перешли от инстинктивной, стихийной к осознанной, организованной жизни, возникла и начала развиваться духовность в форме складывающихся и с каждым годом укрепляющихся правил поведения (запретов и разрешений, привычек, обычаев, ритуалов и обрядов). Взаимоотношения внутри рода постепенно строились на строгих правилах, регулировались обычаями. В конце нового каменного и начале раннебронзового века роды переросли в племена, а затем появились и племенные союзы (когда шло интенсивное разложение первобытного общества). И наконец, в период цивилизации умственный труд превратился в специальный вид деятельности — духовное производство. Мораль, религия и возникшее вместе с государством право (законодательство) стали строго регулировать всю общественную жизнь и отношения.

Неандертальца мы относим к *homo sapiens* — разумному человеку. Определяя возраст варварства в 250—300 (а то и более) тысяч лет, мы, следовательно, относим к варварам и неандертальцев. Но когда мы говорим о варварах, то перед нашими глазами предстает кроманьонец, внешне от нас ничем не отличающийся, организованный в мощные племена, воинственный, волевой, дерзкий, необузданный, ведущий в основном кочевой или полукочевой образ жизни, но не создавший еще свое государство, т.е. человек позднего каменного века, периода разложения родо-племенных отношений, сосуществовавший с культурными народами в эпоху бронзы и железа и даже в поздней античности и раннем средневековье (до VI в. н.э.).

Исторические сочинения античных авторов внушили нам, что варвары сосуществовали с культурными народами и постоянно угрожали им. Наши представления о варварах сложились по их сообщениям о германских, англосакских, галльских племенах, о гуннах, народах Передней Азии и Северной Африки. Что варвары — лишь отсталые племена, верно лишь отчасти. Поэтому варварство мы воспринимаем психологически не столько как необходимую историческую ступень развития, сколько как некультурность. В самом деле, понятие «варварство» в строгом научном смысле означает такую ступень развития, которая начинается после дикости, с того времени, когда стадо стало родом, т.е. появились первые элемен-

тарные нормы регулирования — запреты. Это начало варварства, родового строя. Средняя ступень варварства характеризуется окончательным анатомо-физиологическим и умственным формированием человека, возникновением homo sapiens. Но даже и тогда человечество еще не только не достигло оседлого образа жизни, но и не успело одомашнить некоторых животных. От начала средней ступени варварства до возникновения мощных племенных союзов варваров, которые сотрясали самые великие империи древности (например, хунны и германские племена), лежит не менее 25—28 тысяч лет. Даже на этой средней ступени роды оставались разрозненными и мало связанными между собой, враждебными друг другу.

Поэтому классическое варварство, если уместен такой термин, это такая ступень, когда первобытные роды и племена плохо объединены и ведут постоянную борьбу за среду обитания. Крупные племенные союзы — это позднее варварство, когда уже началось его внутреннее разложение.

Наше литературное, книжное представление о варварстве, прежде всего, имеет свое обыденное объяснение. Это, видимо, результат психологического восприятия нами прошлого по образу и подобию своему, результат нечеткого, неконкретного знания отношений внутри и между родами неандертальцев, организации и течения самой их коллективной жизни.

Поэтому нельзя классифицировать, разделить на периоды процесс становления духовности так, чтобы это удовлетворяло всех и не вызывало возражений. В то же время можно пытаться более или менее подробно восстановить процесс развития духовности в рамках цивилизации, начиная с возникновения письменной литературы, первых научных сочинений.

Переход первобытного человека от употребления готовых продуктов природы к их производству — от собирательства и охоты к скотоводству и земледелию — в процессе его развития со средне-верхнего палеолита к неолиту, одомашнивание им первых животных и выращивание отдельных злаков ускорили рост его знаний, мышления и сознания. У первобытного человека формировались и накапливались первые положительные знания относительно выращивания и ухода за животными, растениями, появились новые каменные орудия.

совершенствовались старые. Грубая обработка камня сменилась его шлифовкой.

Ускорилось развитие общественной жизни. И наконец, в эпоху неолита произошло первое историческое разделение труда — отделение скотоводства и земледелия друг от друга.

Данное явление имеет исключительное значение в истории человечества, становлении и развитии духовности. Ибо оно, во-первых, чрезвычайно расширило круг положительных, позитивных знаний человека, во-вторых, резко стимулировало его творческие поиски, в-третьих, обогатило и усложнило взаимоотношения человека с природой и обществом, а это, в свою очередь, в-четвертых, развило первоначальные религиозные, нравственные и другие общественные нормы. Иначе говоря, первое историческое разделение труда обогатило духовность новыми элементами и ускорило ее окончательное становление.

То же самое можно сказать о втором разделении труда — отделении ремесла от земледелия. (В величайшем наследии наших предков Авесте сохранились и дошли до нас в несколько измененной форме множество первобытных духовно-нравственных норм, связанных со скотоводством и земледелием. Можно предположить, что в Авесте, созданной почти 3 тысячи лет назад, нашли свое отражение некоторые элементы и природные явления (например, климатические изменения в конце ледникового периода), которые предшествовали времени создания самой Авесты на 3—5 тысяч и более лет. В этом смысле мифы Авесты дают богатый материал о становлении и формировании духовности).

В чем же конкретно проявился вклад первого разделения труда в развитие духовности?

Те родовые коллективы, которые занимались скотоводством, обогащались рациональными знаниями и опытом относительно отгонного животноводства, кочевки, ухода за скотом, переработки его продуктов — молока, кисломолочных продуктов, масла, мяса, шкур, шерсти, превращения их в продукты питания и изделия домашнего обихода, хранения их, обмена и продажи, знаниями относительно племенного дела, окота, сохранения и защиты приплода разных животных от диких зверей, болезней, природно-климатических угроз и т.д. Кроме того, к скотине у них формировалось определенное религиозно-нравственное отношение.

Ибо первобытный человек, чтобы зарезать скотину (лишить ее жизни), употреблять ее в пищу, перерабатывать ее продукты, должен был получать разрешение духов, различных божеств, сверхъестественных сил, управляющих природой, никоим образом не прогневать их. Представление о духах, управляющих жизнью и природой, которое возникло у первобытного человека, когда он был еще охотником, у животновода получило более разностороннее развитие, что оказывало сильное влияние на развитие его духовного мира.

Благодаря скотоводству первобытный человек освоил новые территории, регионы. Жизненный ареал, среда обитания людей, расширился. Первобытный скотовод во время кочевья с одного пастбища на другое, чтобы не заблудиться и вернуться на освоенные им территории, научился ориентироваться по звездам, вступил в своеобразный диалог с небом, дал названия небесным телам, звездам, созвездиям и т.п., сочинял о них разнообразные мифы. В них он пытался объяснить их происхождение, месторасположение по отношению друг к другу, их «взаимоотношения» и «связи». Во многих случаях господствующие, распространенные среди людей, в обществе правила, нормы, порядки переносились на «отношения» небесных персонажей. Таким образом стали появляться космогонические мифы, отражающие первые астрономические наблюдения, рациональные позитивные знания, философско-религиозные нормы.

Параллельно развивались, совершенствовались, усложнялись так называемые «низкие» мифы, отражающие земные — природные и бытовые — явления, объясняющие происхождение и становление самого человека, предметов обихода и непосредственно окружающей природы. Вместе с ними менялись формы поклонения и ритуалы, предметы фетиша, усложнились анимистические, тотемистические представления первобытных людей.

Земледелие оказало еще более плодотворное влияние на обогащение знаний и мировоззрения первобытного человека, чем скотоводство. Земледельцы изучали различные виды растений, их особенности, способы их окультуривания, продолжительность вегетации — прорастания, цветения, плодоношения, созревания, а также приемлемые для каждого растения почвенно-климатические условия, водный и температурный режимы, способы борьбы против сорняков и вредителей. В этом

процессе учились приемам севооборота, землемерным и землеустроительным работам, строительству первых ирригационных и мелиоративных сооружений.

Все эти виды деятельности требовали не полуинстинктивного, во многом стихийного, как это было при охоте и собирательстве, а сознательного и систематического труда, более сложных навыков и опыта, лучшего представления о временах года, изменении водного, воздушного, температурного, осадкового режимов в природе, определения оптимальных сроков выращивания тех или иных культурных растений. Земледелец тоже стал глядеть в небо. Старался запоминать и систематизировать положение звезд в разные времена года. Если скотовод больше глядел на звезды, чтобы не сбиться с пути, то земледелец — с целью точного определения начала и конца разлива рек, сезона дождей, наступления наиболее благоприятных дней для сева, а в период вегетации — предупреждения отрицательного влияния природы на его посев и на урожайность, чтобы предугадывать, какая — сытая или полуголодная — жизнь его ожидает.

Он также просил сверхъестественные силы, чтобы те сжалились и уберегли его растения, увеличили урожай. Он поклонялся этим силам, приносил жертвы, читал молитвы. Космогонические мифы, которые начали формироваться среди скотоводов, земледельцы всемерно дополняли, обогащали. Это касается наблюдений за звездами и климатическими явлениями, а в духовной жизни — и переноса в «небо» земных отношений, поклонения небесным телам.

Разнообразие и несхожесть друг с другом агротехнических приемов требовали создания новых видов орудий труда: сохи, плуга, бороны, мотыги, кетменя, лопаты, вила, серпа, косы, молотилки, решета, сита и т.п., а также приспособлений для прикрепления сохи, плуга, бороны к тягловым животным. Если к этому добавить, что необходимость переработки сельскохозяйственных продуктов также породила острую потребность в создании новых видов орудий труда (например, мельницы и маслобойни, требующие уже определенных инженерно-конструкторских решений), то можно понять, насколько земледелие помогло развитию сознания первобытного человека, ускорению его творческих поисков, возникновению новых орудий труда.

В европейских языках понятие «культура» восходит

к земледелию, означает обработку почвы. Выращиваемые человеком сельскохозяйственные растения также называются «сельскохозяйственными культурами», а само земледелие — «агротехнической культурой» или «агрокультурой». Сам этот факт указывает на то, какой большой вклад внесло земледелие в становление духовности и культуры в целом. Забегая немного вперед, хотелось бы отметить, что потребности относительно развитого земледелия, в частности потребность в ирригации, точном вычислении климатических сезонов, проведении инженерно-землеустроительных работ, возведении плотин, прокладывании каналов, когда появились уже железные орудия, а умственный труд выделился в самостоятельный вид, послужили возникновению науки, инженерной деятельности и цивилизаций Древнего Востока (об этом будет сказано в следующей главе). Пока возвратимся в первобытное общество.

Самый великий вклад земледелия в развитие человечества — это формирование им оседлого образа жизни. Появились и стали расти поселения. Они, в свою очередь, способствовали еще большему приумножению культуры первобытного человека. Во-первых, созданием новых орудий труда и предметов обихода, домашней утвари стали заниматься отдельные люди, более расположенные к этому и более умелые. Во-вторых, между скотоводами и земледельцами возник обмен товарами. В-третьих, оседлый образ жизни и специализация отдельных умелых людей на производстве орудий труда, а главное — потребности земледелия и переработки его продуктов подготовили второе историческое разделение труда — отделение от земледелия ремесла.

Ремесленничество вызвало к жизни еще более сложные навыки и знания. Изучались элементарные естественные свойства (физические и химические) глины, разных минералов и камней. Совершенствовались первоначальные примитивные технологии по их обработке, приданию им необходимых форм. Люди научились в конце концов плавлению, литью, получению всевозможных сплавов и т.п. Достигло довольно высокого развития гончарное ремесло.

Самое великое достижение ремесленничества — это изобретение для подъема воды водяного колеса, а на его основе — колеса и повозки. Колесо и принцип вращения лежат в основе современной техники. Самолетный пропеллер, турбины электростанций, машины и

тракторы, транспортные средства, механизмы разнообразных технических средств, основанных на вращательном движении, не возникли бы, если бы не было изобретено колесо.

Рост и расширение сел обогатило по форме и содержанию не только отношения между людьми, совместно проживающими, но и жителями соседних и относительно далеко отстоящих друг от друга сел. В свою очередь, это усилило необходимость регулировать, закреплять с помощью новых норм вновь возникающие отношения. В результате появились новые материально-экономические, бытовые, нравственные, религиозные нормы, принципы и правила. Иначе говоря, расширилось мировоззрение, обогатилась духовность первобытного человека.

Возникновение новых промыслов, занятий не только способствовало росту специализированных положительных знаний, соответствующих каждому промыслу, занятию, вообще росту представлений людей о природе, но и религиозных и философских воззрений. Представители каждой профессии придумывали покровительствующих им божеств, духов, ангелов и других могущественных сил, поклонялись им, отправляли в их честь разные ритуалы, обряды, организовывали праздники, которые обставлялись всевозможными украшениями, сопровождалась танцами, играми, заклинаниями и молитвами. Из года в год они совершенствовались, обрастали новыми деталями, элементами, церемониальностью, или же, наоборот, рационализировались, упрощались. Но в этих случаях в них росла «теоретическая», религиозно-философская направленность: ритуальности становилось больше, праздничности, увеселительности — меньше.

В процессе развития первобытного общества менялись и формы религиозных убеждений. Фетишизм (поклонение отдельным предметам), анимизм (одушевление природы и поклонение животным), политеизм (многобожие, поклонение символам в виде идолов, статуй и т.п.) являются историческими формами и ступенями развития первобытных религиозных убеждений. Выше мы больше говорили о росте практических знаний, опыта в связи с развитием труда и первобытного производства. Но следует особо подчеркнуть, что материальная и духовная жизнь никогда не развивались в отрыве друг от друга. Развитие производства и профессий шло одновременно и при взаимовлиянии с развитием мифологии, других форм народного творчества, элементов

искусства, танцев, религиозных ритуалов. Духовные элементы становились как бы «теоретической основой», социальной установкой и ориентиром материального производства, способом закрепления, аккумуляции и передачи последующим поколениям производственного и профессионального сознания, опыта. Материальная и духовная стороны жизни развивались не параллельно, т.е. не независимо друг от друга, а в единстве, взаимовлияя друг на друга.

Сами знания о природе и космосе, особенностях и тайнах профессии, если взять шире — мировоззрение, сознание входят в содержание духовности. С ростом числа профессий увеличивались специализированные элементы воспитания, стали выделяться более или менее способные, обладающие терпением и тактом люди в больших селах, которые обучали своих детей накопленным практическим знаниям, трудовым навыкам, ремеслам, с одной стороны, и обычаям, ритуалам, преданиям, мифам, песням, молитвам своего рода и племени — с другой. Большие поселения постепенно меняли свой облик, структуру внутреннего расположения. Люди, занимающиеся одним ремеслом, объединялись, жили по соседству, образовывали целые кварталы. В центре селения выделяли место для схода людей, обмена товарами, отправления культа и молитв. Иначе говоря, зарождались черты города. Такие большие поселения, разделенные на кварталы ремесленников и имеющие вышеназванные атрибуты, принято называть протогородами. С возведением стен вокруг перестроенного, скученного поселка возник первый город. Это произошло приблизительно в период перехода к эпохе бронзы. Но до этого было еще далеко.

Уже в позднем неолите возникла и постоянно воспроизводилась потребность систематизировать, закреплять растущие знания, применяемые в жизни экономические, нравственные, религиозные, художественные понятия, оценки, нормы, принципы. Это имело очень важное значение в обеспечении преемственности поколений, передаче материально-производственных и духовных достижений подрастающему и последующим поколениям. Таким образом, начала складываться почва для зарождения системы специализированных понятийных знаний — науки — и конкретно-образной системы знаний — искусства. Конец неолита и переход к бронзовой и железной эпохе есть период длительного исто-

рического распада первобытного синкретизма. Но об этом чуть позже.

Мы далеки от мысли связывать происхождение духовности, науки и искусства лишь с «трудовой теорией». Хотя труд играл основную роль в становлении и развитии некоторых видов духовности, но он не является единственным фактором.

Сознание формировалось вместе с трудом. Какой вклад внес в становление и развитие сознания труд, такой же вклад внесло, в свою очередь, сознание в происхождение и развитие труда. Ибо сам труд — это не просто какая-либо работа, а сознательное целесообразное действие, направленное на переработку и производство чего-либо. Принято говорить — машины, механизмы, животные выполняют работу, но не принято говорить, что они трудятся. Ибо они не способны ставить перед собой сознательную цель, не осознают свои действия. Следовательно, где нет сознания, там нет и труда. Можно смело заключить, что духовность формируется и развивается одновременно на основе труда и сознания (мышления). Кроме того, следует вспомнить, что само сознание является элементом духовности.

Сознание и речь, мышление и язык — явления, составляющие единство. Без сознания не может возникнуть речь, без речи — сознание. Однако, согласно утвердившемуся в науке мнению, первые контакты людей основывались не на членораздельной речи, а на «языке» жестов, сопровождаемых криками различной высоты и длительности. Древнейшие предки людей (от австралопитеков до появления неандертальцев) — «безъязыкие», биологическая эволюция которых еще продолжалась, но которые резко отличались от бессознательных животных. В коллективной охоте они «разговаривали», координировали свои совместные действия с помощью жестов (пантомимы), танцев, т.е. элементов искусства:

Ученые-этнографы оставили подробные описания, как в некоторых современных первобытных племенах возвращающиеся с промысла охотники «рассказывали» с помощью танцев, пантомимы весь процесс охоты своим соплеменникам, или же перед охотой несколько мужчин подобным образом «договаривались», кто и чем будет заниматься.

Первобытные танцы в основном состоят из элементов изображения. В них через пантомиму изображаются сцены охоты, труда (производства), боевые приемы са-

мозащиты, нападения, единоборства и т.п. Ученые считают, что танец — первая форма обучения молодого поколения охоте, труду, боевой схватке. Поэтому в западной науке существует не только «трудовая теория» происхождения культуры в целом, в том числе и духовной, но и «игровая теория» (Й. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассет, Е. Финк).

Правда, следует еще раз подчеркнуть, что в западной науке речь в основном идет о происхождении не духовности, а культуры, человеческого сознания и психологии. На западе сложилась традиция смотреть на духовность как на религию, религиозность, религиозную культуру.

Й. Хейзинга в своем произведении «Homo Ludens» («Играющий человек») писал: «Культура не происходит из игры как живой плод, который отделяется от материнского тела, она развивается в игре и как игра»<sup>1</sup>.

Для Хейзинги все культурное творчество есть игра: и поэзия, и музыка, и даже человеческая мысль, и мораль, и все другие возможные формы культуры.

Кроме вышеприведенных, имеются еще и другие теории, связанные с различными биопсихологическими концепциями (борьба за существование, привлечение представителя другого пола, желание ему «понравиться», оставить потомство, инстинкт размножения) — бихевиоризмом, социал-дарвинизмом, а также теми или иными религиозными учениями. В них иногда встречаются очень интересные факты и примеры, серьезные и глубокие наблюдения и рассуждения.

Некоторые крупные ученые имеют свои концепции и воззрения. Хотя не все из них специально анализируют происхождение культуры, но проблему можно исследовать с точки зрения их общих теорий. Наличие резко отличающихся друг от друга концепций и воззрений показывает, насколько сложен вопрос происхождения и развития духовности. Пока мы можем сделать такой вывод: становление духовности — очень длительный исторический процесс, испытавший на себе влияние множества природных и социальных факторов.

Становление духовности, первоначальные ступени ее развития органически связаны с социализацией первобытного человека, с успехами, достигнутыми им в

---

<sup>1</sup> Цит. по: Самосознание европейской культуры XX века. — М.: ИПЛ, 1991. С. 17.

познании мира, осознании себя, в производственной деятельности. Развитие общественной практики, постоянное увеличение разнообразных специализированных знаний, расширение представлений, норм, оценок, принципов привели к тому, что единое синкретическое сознание перестало удовлетворять их потребности, стало отставать от темпов их развития. Попросту говоря, эти знания перестали вмещаться в единое синкретическое сознание. Этому способствовала также начавшаяся с разложением первобытного общества социально-имущественная дифференциация людей. Рост производительности труда благодаря совершенствованию средств производства способствовал освобождению от непосредственно физической работы некоторых людей, занятых только обучением молодых профессиям, лечением больных или же регулированием различных производственно-экономических, социально-бытовых, военных, религиозных отношений между людьми, управлением в целом общественной жизнью, приведением в порядок обычаев, норм общежития, мифов, легенд, преданий, песен, «истории» рода и племени, воспитанием молодежи на их примере и т.п. Таким образом, возникли условия для нового разделения труда — отделения умственного труда от физического.

Этот процесс также совершился не сразу. Он продолжался на протяжении веков. Окончательно отделение умственного труда от физического произошло тогда, когда относительно широко стали применяться бронзовые и железные орудия.

Именно переход к новым, более производительным орудиям привел к новому историческому разделению труда и распаду первобытного синкретизма. В обществе ускорилося социальное расслоение, появилось социальное неравенство (сначала патриархальное рабовладение, затем в Финикии, Греции и Риме развитое, классическое рабовладение). Именно в этот период возникли первые города и государства.

Если первобытный синкретизм не знал и не выражал противоположные социальные интересы, то с появлением и укреплением классов — рабов и рабовладельцев, средних слоев, свободных ремесленников, крестьян, скотоводов и других — начали формироваться отличающиеся друг от друга концепции, теории, взгляды, выражающие интересы каждой социальной группы. Они тоже не могли сосуществовать в рамках единого непро-

тиворечивого синкретического сознания. Созрели объективные условия для распада первобытного синкретизма и возникновения и развития относительно самостоятельных, обособленных форм духовности.

Переход от каменных орудий к бронзовым, появление городов и государств, отделение умственного труда от физического вызвали к жизни относительно самостоятельные формы общественного сознания и связанные с ними формы духовной практики. Зародилась письменность. Мораль, право, религия, философия и наука, художественная литература и искусство (его основные виды) выделились в самостоятельные, хотя и тесно связанные между собой, формы духовности. В обществе появились учителя, лекари, философы, ученые, люди искусства (поэты, музыканты, зодчие, скульпторы; артисты, художники, ювелиры и т.п.), государственные чиновники, судьи и представители других профессий, непосредственно не занятые производством материальных благ и тяжелым физическим трудом. Они и разного рода ремесленники в основном сосредотачивались в городах.

Города постепенно превращались в важнейший источник развития материальной и духовной культуры. Во многих мусульманских языках понятие «культура» образовано от понятия «город». В узбекском языке понятие «культура» — «маданият» — также образовано от арабского слова «аль-мадинат» — город. Это свидетельствует о том, какую роль в развитии культуры приписывали наши предки городам (у самих арабов «культура» обозначается другим термином).

С появлением городов и государств человечество шагнуло из царства варварства в царство цивилизации.

С этого периода своеобразную идеологическую и мировоззренческую основу духовности составляли религиозно-философские убеждения, определенные религиозные и философские учения, выделившиеся в самостоятельные формы общественного сознания. Религия стала важнейшим социальным институтом, влияющим на все стороны жизни государства и его граждан. Так продолжалось до утверждения капитализма.

Развитие духовности в условиях цивилизации можно разделить на различные ступени, связывая их непосредственно с религиозно-философскими учениями античности, средневековья, Возрождения. В Европе начиная с Ренессанса (эпохи Возрождения) и Просвещения раз-

витие духовности происходило под влиянием не только религии и религиозно-философских воззрений, но и развивающихся естественнонаучных и социальных знаний, сильной критики церкви с их стороны, а также других факторов (географических открытий, оживления деловой активности людей, Реформации).

В странах Востока, погруженных в глубокую стагнацию, в тот период мы не наблюдаем явлений, схожих с европейским Просвещением. Только после того, как страны Востока попали под колониальную зависимость и через определенное время начали готовить свой народ к национально-освободительной борьбе, появились своеобразные формы восточного просветительства и возрождения, забытых в Средней Азии после темуридов, а в других регионах еще ранее — после монгольского завоевания.

Национально-освободительная борьба составляет отдельную ступень в развитии духовности народов Востока. Это характерно и для развития духовности узбекского народа, начиная с движения джадидов.

Ввиду того, что религия и религиозно-философские учения явились одним из основных факторов развития духовности до становления капитализма и затем казарменного социализма, причины возвышения и падения, бурного роста и жестокого кризиса духовности конкретных народов и цивилизаций мы должны искать не только в политических и экономических факторах, но и в религии и религиозных учениях, в их борьбе между собой, в том, насколько общество испытывало удовлетворенность или неудовлетворенность своим положением, исходя из религиозных убеждений.

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ УЗБЕКСКОГО НАРОДА**

Духовность как действующее сознание, мировоззрение, воля, обычаи и традиции, система культурных ценностей, интеллектуальная и эмоциональная среда непосредственно связана со всеми сферами и формами общественной жизни, во многих случаях выступает их интеллектуальной, идеологической основой, но и сама обогащается за счет их достижений: приобретает разнообразие форм и глубину содержания.

Духовность узбекского народа формировалась и развивалась соответственно пройденному им пути эконо-

номического, социально-политического и культурного развития, а также его мировоззрению, воле и утверждавшейся в обществе среде.

Президент И. А. Каримов подчеркивал: «Духовный фундамент нашего дома, опоры будущего нашего государства — очень древние и очень прочные. Этого никто не может отрицать. Наша история уходит корнями в глубь тысячелетий»<sup>1</sup>.

Чтобы правильно понять некоторые особенности, своеобразие нашей духовности, необходимо сначала рассмотреть основные факторы, которые оказали влияние на ее формирование и развитие. Они подразделяются на три группы — материально-экономические, политические и философско-религиозные (идеологические).

Выводить каждое конкретное явление духовности из материальной жизни было бы данью вульгарному социологизму. Однако материальная жизнь, образ жизни в целом определяют общие особенности духовности.

Точно так же неверно выводить каждое конкретное явление духовности из философских, религиозных учений, политических отношений и политических доктрин. Однако и они оказывают сильное влияние на духовность.

Попытаемся рассмотреть влияние материально-экономических и философско-религиозных факторов на духовность узбекского народа, специально не выделяя и не анализируя влияние политических факторов.

## ДОИСЛАМСКИЙ ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ДУХОВНОСТИ УЗБЕКСКОГО НАРОДА

Узбекский народ, как и другие братские народы Средней Азии, исторически является духовным и культурным преемником древних тюркских племен и народов, а также других родов, племен и народностей, живших в разное время, начиная с первобытного общества до раннего средневековья, — саков, массагетов, кангов, парфян, кушан, согдов, эфталитов; хорезмийцев, хуннов и т.п.

В этническом и культурном составе узбекского народа растворились также более поздние кочевые родо-

---

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Кн. 1. — С. 194.

племенные группы, систематически прибывавшие в Среднюю Азию вплоть до конца XVII — начала XVIII в.

Наша родная земля привлекала многих захватчиков. Иранские ахемениды, Александр Македонский, арабы, Чингисхан, Российская империя в той или иной мере оставили свой след в нашей духовной и культурной жизни. Поэтому генезис духовности узбекского народа очень сложен. В нем наряду с местными тюркскими и древними хорезмийско-сакско-согдийскими слоями имеется множество заимствованных от завоевателей элементов, существующих в переработанной, трансформированной форме.

В становлении и развитии духовности узбекского народа следует особо выделить доисламский период, который, в свою очередь, подразделяется на две ступени: архаическую зороастрийскую и предисламскую (в религиозно-идеологическом плане — плюралистическую).

Архаическая зороастрийская ступень охватывает время с конца неолита, т. е. с 5—6 тысячелетия до н.э., до завоеваний Александра Македонского. Наши представления о духовности той эпохи менее целостны. О взглядах, убеждениях, отношении к миру, образе жизни наших далеких предков, живших в каменном веке, мы составляем представления по наскальным рисункам, данным археологических раскопок и особенно — материальным данным, относящимся к быту, культуре и культово-религиозным обрядам, а также по архаическим элементам, сохранившимся в устном народном творчестве, мифах «Огузнаме» и Авесты.

Следует отметить, что в этот период утвердилось сначала поклонение разным предметам, идолам (фетишизм), затем — всякого рода природным явлениям и духам (анимизм — одушевление природы), позже — верховным божествам, таким, как Тангри, Кёк (Небо), Ахурамазда, и божествам добра и жизни, их войску — сверхъестественным силам («ангелам»). Этому периоду свойственно существование различных ритуалов, культовых отправлений, символов, подтверждавших культы тех или иных божеств.

Приведенная в предыдущем разделе сказка (остаток мифа) о ласточке и змее создана нашими предками именно в ту эпоху. Можно уверенно сказать, что из медного и бронзового веков до нас дошли общетюркская мифология, в частности мифы об Огузхане и самые

архаичные мифы Авесты, архаический остаток сюжета героического эпоса «Алпамыш» — участие мужа в состязании с претендентами на свадьбу своей жены и их наказание, а также предания о пастухе Шираке и царице Томарис.

Однако, к сожалению, по разным причинам ни один из созданных в тот период крупных письменных памятников не дошел до нас целиком (даже уцелевшая часть Авесты была найдена не у нас, а среди парсов Индии).

Беруни в своем труде «Памятники минувших поколений» приводит краткие, но очень выразительные примеры: после того, как Александр Македонский захватил Иран, он сжег полный текст Авесты, написанный на пергаменте, изготовленном из шкур 12 тысяч коров. По свидетельству Беруни, сохранилась лишь часть Авесты, которая позже была восстановлена.

Спустя тысячу лет ислам вновь уничтожил письменные памятники, созданные нашими предками, под предлогом, что они проповедуют «невежество», т.е. противоречат исламу. Поэтому многие наши представления о некоторых сторонах духовности того периода довольно стрывочны и приблизительны.

Дошедшие до нас записи отдельных тюркских текстов мифов, их фрагментов относятся к VI—X вв. Это Орхонско-енисейские рунические записи на каменных плитах, согдийские, китайские, иранские и арабские источники. Но история создания тюркских мифов теряется в необозримых просторах доисторической эпохи. Они, очевидно, создавались, по крайней мере, на 2—3 тысячелетия раньше, чем были письменно зафиксированы. Далекие предки передавали их изустно из поколения в поколение.

(Первая запись узбекского героического эпоса «Алпамыш», тысячелетие которого отмечали в 1999 г., была осуществлена только в середине 30-х годов XX в. Эпизод из его сюжета — участие мужа на свадьбе своей жены, — по мнению В. М. Жирмунского, имеет общий источник с «Одиссеей», т.е. и «Алпамыш», и «Одиссея» заимствовали его из другого, более древнего, чем они, источника. Если учесть, что Гомер создавал свои произведения приблизительно в VIII—IX вв. до н.э., то станет ясно, что между записью некоторых произведений устного народного творчества и их созданием могло пройти 2—3 тысячелетия.)

Самые древние среди общетюркских мифов — генеалогические (о происхождении какого-либо явления, рода или племени). Ученые считают древнейшими среди них мифы о происхождении племени тюрк. Этот миф записан в середине VI в. китайцами в двух вариантах. В основном варианте события развиваются таким образом: Предки тюрков жили у большого болота. Но соседние племена их истребили. В живых остался 10-летний мальчик, тяжело раненный и сильно изуродованный. Его выкормила волчица, ставшая ему впоследствии женой. Враги все же добираются до мальчика и убивают его. Беременная волчица бежит в горы севернее Гоачана (возможно, название племени кавчин (каучин) связано с топонимом Гоачан). В пещере она разродилась, произведя на свет десятерых сыновей. Имя одного из них — Ашина — стало названием рода. Со временем количество родов увеличивается. Ашина становится вождем племени. Его потомок Асан-шад выводит племя из пещер и поселяется на Алтае. Племя стало называться тюрк. Во втором варианте мифа говорится и о других потомках волчицы. Среди них встречаются названия племен куман (белый лебедь) и киргиз. В мифе о происхождении уйгурского царского племени яглакар в качестве родоначальников указываются волк и хуннская царица. Родоначальниками другого уйгурского племени эдиз названы священные деревья. У других тюркских народов в качестве родоначальников встречаются бык и олень<sup>1</sup>.

Мифы об Огузхане отражают, с одной стороны, генеалогические элементы, с другой — элементы эпического «культурного героя». В них наряду с древним, архаическим слоем выделяется также позднейшее «культурное» наслоение. В эпосе «Огузнаме» нашла отражение карлукско-уйгурская версия XIII—XIV вв. Однако содержание самого мифа, прежде всего его архаического слоя, возникло более чем за 2 тысячи лет до написания. Как повествует миф, Огузхан был зачат от лучей света (в этой связи вспомните о непорочном зачатии Иисуса Христа) и сразу родился богатырем-героем. Уже в детстве он одолел страшного единорога, пожиравшего табуны лошадей. Внешний вид Огузхана описывается соответственно тотемистическим представлениям

<sup>1</sup> Содержание мифов здесь и далее передается по энциклопедии «Мифы народов мира». Т. 2. — М., 1992. С. 537.

Наших далеких предков: его анатомическое строение напоминает те или иные стороны самых сильных животных — быка, волка, соболя, медведя. Его постоянный путеводитель и помощник — сивый волк. Огузхан женится на небесной девушке, которая спускается к нему в лучах света. От нее рождаются три его старших сына — Кун (Солнце), Ай (Луна) и Юлдуз (Звезда). Другая жена — земная красавица — рождает ему трех младших сыновей, которые именуются Кёк (Небо), Таг (Гора) и Тениз (Море). В мифах описываются подвиги Огузхана, установление им различных правил, норм, законов общежития (поэтому он относится также к «культурным» героям) и т.д.

Мифы об Огузхане, как и другие общетюркские мифы, под влиянием ислама подвергались переработке, изменениям. Образ Огузхана был обогащен качествами и чертами мусульманского героя. Происхождение его ведется от Яфаса (библейский Яфет — сын Ноя)<sup>1</sup>.

Понятие Тенгри в общетюркской мифологии, особенно осколки первоначальных представлений о Тенгри, включали сначала элементы поклонения духам предков, анимизма и политеизма. Впоследствии понятие Тенгри стало отождествляться с образом верховного божества, а под влиянием ислама оно превратилось в синоним Аллаха.

Образ Умай-хатун также прошел сложный эволюционный путь. Сначала Умай-хатун воспринималась как жена Тенгри, как праматерь, давшая жизнь всему, затем изображалась как богиня природы и плодородия (в период политеизма). Такой образ Умай-хатун был забыт под влиянием ислама, придерживающегося строгого единобожия. Лишь в некоторых пережитках, суевериях осколки образа сохранились в качестве элементов культа духа предков, а иногда встречаются в качестве персонажа «низких» мифов.

Исламские воззрения постепенно вытеснили из народного сознания древнюю мифологию. Только из так называемых «низких» мифов (т.е. связанных не с космологией, генеалогией богов, божеств и героев, а отражающих земное — бытовые заботы и т.п.) сохранились некоторые элементы в деформированной, «исламизированной» форме. Таковы, например, образы Чупан-ата

<sup>1</sup> См. Мифы народов мира / Энциклопедия. Т. 2. С. 240.

(Пастух-отец), Бургут-бобо (Орел-лед), Коркута, Умай-хатун.

Мифология древнейшей части Авесты, прежде всего Гат (Гата — строфа песни), очевидно, также начала складываться в конце неолита. Следует отметить, что в них в своеобразной форме встречаются остатки общиндоарийского слоя. В Авесте рассказывается о борьбе между Ахура-Маздой (Ормуздом, Хормуздом) — началом добра и верховным богом, и Ангра-Майнью (Ахриманом) — демоном тьмы и началом зла.

В древней части Авесты ахуры изображены божественными существами, призванными утвердить порядок в природе и обществе, бороться против сил тьмы и зла. В Гатах говорится, что они в скором будущем одержат победу над войском тьмы и зла — демонами (дэвами), а в Малой Авесте утверждается, что это случится через несколько тысяч лет. В индийской мифологии ахуры названы асурами (демонами), и наоборот, боги — дэвами, т.е. они поменялись местами. По мнению ученых, это следует объяснять этническим и идеологическим отделением индийских арийцев от древних ираноязычных народов Центральной Азии. Каждый из этих этносов обожествлял своих покровителей и духов, которых идентифицировал с символами добра, и наоборот, приписывал злые свойства покровителям отколовшихся сородичей.

Археологи сталкиваются при раскопках с таким явлением: во второй четверти II тысячелетия до н.э. с территории нынешнего Узбекистана ушла часть населения. Они могли быть арийцами, переселившимися в Индию. Их место заняли другие. Об этом свидетельствуют стиль и орнаменты гончарных изделий, которые претерпели определенные изменения.

Авеста известна нам в основном в позднейшей, кодифицированной редакции (330 г. н.э.). К этому времени некоторые элементы тотемизма и многобожия (политеизма), ранее содержащиеся в ней, по всей вероятности, были частично утрачены, частично истолкованы иначе. Божества добра были отнесены к войску Ахура-Мазды, а божества зла — к войску Ангра-Майнью. В результате зороастрийская религия в вопросах морали (маздаизм) превратилась в дуалистическую религию, признающую два противоположных, борющихся между собой начала. Следует допустить, что превращение зороастризма из политеистической в дуалистическую рели-

гию в вопросах морали явилось объективной тенденцией его исторической эволюции.

Письменно зафиксированный, кодифицированный вариант Авесты отражает эту эволюцию. Считается, что Авеста ниспослана Зороастру (Заратуштре). По свидетельству пехлевийских летописей, Заратуштра жил за 258 лет до Александра Македонского. Однако ученые, изучившие язык Гат, пришли к выводу, что он относится к XII—X вв. до н.э. Выводы современной науки о том, что язык Гат приблизительно на 500 лет древнее, чем время его создания согласно пехлевийским источникам, ставят под сомнение хронологические сведения этих источников. Является ли Заратуштра исторической личностью или нет, до сих пор окончательного разрешения в науке не получило. Но если он действительно историческая личность, то должен происходить из страны, расположенной восточнее Ирана. Об этом говорят сведения, будто он подвергался в своей стране гонениям (опять же по пехлевийским источникам) и перешел под покровительство восточноиранского правителя Виштаспа, после чего зороастризм начал распространяться в Иране. Считается, что Заратуштра погиб во время нападения туров в Балхе в возрасте 77 лет.

Бытуют различные мнения и о родине зороастризма. В основном признается, что он формировался в Центральной Азии, в частности в Хорезме, Согде или Бахтаре (Бактрии — Северном Афганистане).

Авеста будто бы впервые записана зятем и учеником Заратуштры Джамаспой. Переписанные на коровьих пергаментях два экземпляра хранились в шахском дворце и, как было сказано выше, сожжены Александром Македонским. Впоследствии парфянский шах Валгаш (Вологез) (50-е годы I в. н.э.) и основатель сасанидской династии Ардашер I Папакан (224—241 гг. н.э.) дали указание собрать уцелевшие части Авесты. Только при Шапуре II (309—379 гг.) зороастрийское духовенство, в частности жрец Атурпат, сын Махраспанда, кодифицировал тексты Авесты и их порядок. Зороастризм же окончательно утвердился в качестве государственной религии Ирана. Вновь собранный и кодифицированный вариант Авесты подвергся «иранизации», т.е. стал выражать интересы и идеологию сасанидской державы, ее претензии на другие земли, прежде всего Турана — Средней Азии. С этого времени в Иране началось преследование других религий.

Авеста превращается в сасанидской державе в строгий и обязательный для всех религиозно-философский, нравственный, культовый кодекс, инструкцию образа жизни. Вот что пишет по этому поводу чешский ученый Отакар Клима: «Когда зороастризм одержал в Иране окончательную победу, он стал основой для религиозной нетерпимости и высокомерного отношения к чужестранцам, однако это качество зороастризм приобрел только в сасанидский период»<sup>1</sup>.

Конечно, в то время было немало тех, кто доброжелательно воспринимал нормы, требования и тексты, не вошедшие в кодифицированный, официально утвержденный вариант Авесты, особенно в странах, не зависимых от Ирана, в частности Хорезме, Согде и Бахтаре. В «иранизированной» Авесте великий герой тюркских народов, их легендарный вождь Алп Эр-Тонга (по-авестийски Франграсян, названный Фирдоуси в «Шахнаме» Афрасиабом) изображен с отрицательной стороны. Причиной этому послужило то, что при ахеменидах и сасанидах Иран неоднократно захватывал или пытался захватить земли Центральной Азии, совершил множество военных походов. Естественно, наши предки в течение веков вели борьбу против захватчиков за свою независимость, а когда предоставлялась возможность, сами предпринимали военные походы. Самые удачные походы они совершали под предводительством Алпа Эр-Тонги, который, по преданию, был отравлен мидийцами в VI в. до н.э.

Во взаимоотношениях регионов, государств военные походы в те времена занимали заметное место. Каждая сторона считала себя правой и пыталась пропагандировать это идеологическими средствами, в том числе с помощью мифологии, эпоса, даже религиозных книг. В кодифицированной иранцами Авесте мы сталкиваемся именно с таким случаем. Напротив, в легендах и мифах, эпитафиях тюркских народов Алп Эр-Тонга изображается мудрым, смелым и справедливым ханом, а его враги — трусливыми, хитрыми и продажными. Следует отметить, что в некоторых исторических преданиях и

---

<sup>1</sup> Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. — М.: Прогресс, 1970. С. 17. — Первая часть книги, названная «История авестийской, древнеперсидской и среднеперсидской литературы», написана Отакаром Климой. Здесь и далее автор пользуется некоторыми сведениями О. Климмы.

легендах с именем Алла Эр-Тонги или его потомков так или иначе связывается благоустройство или строительство Самарканда и Бухары, а также Рамитана. Насколько это соответствует истине — трудно сказать. Но несомненно то, что государственная деятельность Алла Эр-Тонги способствовала росту и расцвету этих городов.

Можно предположить, что «иранизированная», кодифицированная Авеста была не столь популярной в нашем регионе и не получила большого распространения из-за присутствия в ней идеологических антитуранических выпадов. Но некодифицированные устные и письменные варианты Авесты, сам зороастризм до завоеваний Александра Македонского играли ведущую роль в духовной жизни региона, а в первые века нашей эры вплоть до прихода ислама продолжали заметно влиять на духовную жизнь, хотя перестали быть единственной формой религиозного сознания.

Авеста имеет следующую структуру: 1) Гаты; 2) Ясна. Обычно в состав Ясны включаются Гаты, Хомяшт (описывает явление духа Хаомы Заратуштре) и Виспрат (все судьи); 3) Яшты — гимны, сложенные в честь отдельных божеств; 4) Видевдат — закон против злых духов; 5) Малые тексты, или Хорда Авеста — Малая Авеста.

Гаты состоят из 248 стрóf и образуют первые 17 глав Ясны.

В Малой Авесте Заратуштра обращается за помощью в распространении новой религии к древнеиранским богам Ардвисуре Анахите, Хаоме, Митре, Веретрагне. Но в Гатах эти божества не упоминаются (следует отметить, что один из крупнейших специалистов в этой области Х. Нюберг считает, что образ Ардвисуры Анахиты формировался среди саков, проживавших в среднем течении Сырдарьи. Сначала Анахита была речной богиней, затем превратилась в одно из главных божеств). Отсутствие упоминаний об иранских божествах в Гатах косвенно свидетельствует, что родиной древней части Авесты является не Иран. Однако приведенный выше пример показывает также, что Авеста в начале нашей эры восстановлена в Иране и значительно «иранизирована», а Малая Авеста полностью воспроизведена под влиянием и редакцией иранских зороастрийских жрецов.

Авеста содержит также сведения, повествующие о ледниковом периоде и всемирном потопе. Ахура-Мазда предупреждает Йиму (Джиму — в «Шахнаме» и пер-

сидских источниках он идентифицируется с мифическим Джамшидом) о том, что на злых людей этого мира придут зимы, после таяния снегов побегут потоки воды, сохранится лишь одна треть животных. Затем Ахура-Мазда побуждает Йиму построить подземное убежище — Вару — для «семени» мелкого и крупного рогатого скота, людей, собак, птиц, огня и т.п. Это осколки воспоминаний о климатических изменениях в конце ледникового периода, сохранившихся в памяти наших далеких предков. Мы привели этот пример не для того, чтобы напомнить о климатических изменениях после ледникового периода, а для того, чтобы обратить внимание на тот факт, что С. П. Толстов во время раскопок в Хорезме открыл остатки поселения, очень напоминающего авестийскую Вару. Это также может послужить дополнительным доказательством о прародине первоначального зороастризма.

Можно предположить, что наиболее древние мифы Авесты формировались в период первого исторического разделения труда сначала среди скотоводов, а затем и земледельцев, возможно даже, иные мифы — еще до этого. Но в Авесте нашло полное отражение, особенно в кодифицированном позднем варианте, «духовно-культурное» превосходство земледелия над скотоводством. Тем не менее описывающиеся в Авесте ритуалы жертвоприношения, некоторые обычаи, географические названия и климат, многие элементы быта сохранили черты, более характерные для скотоводов и степного населения. И. Брагинский подчеркивает, что Авеста отражает преимущественно территориальную топонимику Центральной Азии и особенности образа жизни ее древнего населения.

Мы не станем приводить образцы авестийской мифологии. Но хотелось бы обратить внимание на тесно связанную с духовностью одну мысль, которая проходит через Авесту: новый мировой порядок, праведный путь, которые утвердятся в результате борьбы добра и зла, во многом зависят от сознательного нравственного выбора людей и их борьбы на стороне добра. Эта общечеловеческая идея, дошедшая до нас почти через три тысячелетия, не потеряла своего значения до сих пор.

Самые древние представления и воззрения зороастризма в период ахеменидов оказали влияние на религиозно-философские воззрения и духовную культуру народов Малой Азии, в частности древних греков (Малая

Азия являлась западной провинцией ахеменидской державы, а Центральная Азия — восточной. Жители восточных сатрапий часто проходили воинскую службу на западе. Кроме того, во время войн с восточных земель мобилизовались дополнительные войска. Отличительной чертой духовной жизни ахеменидов была религиозная терпимость. О влиянии зороастризма на культуру запада увлекательно рассказывается в книге Фази-лы Сулеймановой «Восток и Запад». Зороастризм внес свой вклад в развитие философии, науки и культуры Ионии, ее столицы Милета — колыбели греческой культуры, а через это — на развитие всей античной культуры Греции и Рима<sup>1</sup>).

Мы являемся свидетелями того, что уже на первой ступени развития духовности наши предки глубоко осознали и запечатлели в своем творчестве такие вечные понятия, как добро и зло, долг и честь, патриотизм и свобода, героизм и самопожертвование, на основе которых вырабатывали свои идеалы. К последней четверти первой ступени заметное развитие получило поливное земледелие, что стало причиной обожествления нашими предками сначала в мифах, а затем в религиозных учениях и на практике огня, воды и земли. Обожествление огня пришло, видимо, из незапамятной старины, когда люди еще не могли высекать его из кремня и вынуждены были постоянно поддерживать его в специальных огнехранилищах. Огонь стал одним из первых фетишей. Возможно, тогда же шло и обожествление воды, которая чаще оказывалась «сильнее» огня и тушила его. А с развитием земледелия была обожествлена, сакрализована и земля. Так формировались основы зороастризма. Из-за того, что земля считалась священной и чистой, наши предки строили жилища только из глины — пахсы, кирпича-сырца, гувалы (кирпич-сырец круглой и овальной формы). Затем они стали обжигать сырые кирпичи с помощью еще одного священного элемента — огня. Таким образом, под влиянием зороастризма в строительстве домов и общественных зданий камни и прочие камнеобразные твердые материалы не применялись, так как считались нечистыми. Здания возводили из материалов, в которых присутствовали три священных элемента — огонь, вода, земля. Даже городские

---

<sup>1</sup> Сулайманова Ф. Шарқ ва Ғарб. Т., 1997 й., 22—39 б.

стены представляли собой или насыпные валы, или глинобитные стены.

В Западном Иране сохранились развалины Персополя (Ираншахр), возведенного Дарием I, а вблизи его — руины Накши-Рустема и Накши-Раджаба. Все они являются каменными постройками. Это говорит о том, что в западной, персидской части Ирана, называемой Фарс, в то время зороастризм не был известен. Действительно, зороастризм начал распространяться в Фарсе лишь после того, как ахемениды завоевали Хорасан и Мавераннахр.

Необходимо особо подчеркнуть, что цивилизация Центральной Азии, возникшая на базе зороастризма, никак не моложе и не ниже китайской, индийской и иранской, но из-за того, что здания не были каменными, не представлялось возможным возведение крупных, величественных архитектурных ансамблей, памятников, а то, что было, не дошло до нас. Когда враги разрушали города, то жженые кирпичи население разбирало для строительных нужд. Возведенные буддистами храмы также были уничтожены арабами (последние два высеченные из наскальной породы памятника Будде в Афганистане были взорваны в 2001 г. талибами).

Религиозно-философские воззрения, следовательно, сформировавшаяся на их базе духовность, с одной стороны, являются следствием естественноисторических факторов, с другой — они сами обуславливают многие стороны образа жизни, даже производства и материальной культуры.

Миграция населения с древнейших времен способствовала взаимодействию и взаимообогащению культур. Начиная с завоеваний Александра Македонского зороастризм начал терять ведущие позиции. В Греко-Бактрийском государстве он утратил их окончательно, ибо в процессе смены одних династий другими проникали все новые воззрения. Так, при кушанах в Бактрии (Бактаре), куда входили и южные части нынешних Узбекистана и Таджикистана, государственной религией стал буддизм. Он же имел широкое распространение в Ферганской долине. Позиции зороастризма значительно ослабли и в Мавераннахре и Хорезме. Кроме буддизма, греческого и местного политеизма, начиная с конца III в. начало распространяться манихейство, которое завоевали особенно прочные позиции в восточной части Центральной Азии среди уйгуров. К этому времени, воз-

можно, уже появились и утвердились первые христианские общины. Во всяком случае, отношение Мани к христианству изменилось именно в Центральной Азии, и он стал признавать Иисуса Христа в числе своих предшественников. К IV—V вв. господствовали христианство, маздакизм<sup>1</sup>, сохранялся анимизм, постоянно проникающий с кочевыми племенами. С первыми еврейскими переселенцами сюда проник также иудаизм. Уже с греческих завоеваний во всей Центральной Азии духовность стала развиваться на базе не только ранее господствовавшего зороастризма, т.е. одной религиозно-философской системы, но и других воззрений. В последующие годы эта база только расширялась.

В Иране мы наблюдаем противоположную тенденцию: переход от кратковременного идеологического плюрализма при селевкидах к единой и общей для всех государственной идеологии, формирующейся на базе восстановления зороастризма, его «иранизации».

При сасанидах все другие религии, кроме зороастризма, по мере упрочения его позиций начали испытывать давление, ограничение, а затем и открытое преследование. Попытки манихейства и христианства утвердиться в Иране привели к усилению зороастрийского фанатизма. Основоположник и пропагандист новой религии Мани был казнен в Иране (276 г. н.э.).

Начиная с 340 г. н.э. преследовался даже маздакизм, отличающийся от официально кодифицированного, догматизированного направления тем, что делал акцент на справедливость. А в Центральной Азии — Мавераннахаре и Хорасане — религиозно-идеологическая истеричность не знала крайних форм.

Среди эпиграфических памятников (высеченных на каменных плитах надписей) есть надписи, оставленные крупным жрецом зороастризма Картиром в Накши-Рустеме, Накши-Раджабе и Каъбаи Зардушт. В них он восхваляет иранского шаха (Шапура I) за доброжелательное отношение к маздаизму (зороастризму) и сообщает некоторые сведения о себе, похваляясь тем, что преследовал иноверцев — иудеев, христиан, манихеев, буддистов, брахманистов (индуистов) и др.

---

<sup>1</sup> Само учение возникло до движения Маздака. Маздакизм — более позднее название одного из демократических течений зороастризма (маздаизма). Поэтому просим не путать маздаизм с маздакизмом.

Не каждый чиновник или религиозный лидер, даже крупный, был вправе наряду с царями оставлять эпиграфические памятники. А Картир, кроме вышеприведенных трех, оставил такой памятник и в Сар-Мешхеде. Это свидетельствует о привилегированном положении в Иране не только Картира, но и зороастризма как государственной религии. Чешский ученый О. Клима, оценивая сам факт возведения вышеназванных эпиграфических памятников, а также на основе других фактов приходит к выводу: «Картир сыграл большую роль в превращении зороастрийского учения в государственную религию Сасанидской державы. Несомненно, что благодаря его стараниям был заключен в тюрьму и погиб Мани»<sup>1</sup>.

Развитие духовности в Центральной Азии на плюралистической основе, в отличие от Ирана, продолжалось до прихода ислама, т.е. до начала VIII в., чуть более одной тысячи лет. В этот период миграция и смешение племен и народов, их культур, изменение состава местного населения значительно ускорились.

На этой ступени мы являемся свидетелями возникновения в Центральной Азии очень разнообразной культуры — развития земледелия и ремесла, торговли, искусства, процветания городов. Самарканд, Бухара, Хива, Ургенч, Термез, Наутака (совр. Карши), Кеш, Асхикент, Чач (Шаш — совр. Ташкент), Варахша, Мерв, Балх, Ниса, Харойва (Герат), Урва (Тус) получили мощное развитие, стали центрами культуры и богатой духовной жизни, начали оказывать сильное влияние на развитие культуры, искусства, литературы, религий, торговли, ремесла на всем Востоке и Западе благодаря Великому шелковому пути.

Можно предположить, что в этот период в нашем регионе утвердились религиозная терпимость (толерантность), доброжелательность и компромиссность. Конкуренция между религиями не приводила к фанатизму, крупным противоречиям и столкновениям. Во всяком случае, в исторических хрониках (индийских, китайских, иранских и ближневосточных), преданиях и легендах, эпосах не зафиксированы внутреннее религиозное противостояние, столкновения, войны между народностями, проживавшими в нашем регионе. В Иране так было только при ахеменидах.

---

<sup>1</sup> Р и л к а Я н. История персидской .. С. 45 (см. также с. 86).

Как свидетельствуют археологические раскопки, в этот период наши предки достигли очень больших высот в культуре, во всех видах искусства — скульптуре, живописи, музыке, театральном и танцевальном искусстве. Сведения Беруни о том, что хорезмийцы лучше арабов знали зодиак, летосчисление и вообще астрономическую науку, а также найденные во время раскопок Афрасиаба, Варахши, Балалыктепе, Пенджикента, Аджинатепе, Сапаллитепе, Еркургана, Койкрылганкалы, Айртама, Халчаяна, Дальверзинтепе и многих других археологических памятников фрески, статуэтки, монеты, расписные вазы, ювелирные и культовые изделия доказывают это со всей очевидностью.

Среди разных частей населения буддизм, манихейство, христианство, анимизм пользовались не меньшей популярностью, чем зороастризм. Сам зороастризм также не мог не измениться. Он испытал влияние других религий, возможно даже, в рамках зороастризма были реставрированы некоторые архаические мифологические представления и верования. Это также доказывается археологическими раскопками и произведениями искусства данного периода.

По предположениям ученых, наш регион является родиной наиболее передовой, эстетизированной формы буддизма — дзен-буддизма. От нас он распространился в Китай, Корею и Японию. И манихейство достигло системной целостности законченного религиозного учения, когда Мани попал в Туран и нашел здесь для своего учения социальную и идейную опору. То, что манихейская литература сохранилась на окраинах сасанидской державы или же в соседних с ней регионах (Восточный Туркестан, Египет), говорит о том, что в Вавилоне — столице сасанидов — и центральных областях империи новое учение подвергалось запрету, в официальных кругах к нему относились негативно, как к оппозиционному учению.

Мани объявил свое учение новой религией, возникшей в результате синтеза наилучших, передовых частей зороастризма, буддизма, христианства. Он претендовал на статус мессии — последнего пророка, посланника Бога, о котором предсказывается в священных писаниях и говорится в предсказаниях пророков предшествующих религий (спустя три с половиной столетия последним пророком ислам объявил Мухаммеда). Такая претензия должна была придать «законный», «легитимный» харак-

тер манихейству. Претензия Мани, что его новая религия вобрала все лучшее из трех религий, нашла свое отражение в его труде «Шабураган», написанном для сасанидского царя Шапура. В другом источнике, найденном в Египте, написанном до «Шабурагана», в списке пророков — предшественников Мани отсутствуют имена Заратуштры, Будды и Иисуса Христа. Не исключена возможность, что когда Мани попал в Центральную Азию, отметил религиозную терпимость и, как следствие — политическую стабильность, процветание ремесел и искусств, городов и сел, — он начал более глубоко и в сопоставлении изучать основные религии края и тех мест, где побывал ранее. Тогда у него зародилась мысль синтезировать их. Его проницательный и аналитический ум, видимо, зафиксировал наряду с полезностью религиозной терпимости и то, что народам Центральной Азии все же недостает идеологического и культурно-духовного единства. А выходом из ситуации могло быть внедрение новой религии на основе синтеза действующих, имеющих своих сторонников среди населения края<sup>1</sup>.

Выше мы говорили, что буддизм при кушанах приобрел статус государственной религии. Но его влияние в Хорезме и Согде было гораздо слабее, чем в Бахтаре и Фергане. При эфталитах и особенно кангах оно начало снижаться. Это можно объяснить двумя причинами. Во-первых, конкуренцией между миссионерами различных религий, во-вторых, постоянным обогащением этнического состава региона за счет вливающихся тюркских племен. Эти племена, преимущественно занимавшиеся скотоводством, ведущие кочевой образ жизни, не могли воспринимать некоторые стороны буддизма.

Поэтому в Туране, в отличие от Ирана, не возникло идеологического единства, основанного на господстве единой религии, а как следствие этого — не утвердился и религиозно-идеологический фанатизм, что стало духовной основой формирования универсального отноше-

---

<sup>1</sup> Сведения о претензиях Мани на роль мессии можно почерпнуть из статьи Мишеля Тардьё «Мани и ряд пророков», опубликованной в журнале «Общественное мнение. Права человека» за 1998 г., № 3. Беруни в капитальном труде «Индия» приводит 7 цитат и отрывков из трудов Мани по различным вопросам и анализирует их в сопоставлении со взглядами других народов, прежде всего индийцев.

ния к миру и универсального мышления, многообразной и богатейшей культуры. Музыкальное, танцевальное и театральное искусство были в наших городах настолько высоко развиты, что они оказывали влияние на развитие подобных искусств Китая, Кореи и Японии на востоке, Индии на юге. Забегая вперед, следует отметить, что из-за преследований ислама наши артисты вынуждены были эмигрировать, о чем сообщается в летописях и хрониках этих стран. Именно благодаря идеологическому плюрализму и универсализму мышления наши предки сумели в классический период ислама синтезировать самые передовые идеи и научные достижения индийцев, китайцев и древних греков, помогли совершить великий скачок всей мусульманской науке и культуре.

Естественно, мы знаем значительно больше о культуре, жизни, духовности этой второй доисламской ступени по сравнению с первой. Мы располагаем богатыми сведениями и материалами благодаря раскопкам С. П. Толстова, В. М. Массона, Я. Гулямова, А. Аскарова, Г. А. Пугаченковой, К. К. Кабанова, У. Исламова, М. Исомиддинова, Р. Сулейманова и др.

Но целостные письменные источники, относящиеся к этой ступени, ввиду уничтожения их арабами также не сохранились. А археологические раскопки дают нам только фрагменты таких источников и документов, зафиксированных широко распространенными тогда письменами. Только в 90-е годы XIX в. в Восточном Туркестане (ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая) были найдены относительно более полные рукописные памятники. Среди них встречается литература по буддизму, христианству и манихейству. Рукописи написаны на уйгурском, согдийском, сакском, индийском и тюркском языках. Благодаря Турфанским находкам стали более полными наши представления о манихействе.

В одной из башен китайской стены близ Дуньхуана найдена самая старая рукопись на согдийском языке (IV в. н. э.), получившая название «Старые письма».

Документы, найденные на горе Муг, сцена плача над умершим из Пенджикентских фресок (VI в. н.э.), расписной оссуарий из Ток-калы (VII—VIII вв.) и расписная ваза из Мерва (V—VII вв.) свидетельствуют о том, что в нашем регионе оплакивали покойников и

соблюдали по ним траур. А это противоречит требованию канонического зороастризма, запрещающего оплакивать покойников. Некоторые ученые на основании этих и других данных допускают, что у нас, возможно, бытовала отличная от других форма зороастризма.

Другой пример: на раскопках древней Наутаки в слое III—VI вв. храма зороастрийцев на алтаре огня возле статуэтки богини найдены символы культа, изготовленные из золота, камня, сплавов свинца и минералов, — золотой ежик, агатовая лягушка, фигурка змеи, несколько бронзовых зеркал<sup>1</sup>.

У зороастрийцев еж считался священным животным, которое боролось против змей из войска Аджи Даха. Однако лягушка и змея, по Авесте, относятся к племени Ангра-Майнью — мирового злого начала. Этот факт также говорит о том, что утвердившаяся в нашем регионе форма зороастризма имела свои особенности, или же на данной ступени развития духовности частично претерпела изменения. Возможно, это следствие влияния анимистических воззрений племен, непрерывно вливавшихся в состав местного населения, или же дозороастрийской мифологии и других верований.

В буддизме и индуизме иное — положительное — отношение к живым существам, в том числе змеям, нежели в зороастризме. Может быть, ближе к истине объяснение факта нахождения вышеназванных существ возле божества археологом Р. Сулеймановым. Он считает, что статуэтка богини может быть образом женского божества небесной реки, относящегося к общей индоарийской мифологии. Змеи, драконы и лягушки — постоянные спутники водных божеств. Р. Сулейманов, развивая ранее приведенное предположение Х. Нюберга, проводит мысль о схожести географических названий Северной Индии и Сырдарьинского бассейна: Сырдарья называлась Канкой (сравните: Ганг(а) — великая река Индии) и другие интересные факты<sup>2</sup>. Вполне может быть, что мы действительно имеем дело с богиней небесной реки и сопутствующими ей животными. Если так, то это уже дозороастрийские или же существовавшие параллельно с зороастрийскими другие персонажи.

Вполне допустимо, что центральноазиатская форма

---

<sup>1</sup> Сулейманов Р. Легенды прошлого — надежды будущего //Ж-л «Общественное мнение. Права человека». 2000. № 1—2. С. 165.

<sup>2</sup> Там же. С. 165—167.

зороастризма впоследствии обогатилась за счет реставрации арханчных или включения элементов параллельно существовавших верований, ассимилировала их. Слияние разных мифов, культов и обрядов почитания разных божеств, иногда даже элементов языка было характерно для культуры античности как на Востоке, так и на Западе. Во всяком случае, фрески Афрасиаба, Варахши, Пенджикента, материалы археологических раскопок Термеза, Еркургана, Хорезма и других показывают, что на данной ступени развития зороастризм не только потерял ведущую роль, но и сам претерпел определенную трансформацию под влиянием различных факторов.

И это естественно. С приходом греков религиозно-философская ориентация, мировоззренческие установки изменились. А затем вместе со сменой династий в Согдиане, Бахтаре, Хорезме менялись не столько политические, сколько идеологические основы жизни. Вновь появляющиеся воззрения не запрещались. Наоборот, сменяющие друг друга династии в новых религиях искали идеологическую опору для себя. Однако этот факт также нельзя переоценивать. Все вышеназванные факторы не могли не влиять на хотя бы частичную трансформацию зороастризма, препятствовать возникновению его кодифицированного, канонизированного варианта в Центральной Азии. Таким образом, в Центральной Азии, в отличие от Ирана, не возникло ни культурно-духовных, ни социально-этнических, ни политических условий для того, чтобы зороастризм вновь превратился в общую единую идеологию.

Учеными-археологами собрано великое множество статуэток и других произведений искусства, относящихся к второй ступени развития нашей духовности. О них написаны тысячи научных и популярных статей, сотни брошюр и монографий.

Некоторые статуэтки сохранили следы раскраски и позолоты. Китаец Сюань-Цзян оставил сведения (VII в. н. э.) о том, как наши предки отливали из сплавов металлов части и детали крупных статуй и затем соединяли их<sup>1</sup>. В китайских источниках рассказывается, что во

---

<sup>1</sup> Здесь и далее использованы некоторые данные, взятые из статьи Л. И. Ремпеля «Фрагмент бронзовой статуи верблюда из Самарканда и крылатого верблюда из Варахши». — В кн.: Средняя Азия в древности и средневековье. — М., 1977 С. 95—102.

дворце Восточного Цао — «древней кангюйской земли» (по предположению ученых, современный Челек Самаркандской области) — стояла большая золотая статуя, которой поклонялись во всех владениях, лежащих восточнее Каспия, т. е. начиная с Хорезма. Табари оставил запись о том, что в Пайкенде имеется статуя громадного идола, в глаза которого были вставлены жемчужины необыкновенной величины. Арабские и иранские авторы свидетельствуют о том, что когда арабы захватили Среднюю (Центральную) Азию, они расплавили местных «идолов» и собрали большое количество слитков золота и серебра.

В произведениях искусства, дошедших до нас с тех времен, мы сталкиваемся с множеством изображений животных и птиц, со своеобразными символическими и аллегорическими образами, выраженными ими. Они заметно отступают от идей, выраженных Авестой, а также отражают влияние новых религиозных убеждений и эпосов, сформировавшихся к этому времени.

В китайской летописи Бейши говорится, что владелец Бухо (Бухге) восседал на троне в виде верблюда 7—8 футов в высоту. Л. И. Ремпель изучил образ верблюда в согдийском искусстве и нумизматике того периода. Учитывая и только что приведенный факт, он пришел к такому выводу: образ верблюда имеет не только мифологический, но и символический смысл. Изображение верблюда приобретает и узкодинастийное значение. Этим правители Согда подчеркивали исторически преемственную связь между ними и предыдущими династиями. Этот символ впервые использовали кушаны, затем эфталиты и, наконец, канские правители (все они были тюрками). В действительности изображение двугорбого верблюда являлось символом Дома Кан (по китайским традициям, Дом означает владение, государство, династию). Надписи на некоторых монетах с изображением верблюда (по всей вероятности, бухарской чеканки V—VII вв.) прочитаны учеными (М. М. Явичем) как «Кан».

Один из выдающихся востоковедов XX в. академик Н. И. Конрад, оценивая место нашего региона в истории мировой культуры, отмечает, что он трижды — в период Александра Македонского, кушанского ябгу (царя) Канишки, в эпоху Алишера Навои — становился социально-политическим и культурно-духовным центром мира. Последний случай ученый справедливо связывает с име-

нем Амира Темура. «На этот раз дух Искандера и Канишки проявился в Тимуре. Я не оговорился: дух Искандера и Канишки, а не Чингисхана»<sup>1</sup>, — писал он. Ибо Искандер (Александр Македонский) и Канишка были не только правителями мирового значения, но и великими созидателями и носителями, распространителями культуры, духовности. Темура сыграл в истории такую же роль.

Естественно, утверждения Н. И. Конрада не следует абсолютизировать. Однако в них содержится такая глубокая истина: народы Центральной Азии не являлись пассивными наблюдателями общемирового социально-культурного процесса, — они были одним из самых активных его творцов. Превращение нашего региона в социально-политический и культурно-духовный центр мира в двух случаях из трех отмеченных приходится на рассматриваемый период.

К сказанному о развитии духовности доисламского периода следует еще добавить, что героические богатырские эпосы, предания и легенды тюркских народов, вероятно, в основном сложились в IV—VII вв. В этот период значительно усилились миграция тюркских племенных союзов и освоение ими новых для себя регионов, что привело к созданию великого Тюркского каганата. Вообще на этот период приходится великая миграция народов мира. Во время миграций происходили разного рода столкновения, споры, войны между племенами, народностями, что служило толчком для возникновения героических эпосов.

В этот период в Центральной Азии использовались согдийская, хорезмийская, уйгурская, тюркская (орхон-енисейская), арамейская, частично греческая и индийская письменности. Разные религиозные общины, их приверженцы пользовались соответствующими письменностями: зороастрийцы — согдийской, хорезмийской, арамейской, буддисты — преимущественно индийской, христиане — сирийской и греческой, манихеи — согдийской и арамейской, кочевые тюрки — тюркской рунической и т. д. Арамейское письмо стало не только основой возникновения местных письменностей, но все более

---

<sup>1</sup> Конрад Н. И. Средневосточное Возрождение и Алишер Навои/Избр. труды. Литература и искусство. — М.: Наука, 1978. С. 91. — Хотелось бы отметить, что данная статья написана Конрадом в то время, когда роль Темура не принято было оценивать положительно.

превращалось в своеобразное межнациональное, межконфессиональное деловое письмо.

Многообразие религий и письменностей, с одной стороны, создавало условия для возникновения и развития взаимодействующих, взаимообогащающихся субкультур региона, но, с другой стороны, создавало определенные трудности в достижении культурного и социально-политического единства, консолидации на базе единой системы ценностей. Об этих недостатках плюрализма того периода также не надо забывать.

Отсутствие единой идеологической базы препятствовало созданию на основе единого письма общих исторических, философских, религиозных, художественных и религиозно-дидактических произведений, их распространению и сохранению для последующих поколений. В отличие от изобразительного искусства и скульптуры, образцы письменной литературы сохранились плохо. Ни различные правители, ни жрецы и духовенство не давали указаний переписывать книги, относящиеся к другим верованиям и религиям, не берегли то, что попадало им в руки. Поэтому развитие письменной литературы, особенно научной и художественной, накопление и непрерывное обогащение литературного наследия сопровождалось большими трудностями.

Если в Иране зороастризм стал той единой идеологической основой, которая способствовала созданию всех видов письменного творчества на одном языке и фактически на едином письме, их непрерывному накоплению, то в Центральной Азии такой единой основы не оказалось. Это препятствовало обретению центральноазиатской цивилизацией внутреннего единства, целостности (подобно древнеегипетской, вавилонской, индийской, китайской, затем исламской и другим цивилизациям). Поэтому некоторые западные ученые, в частности Арнольд Тойнби, считают, что в Центральной Азии отдельно выделяющейся цивилизации не было. Такое мнение, на наш взгляд, ошибочно. Прежде всего народы Центральной Азии создали цивилизацию зороастризма. К сожалению, по вышеназванным причинам (отсутствие каменных построек, единой письменности и т. п.) образцы этой цивилизации в целостном виде почти не сохранились. Но многие ее элементы до сих пор присутствуют в мифологии, сказках, народных обычаях, обрядах, в некоторых «доисламских пережитках», например, праздник Навруз и связанные с ним отдельные архаические обря-

ды, или же троекратный обход вокруг огня жениха и невесты в южных областях, фольклорные образы дэвов (демонов, джиннов), драконов-змей и т. п. Отдельные элементы отношения народа к земле и воде, бытующие и сегодня, формировались еще в эпоху зороастризма.

Если бы представители таких наук, как археология, нумизматика, источниковедение, языкознание, историческая этнография и этнология, фольклористика, востоковедение, искусствоведение и других, вместе тщательно обследовали археологические данные, китайские, индийские, древнегреческие, ближневосточные источники, устное народное творчество, традиции, обычаи, обряды и ритуалы окраинных кишлаков и аулов, особенно малых этнических и родо-племенных групп, то смогли бы реставрировать, восстановить многие элементы духовной культуры тех времен, собрать воедино то, что сохранилось в осколках и видоизменилось под влиянием последующих религиозно-культурных факторов, внести ясность во многие вопросы. На кушанских монетах применяется титул «ябгу», на согдийских — «кан». Это лишь одно из доказательств того, что в культуре, духовной жизни региона с древних времен тюркские составляющие играли большую роль.

На рубеже II—I вв. до н. э. сложился Великий шелковый путь, что способствовало усилению взаимодействия и взаимообогащения культур. Средняя Азия как центральный перекресток двух направлений Великого шелкового пути — восточного (Китай) и юго-восточного (Индия) с юго-западным (Иран—Йемен—Сирия—Византия—Хиджаз—Египет—средиземноморские страны) и северо-западным (Итиль—Булгар—Крым—Балканы—Византия—Рим) — была ретортой для переплавки самых передовых идей и практического опыта Востока и Запада. Благодаря таланту и интеллекту наших предков эти идеи синтезировались, обогащались, обновлялись, поднимались на качественно новую ступень. Благодаря Великому шелковому пути в Центральную Азию попадали достижения китайской и индийской медицины, математики, астрономии, прикладных исследований и ремесла, они дополняли и обогащали местные достижения. В свою очередь достижения наших предков попадали в Китай и Индию.

В нашем языке есть слова «масхара» (сатира на кого-либо) и «масхарабоз» (клоун, шут). Эти слова об-

разованы от греческого «о маскарас», пришедшего к нам вместе с античным театром в греко-бактрыйский период. (Как известно, в античном театре актеры исполняли роли, надевая маски изображаемых персонажей.) Проникновение достижений науки и культуры античных греков продолжалось на протяжении многих веков и после прекращения правления династии селевкидов и существования Греко-Бактрыйского государства (Беруни в пятой главе предисловия к «Фармакогнозии» пишет, что когда он был подростком, в их краях поселился один греческий лекарь. Беруни, жадный до знаний, каждый день носил к нему разные семена и растения, расспрашивал, как они называются по-гречески, и записывал. А это конец X в. н. э.). Поэтому мы являемся свидетелями возникновения в Центральной Азии начиная с III в. до н. э. до VIII в. н. э. богатейшей духовной культуры на плюралистической основе. Этот период еще ожидает своих исследователей. От собирательства и описательного изучения наследия того периода теперь следует переходить к глубокому аналитическому изучению его внутренней сущности и связей, а также места и роли центральноазиатской культуры в контексте развития общемировой культуры. Возможно, даже сама эта плюралистическая ступень развития нашей духовности потянет на то, чтобы называться Второй цивилизацией Центральной Азии. Если первая цивилизация формировалась в основном на идеологии раннего зороастризма, то вторая — на идейно-философском и религиозном плюрализме. Пожалуй, такого уникального явления мы не встречаем нигде. Все древние цивилизации строились на основе какой-либо одной господствующей религиозно-философской системы.

Центральная Азия как место синтеза и обогащения передовых идей Востока и Запада сыграла уникальную роль в истории мировой культуры. Это признают все, в том числе и А. Тойнби. В Центральной Азии возник такой большой интеллектуальный потенциал, что его влияние распространялось от Китая и Кореи до Сирии и Египта, Италии и Испании в течение многих столетий, вплоть до XV—XVI вв., когда уже бурно развивался Ренессанс на Западе. Более того, наши предки внесли неоценимый вклад в формирование и процветание самой исламской цивилизации и оказали большое влияние на европейский Ренессанс.

Труды аль-Хорезми, Ахмеда аль-Фергани, Беруни,

Ибн Сины и других наших предков не просто были переведены на латинский, а превращались в учебники европейских университетов, практические пособия для европейских исследователей и путешественников, великих первооткрывателей. Так, Колумб и его команда пользовались картами и приборами для определения координат по звездам, инструкциями и таблицами, созданными Ахмедом аль-Фергани.

Через посредство и с участием наших предков взаимодействие и взаимообогащение культур начались еще в доисламский период. Пристроившиеся к торговым караванам знахари и лекари, ремесленники, актеры и музыканты, художники и скульпторы, ученые, проповедники и миссионеры, представители других свободных, творческих профессий, иногда и просто различного рода авантюристы переходили по Великому шелковому пути из страны в страну, искали удачу и средства к существованию, изучали мир, вступали в беседы и дискуссии с местными коллегами по профессии. Это способствовало формированию довольно демократической и творческой духовной атмосферы в доисламский период.

Вклад Великого шелкового пути в развитие культурных связей, взаимообогащение духовного мира народов, проживающих в разных регионах, географических поясах, неоценим. В качестве примера можно привести широко распространенные в литературе и устном народном творчестве «бродячие» сюжеты. Из Индии сюжеты «Калилы и Димны» распространялись на север и запад, басни Эзопа — из Греции на восток.

Русский ученый И. С. Лисевич изучал распространение сюжета Эзопа «Крестьянин и его сыновья» в странах Востока. Он установил, что данный сюжет встречается у китайцев, тибетцев, индийцев, монголов, грузин, русских, народов Средней Азии и др. Свои доводы ученый подкрепляет конкретными примерами<sup>1</sup>.

В манихейских текстах на согдийском наречии рассказывается о мастере — сверлильщике жемчуга, который не работает и с утра до вечера играет на лютне для своего хозяина, а вечером требует поденную плату за труд. Этот сюжет от нас попал в Индию и лег в основу басни, затем с «Калилой и Димной» распространился по всему Великому шелковому пути. Среди уй-

<sup>1</sup> Лисевич И. С. Сюжет эзоповой басни на Востоке. — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. С. 280—305.

гурских текстов найдена манихейская версия легенды о Бодхисатве. Именно манихейская версия затем распространилась в Иране, Сирии и арабских странах, стала очень популярной, в конце концов дошла до Европы и превратилась в предание о Варлааме и Иосифате<sup>1</sup>.

Книжное искусство, украшение рукописей миниатюрными росписями, уже в III в. достигло больших высот. Самой известной среди таких книг считалась «Артанг» («Аржанг»), собственноручно украшенная в одной из пещер Туркестана самим Мани. Эту книгу видел Абул Маали в сокровищнице газневидов еще в 1092 г., но она до нас не дошла<sup>2</sup>. (Возможно, когда гуриды подожгли дворец газневидов, она сгорела.)

Заключая эту главу, можно сказать, что сформировавшаяся у нас доисламская духовная культура была многообразной по форме и содержанию. Она возникла на основе разных религиозно-философских воззрений, синтеза передовых местных и заимствованных идей.

Накануне арабского завоевания в духовной жизни, как подчеркивалось выше, мы не встречаем господства какой-либо одной религии и преследования других. Естественно, когда сосуществуют разные религии и убеждения, неизбежны конкуренция и борьба между ними. Эта борьба порою может приобретать весьма негативные формы, что нельзя отрицать и по отношению к нашей истории. Но совсем другое дело — использование какой-либо религией силы государства в борьбе против своих оппонентов, соперников.

Нашим предкам в целом была характерна религиозная терпимость — толерантность. Поэтому они умели объективно воспринимать все лучшее, что возникло у себя и у других, и добились больших успехов в науке и искусстве.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что узбекский народ, как и другие народы Центральной Азии, является преемником этого бесценного духовного наследия.

## **СВЯЗЬ ДУХОВНОСТИ С МАТЕРИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМИ ФАКТОРАМИ**

Следует отметить, что формирование стержневых понятий духовности обуславливается особенностями

---

<sup>1</sup> К л и м а О. Указ. соч. С. 87.

материального производства, органически связанного с естественно-климатическими условиями.

С древнейших времен в мировоззрении, поверьях живущих в регионах поливного земледелия народов обожествлялись вода и земля, сначала в мифах, затем и в религиях. Так, были обожествлены Нил в Древнем Египте, Ганга в Индии (здесь это сохранилось до наших дней). Из наших предков массагеты — народ легендарной Томарис — обожествляли все реки<sup>1</sup>. Зороастрийцы Турана и Ирана считали священной землю, и, чтобы не осквернять ее, мертвецов не хоронили (останки, после того, как их очищали от плоти стервятники на специально отведенных местах, помещались в большие кувшины), потому что цена каждой пяди земли, на которую поднималась вода, была на вес золота, точно так же, как и цена каждой капли влаги, идущей на орошение. Поэтому философские взгляды, местные религии, формировавшиеся в естественно-исторических условиях, неизбежно отражали особенности и потребности материально-экономической жизнедеятельности.

В самых древних философских учениях, когда речь велась о субстанциональной материальной основе мироздания, к такой основе относили воду и землю. Таких основ было несколько, но вода и земля непременно входили в их число<sup>2</sup>.

Одно из таких учений возникло и в странах поливного земледелия (Индия)<sup>3</sup>. Не исключена возможность, что оно сначала сформировалось среди зороастрийцев Средней Азии и Ирана и вместе с арийцами попало в Индию. Ибо зороастрийцы не только считали священными воду и землю, но и поклонялись огню.

Ислам, признающий веру лишь в единого Бога — Аллаха, отменил культовое отношение к воде и земле, однако среди народов, занятых поливным земледелием, почтительное отношение к ним сохранилось.

Заботливое, экономное отношение к воде и земле характерно и для духовности нашего народа. Узбеки,

---

<sup>1</sup> См.: Маринович Л. П., Кошеленко Г. А. О структуре скифского пантеона. — В кн.: История и культура античного мира. — М.: Наука, 1997. С. 121.

<sup>2</sup> Речь идет о земле, воде, воздухе и огне. Древние считали, что все материальные вещи, предметы и явления, вся природа в целом состоит из определенной их комбинации.

<sup>3</sup> См. более подробно: Шейнман-Толштейн С. Я. Платон и ведийская философия. С. 21—22 и др.

подметая улицу, метут не в сторону арыка, а от него к стене. В арык не выливали помои, там не полоскали белье и т. п. Так же заботились о каждой клочке земли.

Поливное земледелие создало фундамент цивилизации. Чтобы правильно вычислить времена (сезоны) года и посевной период, были заложены основы астрономии, чтобы правильно планировать, распределять посевные площади — геометрии. Необходимость водообеспечения привела к строительству каналов, арыков, дамб и других ирригационных и мелиоративных сооружений, изобретению водяного колеса. Это также формировало основы механики и геометрии, геодезии.

В свою очередь развитие геометрии и астрономии, геодезии и механики породило потребность в математических знаниях.

Утверждение таких праздников, как Навруз, также связано с началом посевного сезона, наступлением настоящей весны.

Как видно, материальные факторы жизни оказали влияние на мифологию и религию, науку и традиции, ритуалы.

Фундамент цивилизации Туркестана с древнейших времен составляли поливное земледелие и скотоводство. Туркестан представляет регион, где земледельческая и скотоводческая культуры тесно переплелись и смешались. Если в других регионах четко обозначились территориальные границы между земледелием и скотоводством, то в Туркестане несколько земледельческих оазисов разделялись между собой скотоводческими степями. Регион не разделен четко на две территории — земледелия и скотоводства.

В Туркестане так же, как и в других странах поливного земледелия, частная собственность на землю развивалась ограниченно, земля не была окончательно разделена между частными собственниками. С далекого прошлого пастбища, степи, богарные земли были распределены между родо-племенными общинами или же оставались бесхозными. Какую бы большую площадь частное лицо ни занимало, ее нужно было поливать, для чего требовалось проложить канал или арык, каждый год очищать его от ила и т. д. А это было под силу лишь общине.

Хотя в средневековье возникло множество форм собственности на землю (государственная собственность ханов и эмиров, крупных феодалов, вакуфная собст-

венность мечети, мелкая частная собственность, общинная собственность), но преобладали формы мелкой и общинной собственности.

Монгольское завоевание сдержало развитие частной собственности на землю, а часть прежних собственников сменило новыми. Многие из новых собственников были скотоводами, далекими от земледелия.

Выделение в частный удел, дарение целых областей, районов (суюргал), кишлаков (нияз), а также другие формы предоставления земель в частное пользование Чингизидами и затем Темуридами не изменили коренным образом утвердившиеся основы земельной собственности, практику землепользования. Только государственные налоги с подаренных земель поступали уже не в казну, а в карман обладателя суюргала или нияза, а в жизни обыкновенного земледельца перемен почти не происходило.

Частая смена династий, ханов и эмиров, в свою очередь, приводила к частой смене удельных собственников. Иначе говоря, суюргал немного отличался от европейского феодального права (в Европе смена династий, как правило, не оказывала заметного влияния на смену собственников).

Хотя крупная частная собственность на землю, начиная с XV—XVI вв., получила довольно заметное развитие, однако масштабы и вес общинной, мелкой и вакуфной собственности преобладали. Только русское завоевание позволило расширить масштабы частной собственности на землю, но даже и тогда она не была полностью распределена между частными владельцами. (Когда русская колониальная администрация захотела взять под свой контроль землепользование и приспособить его к законам царской России, то из-за незначительности площадей частных земельных наделов и их небольшого отличия от общинных земель они были включены в категорию общинных. Кроме того, от частных требовали купчую на землю или другие юридические документы, подтверждающие их права. Те земли, на которые не предъявлялись такие документы, автоматически включались в категорию общинных<sup>1</sup>.)

Из-за ограниченного развития частной собственности

---

<sup>1</sup> См. об этом: Юлдашев А. Аграрные отношения в Туркестане. — Т., 1969. С. 38—39.

ти на землю не произошла и концентрация производства и капитала в частных руках.

Точно так же англичане, завоевав Индию, под предлогом отсутствия частной собственности на землю объявили ее собственностью британского короля.

Вообще европейцы считали, что в странах Азии отсутствует частная собственность на землю. Такое мнение бытовало по двум причинам. Во-первых, относительно крупная земельная собственность действительно не получила сколько-нибудь широкого развития и не играла большой роли в отличие от мелкой и общинной собственности. Во-вторых, земельное право в Азии по своим форме и содержанию заметно отличалось от земельного права в Европе. На Востоке государство строго регулировало земельные отношения, поэтому европейцы считали эту землю государственной, точнее, падишахской (королевской) собственностью. Французский лекарь Франсуа Бернье, девять лет проработавший при дворе Аурангзеба, издал книгу «Путешествие, описывающее государство Великого Могола и прочее», где проводил идею о том, что фундаментом восточного строя является отсутствие частной собственности на землю. Эту точку зрения восприняли почти все.

Члены общины и мелкие землевладельцы — кто больше, кто меньше — каждый имел свою долю и клочок земли. Среди основной массы землевладельцев имущественное расслоение не росло. Только в редких случаях из мелких землевладельцев вырастали крупные, а некоторые из них разорялись и пополняли ряды батраков-издольщиков (чайрикеров — батраков-арендаторов, получающих четвертую часть урожая за свой труд). Имущественное и социальное расслоение обострилось после русского завоевания<sup>1</sup>. Потому что, во-первых, колониальная администрация, отняв часть земель у местного населения, раздала их переселенцам из России, во-вторых, вела политику установления капиталистических отношений и частной собственности на землю.

В Европе еще в раннем феодализме земля была полностью распределена между собственниками. Основная часть крестьян была закреплена за землей и лишена не только экономических, но и основных юридических прав (исключение составляли лишь некоторые мелкие собственники — владельцы земли). Таким образом, в

---

<sup>1</sup> Юлдашев А. Указ. соч. С. 98.

Европе возник крепостной строй, основанный на беспощадной эксплуатации.

В отношениях собственности в Европе утвердился принцип майората. Согласно ему землю мог наследовать лишь один из сыновей, как правило, старший. Не разрешалось разделять землю, уменьшать надел. Другие сыновья феодала сначала рыцарствовали, затем служили офицерами и таким образом приобретали владения, а один из сыновей становился священнослужителем (на Руси этого не было: во-первых, земли было достаточно, поскольку государство за счет экспансии соседних земель постоянно расширялось; во-вторых, до царствования Ивана Грозного здесь преобладали восточные формы управления, когда при наследовании права других сыновей практически не ущемлялись).

Неделимость собственности в конечном счете явилась экономическим фундаментом концентрации производства и капитала в Европе.

В Туркестане же принцип майората, как правило, не устанавливался. Поэтому даже относительно крупная собственность по прошествии трех-четырех поколений превращалась в мелкую, ибо делилась между наследниками. Господствующие в обществе правовые и нравственные нормы были направлены на защиту мелкой и общественной собственности.

Об этом свидетельствует тезис пророка Мухаммеда, что три вещи — пастбища (земля), вода и огонь (энергия) — должны быть общими.

Только отдельные феодалы стремились не делить собственность и оставить ее в наследство одному из сыновей. Например, так пытались поступать джуйбарские ходжи (Бухара)<sup>1</sup>.

Однако такие попытки представляли собой исключение из правил. Даже ханы и шахи часто были не в силах обеспечить неделимость собственности. Хотя они и оставляли государство в наследство одному из сыновей, другие их сыновья, правившие различными вилайетами и т. п., после смерти отца часто переставали подчиняться престолонаследнику и оспаривали престол, т. е. старались перераспределить собственность. Поэтому в Туркестане стабильное развитие крупных ханств на протяжении нескольких поколений было редкостью. Даже наследники Амира Темура не выполнили его завещание.

<sup>1</sup> А х м е д о в Б. Тарихдан сабоқлар. Т., 1994. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 88.

Борьба за престол не прекращалась. Спустя почти целый век после смерти Темура крупнейший полководец, государственный деятель, поэт, высокопросвещенный Хусейн Байкара, при котором Герат, через четверть века после Шахруха, вновь процветал, сначала воевал со своими двоюродными братьями, оспаривая престол, затем боролся с собственным сыном Бадиуззаманом. Еще более острой была борьба между собой сыновей Бабура Хумоюна и Комрона. Вообще династия Темуридов сошла с исторической сцены в результате внутренних распрей, борьбы за престол, из-за чего в конечном итоге не сумела защититься от внешних врагов.

Относительная стабильность при Темуре, Шахрухе, Улугбеке и Хусейне Байкаре, каждый раз длившаяся 30—40 лет, настолько способствовала расцвету культуры и обогащению страны, что мы и по сей день гордимся достижениями тех времен. На Западе изданы десятки монографий, опубликованы сотни различных исследований, посвященных этому периоду. А во Франции выпускается специальный журнал, публикующий документы, результаты исследований, статьи и произведения, посвященные периоду правления Темура и Темуридов.

Для других династий также была характерна смена непродолжительной стабильности борьбой за престол и междоусобными войнами.

Следует отметить, что из-за этих войн на голову народа обрушивались большие беды, культура и экономика приходили в упадок, в психологию народа постепенно проникал страх, усилились вера в предопределение — рок, склонность к мистике, неверие в будущее, социальное безразличие.

То, что обеспеченные граждане благодаря исламу имели до четырех жен, а венценосцы, кроме того, — красивых наложниц в гареме, чрезвычайно расширяло список претендентов на собственность. Из-за того, что у претендентов были разные матери, их родственники по материнской линии, добиваясь их прихода к правлению, устраивали заговоры, провоцировали конфликты, стимулировали групповщину и клановость, часто сами принимали активное участие в заговорах.

Не к ним ли восходят сохранившиеся пережитки местничества, групповщины, семейственности на государственной службе?

Неразвитость частной собственности на землю не позволила собственности пустить глубокие корни и в

других отраслях производства и общественной жизни. В результате в древнейшие времена в Туркестане, как и во всех странах поливного земледелия, рабовладение не получило широкого распространения, а рабский труд не охватил, как в Древней Греции и Риме, все отрасли общественного производства, особенно ремесленничество. Поэтому ремесла и промыслы развивались на свободной семейной основе. Во времена Темура и раньше, когда из побежденных в войне стран переселялись ремесленники, они никогда не превращались в рабов или крепостных, свободно занимались своим ремеслом и торговлей произведенным товаром. В производстве потребительских товаров и промышленности также не произошла концентрация капитала.

В результате не сформировалось достаточных организационных и имущественных условий для возникновения, как в Европе, сначала цехов, мануфактуры, а затем фабрик и заводов, использующих силу машин.

К тому же еще в древности рабство на Востоке изжило себя. Хотя его отдельные элементы сохранились до XIX века, в общественном производстве оно не играло заметной роли. Однако, в отличие от Европы, здесь не возникло и крепостного права<sup>1</sup>.

Производственные отношения на Востоке в корне отличались от европейских. К. Маркс назвал их азиатским способом производства<sup>2</sup>. Исследования по древней ис-

---

<sup>1</sup> В советский период, исходя из учения о пяти общественно-экономических формациях, ортодоксальные ученые-марксисты пытались найти в истории Востока элементы крепостничества, тогда как патриархальный характер восточного рабовладения ими полностью игнорировался. Они считали, что где бы человечество ни проживало, оно должно пройти пять общественно-экономических формаций, и только в отдельных случаях отдельные народы могут миновать периоды рабовладения или капитализма (надо полагать, при наличии социализма).

Хотя некоторые серьезные ученые на основании исследований говорили о необходимости пересмотреть эту точку зрения или хотя бы внести в нее коррективы в ходе проведенных двух научных дискуссий в 20—30-х и 60—70-х годах XX в. догмат о пяти формациях в первой дискуссии окончательно утвердился, а во второй — сохранился. Обзор дискуссии 60-х годов в бывшем Союзе и на Западе см.: Качановский Ю. В. Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства? — М.: Наука, 1971; Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. — М.: Наука, 1979.

<sup>2</sup> Идея об азиатском способе производства была проигнорирована эпигонами Маркса по двум причинам: во-первых, это не вписывалось в концепцию о пяти формациях; во-вторых, сам К. Маркс в последние годы своей жизни не возвращался к этому вопросу и специально не исследовал его.

тории Средней Азии показывают, что здесь не было рабства в классической форме. Вот к какому выводу приходит, например, А. Аскарров: «В древнем мире Средней Азии рабство не было таким, как в Греции и Риме. До сих пор не хватает достаточных оснований и материалов считать государствами классического рабовладения сформировавшиеся в то время такие государства, как Греко-Бактрия, Парфия, Канг, Давань»<sup>1</sup>.

Точно такую же мысль за четверть века до этого выдвигал другой исследователь — А. Беленицкий. Он писал, что в Средней Азии не было рабовладения в марксистском понимании<sup>2</sup>.

Хотя завоевание Александром Македонским части стран Востока, в том числе Средней Азии, довольно заметно усилило рабовладение, но и оно не сумело поднять его на качественно новую ступень.

В Греко-Бактрийском и Кушанском государствах довольно широко пользовались трудом рабов (как и в Древнем Египте), но это относилось не ко всем сферам общественного производства.

Азиатский способ производства, возникший в регионах орошаемого земледелия, зиждется на первоначальных формах рыночных отношений: на свободной торговле, обмене товарами. Поэтому страны Востока в своем развитии сначала ушли далеко вперед. Торговля, товарно-денежные отношения развивались быстро, в той степени, в какой позволял рынок того времени<sup>3</sup>.

Англичане, установив колониальную власть в Индии, вынуждены были максимально использовать традиционные институты, в том числе господствовавшее в государстве мусульманское право. Но для этого им самим следовало изучить его основы. И тогда они перевели на свой язык краткий свод мусульманского права в 4-х томах и 53 книгах «Хидоя» нашего соотечественника, великого законоведа XII в. Бурханиддина Маргилани. К их удивлению, оказалось что исламское законодатель-

---

<sup>1</sup> Аскарров А. Урта Осиё кадимги дунёсининг асосий хусусиятлари. (Основные особенности древнего мира Средней Азии)—Узбекистонда илтимой фанлар. 1994 №6. С. 35.

<sup>2</sup> Беленицкий А. М. О «рабовладельческой формации» в истории Средней Азии. — КСИА. Вып. 122. М. — Л., 1970. С. 71—76.

<sup>3</sup> Существование между Индией и Вавилоном торговых связей и судоходства за 2,5 тысячи лет до н. э., а также наличие Великого шелкового пути подтверждает эту мысль.

ство даже рабам давало гораздо больше гражданских прав, в том числе и экономических, чем европейское крепостным и многим немущим свободным гражданам. Кроме того, в мусульманском праве отсутствовало понятие так называемого имущественного ценза, дающего льготы одним и ограничивающего права других свободных граждан.

Вот что писал переводчик в своем предисловии: «В общем, мусульманский раб лишь весьма мало, а быть может, и совсем не испытывает всех зол, выпадающих на долю низких и зависимых классов многих стран Европы. Если рабы мусульмане по поведению заслуживают поощрения, то очень часто с ними обращаются скорее как со скромными друзьями и доверенными лицами, чем как с рабами, и хотя им недоступны высшие государственные должности, но, в качестве мазуков, они часто собирают «богатства, позволяющие им купить себе свободу»<sup>1</sup>.

В тот период, когда писались исламские законы, исламский мир являлся мировым лидером в части прав и свобод граждан.

Своеобразие форм и содержание собственности не привело к резкой поляризации классов и сословий, следовательно, не обострило классовую борьбу. Это отразилось на мировоззрении и духовности общества в целом.

Но, с другой стороны, азиатский способ производства сформировался на фундаменте полупатриархальной, приспособленной вести полунатуральное хозяйство сельской общины.

Склонный к обособленности, изоляционизму, древний коллективизм (сельская община, семейное ремесло) оказался впоследствии тормозом на пути общественного развития. Отсутствие крупной концентрации производства и капитала не позволило товарно-денежным отношениям подняться на новую ступень и покончить с полупатриархальным хозяйствованием. В результате последнее законсервировалось и сохранилось до нового времени.

Неинтенсивное развитие частной собственности на Востоке, с одной стороны, обусловило и усилило тра-

<sup>1</sup> Хидоя. Комментарии мусульманского права. Т. I. — Т.: Узбекистан, 1994. С. 49. (Переведено с английского под редакцией Н. И. Гродекова.) — Впервые русский перевод с английского был издан в 1893 г. в Ташкенте.

диционализм, с другой — плохо учитывало и не стимулировало инициативу и интересы личности, что впоследствии также стало преградой для общественного развития. Правда, в плане духовности этот фактор сформировал такие подлинные ценности, как взаимопомощь, равноправные отношения и взаимоуважение между людьми. Однако отношение к личной инициативе как к чему-то второстепенному, приоритет общих средних требований в конечном итоге привели к застою и в духовности, ибо намного снизились индивидуальные творческие искания, стремления к коренным обновлениям и открытиям в науке и художественном творчестве, где начал брать верх традиционализм. Совершенствование личности ограничивалось ее внутренним миром.

Пренебрежительный взгляд даже на здоровые личные стремления обусловил утверждение известных нравственных норм: «Чем быть мудрецом одному, лучше будь глупцом со всеми».

Хотя наемный труд у нас возник намного раньше, чем в Европе, но в пределах существующего азиатского способа производства он все равно не привел к концентрации капитала.

В античной цивилизованной части Европы производственные отношения основывались на открытом социальном и экономическом насилии (рабовладение в Древней Греции и Риме, а затем крепостной строй во всей Европе). За счет беспощадной эксплуатации одной части общества другой в Европе произошла концентрация производства и капитала, что в конечном итоге породило капитализм, который стал материальным фундаментом развития техники, науки, народного образования и духовной культуры вообще и постоянно порождал потребность в таком развитии. Конкуренция и индивидуализм при капитализме усиливали не только эгоизм, но и стремление личности получить образование, овладеть профессией, совершенствовать свои профессиональные навыки.

Определенные правила материального производства в Европе были перенесены и на духовное производство. Достаточно вспомнить театры крепостных актеров, великих художников и других деятелей, вышедших из крепостных. Например, великий композитор Гайдн или основоположник украинской литературы Тарас Шевченко — выходцы из крепостных.

Социальное насилие и зависимость, таким образом,

в Европе служили не только концентрации производства и капитала, но и стали матерьяльной и частично идеологической основой развития духовной культуры.

У нас развитие происходило иначе. Социальное насилие и классовая поляризация были намного меньше, чем в Европе. Это прежде всего было связано с особенностями производства.

Производственные отношения и специфика технологии выращивания культур в благоприятных для земледелия почвенно-климатических условиях придали сельским общинам стабильность. Это, а также то, что ремесленничество не поднялось выше семейной организации, не породило сильную и непрерывную потребность в развитии производительных сил, в частности техники. Плуг, лопата, кетмень, серп, коса, топор, мала и тому подобные орудия труда не менялись на протяжении нескольких тысяч лет. Менялись лишь материалы, из которых они изготавливались: камень, медь, бронза, железо. То же самое можно сказать о ремесленном оборудовании и станках.

Стабильность и неизменность форм собственности, застой в использовании средств производства обусловили застой способа производства.

Социальные потребности и их расширенное воспроизводство на исламском Востоке в первые века ислама соответствовали способу производства, который еще не исчерпал свой потенциал формирования культурных связей, определяемых уровнем развития, возможностями торговли и тогдашних средств коммуникации. В то время эти потребности были гораздо выше тех, которые возникли в Европе. Поэтому наука, медицина, литература и искусство, философия и богословие, право и государственное управление чрезвычайно расцвели в IX—XII вв. Сегодня в науке тот период принято называть «исламским ренессансом»<sup>1</sup>.

Однако азиатский способ производства не претерпел коренных изменений, и качественного скачка не прои-

---

<sup>1</sup> Это понятие введено в науку в начале 20-х годов XX в. австрийским востоковедом Адамом Мецем. (См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. — М.: Наука, 1980.) Затем ученые, в частности академик Н. И. Копрад, отнесли период Навои также к эпохе исламского ренессанса и приблизили границы последнего к началу XVI в. (Копрад Н. И. Средневековое Возрождение и Алишер Навои: Избранные труды. Литература и искусство. — М.: Наука, 1978. С. 90—104.)

зошло. И тогда он стал постепенно отставать от необходимости расширенного воспроизводства потребностей. Естественно, неудовлетворенные потребности перестали оказывать положительное обратное воздействие на развитие способа производства, в первую очередь средств труда.

Азиатский способ производства постепенно предопределил движение материальной жизни общества, источников труда и творчества по замкнутому кругу, а через это придал традиционность всем общественным отношениям.

Туркестан так же, как и другие страны Востока (Египет, Китай, Индия, Иран и им подобные), превратился в традиционное общество, в котором общественные отношения воспроизводились без изменений и преобладали над тенденцией к обновлению. А в духовной жизни общества начались догматизация достигнутых успехов, подражание им и преклонение перед авторитетами прошлого. В этой связи следует привести мнение К. Маркса о влиянии сельской общины на сознание человека: «Мы все же не должны забывать, что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они ни казались, всегда были основой восточного деспотизма, что они ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цели традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы»<sup>1</sup>.

Это мнение К. Маркса, несмотря на его некоторую резкость и страстность, в общеисторическом и общесоциологическом плане является верным.

Победа традиционализма в духовной и в целом общественной жизни Востока в первую очередь связана не с религиозно-философскими факторами, а с азиатским способом производства, с поливным земледелием и сельской общиной, составляющими его фундамент. В пользу этого тезиса наглядно свидетельствует то, что народы Азии исповедуют различные религии: ислам, буддизм, индуизм, даосизм, синтонизм, конфуцианство, — но, независимо от различий между ними, во всех странах Азии утвердилось традиционное общество.

Великий ученый и первый премьер-министр незави-

---

<sup>1</sup> Маркс К. Британское владычество в Индии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 135.

симой Индии Джавахарлал Неру писал: «Вместо того, чтобы создавать новые идеи и новые вещи, в Индии занимались лишь повторением и подражанием тому, что уже было создано... Все это признаки наступающего заката цивилизации. Когда это происходит, можно быть уверенным, что жизнь цивилизации угасает, ибо признаком жизни является творчество, а не повторение и подражание»<sup>1</sup>.

Мнение Неру о причинах застоя в Индии начиная с VIII в. полностью применимо и по отношению к Туркестану со второй половины XV в.

В XX в. сначала Япония, затем Южная Корея, Сингапур, Тайвань, Малайзия ускорили социальный прогресс благодаря переходу к новому способу производства. В этих странах и ислам (Малайзия), и буддизм, синтоизм, даосизм, конфуцианство никуда не исчезли, но общественная жизнь с основ традиционализма переведена на основы современного рынка и конкуренции и перестроена в соответствии со светскими принципами. Вот что говорил в своем интервью посол Японии в Узбекистане Укеру Магасаки: «В сегодняшней японской культуре религия не занимает решающее место... В японской послевоенной Конституции четко определено, что религия не вмешивается в дела государства. В наших школах уроки религии не преподаются, изучение религиозной литературы не обязательно»<sup>2</sup>.

Секуляризация явилась также одним из важнейших и основных условий в обеспечении общественного прогресса. Хотя в становлении традиционного общества определяющую роль играл способ производства, но и религия в свое время оказала большие услуги в укреплении застойных отношений и усилении традиций.

Свойственный религии догматизм, неизменность правил священных писаний соответствуют требованиям традиционализма и застоя.

Прежде чем перейти к этой стороне вопроса, необходимо остановиться еще на одной особенности стран орошаемого земледелия.

Государство, живущее за счет орошаемого земледелия, не всегда может обеспечить стабильность общества: оно довольно беспомощно перед внешней угрозой. Если, например, враг разрушит дамбы и ирригационные соо-

<sup>1</sup> Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1. С. 249.

<sup>2</sup> Тафаккур, 1995. № 2. С. 40.

ружения, страна быстро ослабнет экономически, не сможет дать достойный отпор захватчикам, попадет в глубокий кризис. И прежде чем она добьется освобождения и восстановит земледелие, может пройти несколько десятков лет. Поэтому земледельческие регионы (Китай, Индия, Хорезм, Мавераннахр, Хорасан, Иран и т. п.) часто оказывались побежденными внешними врагами, их села и города быстро разорялись, культуру поражал кризис. Однако здесь следует особо отметить еще одну особенность нашего региона.

Основная причина того, что Туркестан с начала нашей эры до монгольского нашествия не попадал в продолжительный застой, заключается в том, что в регион периодически вливались кочевые племена и народы. Они, смешиваясь с местным населением, осваивали их культуру и опыт и обогащали их своей культурой и опытом.

Переселение и смешивание народов в период кушан, эфталитов, караханидов, Тюркского каганата и т. д., а также систематическое вливание других племен и народов придавали общественной жизни динамизм. Об арабском завоевании с некоторыми исключениями можно сказать то же самое. Правда, все эти переселения имели и определенные негативные последствия. Однако взаимовлияние и взаимообогащение культур, рост социальной мобильности были намного сильнее и плодотворнее, чем отрицательные последствия.

Только нашествие Чингисхана и учиненное им массовое истребление населения сопротивлявшихся городов и сел отбросили культуру и духовность Туркестана на несколько веков назад, но не смогли уничтожить ее<sup>1</sup>.

Чрезвычайное замедление темпов развития Востока связано не только с установлением традиционного общества, но и в определенной степени с монгольским наше-

---

<sup>1</sup> Так, было полностью вырезано население Фанакента, Термеза, Ургенча и десятка других городов, а такие города, как Самарканд, Бухара и другие, избежавшие полного истребления за счет богатого откупа, фактически сравнивали с землей. Улугбек в своей «Истории четырех государств», опираясь на своих предшественников, приводит такую цифру: когда монголы овладели столицей Хорезма, каждый из них уничтожил по 24 хорезмийца, а монгольских воинов было более 100 тыс. Это значит, что в одном только Хорезме казнили 2 млн 400 тыс. человек. — См.: Улугбек. Турт улус тарихи. — Т.: Чулион, 1994. С. 164.

ствием, бесконечными междоусобицами и борьбой за престол.

Войны, грабежи, социально-экономические кризисы и политическая нестабильность резко ухудшали положение народа, что отрицательно сказывалось на свободомыслии, усиливало склонность к мистике, создавало благоприятные условия для процветания религиозного фанатизма.

Постепенно менялись отношение к миру, сознание, мировоззрение, духовная среда, ослабевали стимулы к науке, литературе и искусству. Это, в свою очередь, ввергло в глубокий кризис светскую литературу, искусство, естественные науки. Начиная со второй половины XVI в., особенно после распада Туркестана на три ханства (XIII в.), кризис ускорился. В литературе усилились религиозно-мистические мотивы и эпигонство.

Если в творчестве Навои суфийские мотивы, а до него вся суфийская литература представляют собой преимущественно религиозно-философские искания, философские размышления о сущности истины в художественной форме, то в творчестве Машраба суфийские идеи — это преимущественно отражение кризиса общества, беспомощности человека. И если Машраб выражает духовный протест против такой беспомощности, то в творчестве последующих представителей суфийской литературы мы уже не находим и этого.

В результате этих процессов на протяжении IX—XV вв. наша культура, являвшаяся одной из самых передовых в мире, начала превращаться в отсталую провинциальную.

В отличие от Туркестана, как уже было сказано, европейская цивилизация до утверждения капитализма допускала открытое политическое (в том числе юридическое), социальное и экономическое насилие (рабовладение в Древней Греции и Риме, римских провинциях, крепостничество в Европе). Как диалектическая противоположность, как альтернатива насилию, сначала, в период античности, для господствующего класса (рабовладельцев, аристократии, частично для мелких собственников и свободных граждан), в период первоначального капитализма — для сословий, обладающих определенным социальным и имущественным цензом, а в новейшее время — для всех граждан, развивалась и демократия.

Афинская демократия, римское право и парламен-

таризм античности являются историческими корнями современной западной демократии и правового государства, правового общества. Насилие и демократия — это два исторических полюса западной политической практики, политической культуры, составляющие диалектическое единство.

Естественно, что этот исторический процесс оказывал влияние и на духовность Запада. Поэтому демократия, права человека, отрицание насилия над личностью, выстраданные Западом, сегодня во всем мире признаны самой высокой социальной ценностью.

В странах поливного земледелия древнего и средневекового Востока не получили развития ни европейская форма демократии, ни ее нормы права. Напротив, поливное земледелие, необходимость рачительно распределять воду и землю, строить, ремонтировать ирригационные сооружения — дамбы, водозаборы и распределители воды, каналы, коллекторы и т. п. — обусловили абсолютную власть, возвышающуюся над классами и сословиями. В результате возникли государства, основанные на абсолютизме власти и деспотизме.

Нельзя считать, что деспотизм — явление, свойственное только Востоку, а демократия — только Западу. На Западе даже в XX в. существовали деспотические режимы: например, диктатуры Гитлера, Муссолини, Франко, Сталина и т. п.

На Востоке же нередко можно встретить своеобразные образцы демократии (особенно у тюркских народов). Военно-феодальные курултаи, формы местного самоуправления, избрание эльбеги, аксакалов, активистов в кишлаках и махаллях и т. д. являются ярким тому примером.

Однако в аграрных странах Востока, где подавляющее большинство населения было оседлым и инертным, исключая местное самоуправление, в масштабах государства деспотизм преобладал. В средневековой Европе феодальная раздробленность, отказ крупных феодалов (баронов, графов, герцогов) подчиняться королевской власти помешали установлению централизованной деспотической власти. Однако невежества и насилия в этот период в Европе было больше, чем на исламском Востоке. В то время экономическое и культурное развитие исламского Востока было намного выше, чем в Европе. Кроме того, нормы шариата ставили всех в равное положение.

В исламском мире шарият стоял выше государства. Основным его нормам одинаково подчинялись и простой гражданин, и господин, и его слуга. Частные отступления имели место в скрытой или полускрытой форме и не были направлены на изменение основ собственности, образа жизни и мировоззрения. Если такие попытки и имели место, то в большинстве случаев они кончались неудачей. В Европе государственная власть сама определяла все нормы права, т. е. являлась неограниченным законодателем. А в исламских странах законы издавались в рамках шарията, т. е. имели частный характер<sup>1</sup>.

Отсутствие резкой классовой поляризации в социальной структуре исламских стран и всего Востока наложило свой отпечаток на политическую и социальную практику, не вызвало к жизни таких острых форм классовой борьбы, какие были характерны для Европы. Соответственно по-разному формировались на Востоке и на Западе духовная среда и воля народных масс — составная часть духовности.

Восток не знал таких движений, как Реформация (в действительности Реформация представляет собой не только движение за религиозные реформы, направленное против монополии римской церкви, но и процесс, призванный открыть путь к капиталистическим отношениям и демократическим, национальным устремлениям масс).

Социально-политические традиции Востока формировали по отношению к официальной власти глубокое почтение, оппозиционные настроения были не очень характерны для широких масс. Поэтому до сих пор у узбеков сохранилась ироничная поговорка: «Если над тобой даже кол поставят начальником — слушайся его».

---

<sup>1</sup> Такая практика, конечно, не должна идеализироваться. Как комментировать шарият, зависело от кади — государственного чиновника, судьи. Кроме того, через иджму государственные органы влияли на то, чтобы правовые вопросы решались им в угоду (иджма — принятое советом исламских юристов коллегиальное решение по конкретному правовому вопросу, ответ на который отсутствовал в Коране, хадисах и других официальных источниках). Однако основные нормы шарията все же нельзя было толковать произвольно. Это в целом возвышало шарият над государством и гражданами, независимо от их социального положения, что позволяло предотвращать многие злоупотребления в вопросах права и судопроизводства.

Таким образом, материальные и экономические основы нашей культуры и духовности восходят к азиатскому способу производства и его фундаменту — поливному земледелию, препятствовавшему концентрации капитала и способствовавшему утверждению традиционализма в общественной жизни.

### **ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ФАКТОРОВ НА РАЗВИТИЕ ДУХОВНОСТИ**

Начиная с VIII в. в Туркестане ислам превратился в господствующую идеологию и в качестве таковой взял под контроль все сферы общественной жизни — не только духовную, но и экономическую.

С одной стороны, сам ислам приспособился к имущественной реальности, формам собственности и образу жизни, с другой — приспособил их к себе, т. е. в процессе формирования исламского права и норм шариата были учтены местные условия и реалии, в то же время было покончено со всеми местными «особенностями», которые противоречили требованиям Корана, принципу единобожия — таухиду. Ислам явился духовно-идеологической и правовой базой грандиозных изменений, произошедших в Туркестане.

Так, в экономике товарно-денежные отношения были приспособлены к исламу, например, отвергнуто ростовщичество — рибха. Впоследствии это также стало одной из преград на пути концентрации капитала.

В естественнo-исторических условиях развития производства и товарно-денежных отношений в исламском мире в недрах феодализма не возникли ни первоначальный капитализм, ни его плоды — банки. Экономические отношения застыли на уровне средневековья, а в некоторых сферах духовной культуры даже произошло отступление назад. Свойственная исламу таудилия (принцип равного, якобы справедливого распределения, а по существу уравниловка) также заметно обуздала личную инициативу, индивидуализм, не всегда учитывала интересы личности, помешала концентрации капитала. Говоря иначе, азиатскому способу производства ислам пришелся к стати. И без того ограничивающий личную инициативу и интересы личности, этот способ производства породил идеологию, соответствующую его требованиям.

В результате Туркестан так же, как и большинство

стран Востока, чтобы перейти на новую ступень социального прогресса, в конечном счете был вынужден пережить страдания и унижения колониализма.

Основные нормы и правила шариата сформировались к IX в. Хотя шариат для своего времени был довольно прогрессивным явлением, но ввиду того, что его правила считались установленными Аллахом, почти не изменился на протяжении тысячи лет. Естественно, по мере укрепления ислама общественная жизнь была полностью ему подчинена. Тенденция общества к застою, традиционализму все более укреплялась. Не только правосознание, но и нравственное, эстетическое, философское сознание, общественное сознание в целом формировались под влиянием ислама и действовали в его рамках (частичное исключение составляют лишь воззрения некоторых выдающихся творческих деятелей). Отношение к миру, природе и обществу, явления, касающиеся человека, воспринимались и оценивались через призму исламских догматов и норм. Духовная среда также испытала очень сильное влияние ислама.

Влияние ислама на духовность нельзя считать окончательно положительным или отрицательным. Это очень сложный и противоречивый вопрос. Ислам еще более глубоко утвердил в нашем сознании честность, правдивость, доброжелательность, взаимоуважение, взаимную любовь, заботу о детях и стариках, чувства и понятия долга, совести, верности, нравственной чистоты и совершенствования. Благодаря инициативе исламских вождей, на арабский язык с помощью ученых Средней Азии и Ирана были переведены труды, отражавшие достижения индийцев в области естествознания, с помощью сирийцев и византийцев—шедевры греческой философии и труды по медицине и астрономии.

В результате были собраны основные научные достижения человечества того времени. Распространение через ислам арабского языка позволило представителям разных народов освоить эти достижения и заложить основы науки в современном смысле слова. Интересна мысль Дж. Неру: «У древних мы не встречаем научного подхода ни в Египте, ни в Китае, ни в Индии. Лишь совсем немного видели мы его в Древней Греции. В Риме он снова был утрачен. Но арабы обладали духом научного исследования, поэтому их можно считать отцами

современной науки»<sup>1</sup>. (Излишне упоминать, что под арабами Перу имеет в виду всех мусульманских ученых того времени, писавших по-арабски.) Ростки современной науки впервые встречаются в трудах аль-Хорезми и аль-Беруни. Хорезми является основоположником современной алгебры, системы позиционного и десятичного исчисления<sup>2</sup>, так называемых арабских цифр — 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0. Хотя до него существовали отдельные алгебраические задачи и их решение, но единой систематизированной алгебраической науки не было. Он существенно реформировал арифметику. Современное понятие «алгоритм» взяло свое название от латинской транслитерации его имени. Очень велик вклад Беруни во все отрасли тогдашней науки, особенно в астрономию и естествознание. Он широко применял сравнительно-экспериментальные методы исследования не только в минералогии, но и во всех отраслях естествознания, которыми ему приходилось заниматься.

Однако ислам оказал на нашу духовность не только положительное, но и отрицательное влияние.

Наиболее ужасным в этом отношении было то, что по мере усиления в исламе религиозного фанатизма (с середины XV в.) социально-культурное мышление и установки наших предков перестали быть восприимчивыми к идеям, направленным на коренное обновление, коренные изменения, общественный прогресс.

Общество обратилось к автаркии, обособленности, стало закрытым для всего нового, духовными ориентирами его стали закоренелые традиции.

<sup>1</sup> Перу Д ж. Указ. соч. С. 215.

<sup>2</sup> В Европе существовало дошедшее еще из Древней Месопотамии (Вавилон) шестидесятичное исчисление: 1 час — 60 минут, 1 минута — 60 секунд, круг — 360 градусов (60x6) и т. и. У Хорезми 1—10—100—1000 и т. д., т. е. современная система исчисления. Крайнее правое число означает ряд единиц, предшествующие ему — ряд десятков и т. д. Когда в каком-либо ряду числа не оказывается, оно обозначается нулем, например, 101, где в ряду десятков нет числа. Вавилонское исчисление сохранилось лишь в часах, минутах и секундах, а также градусах углов и круга. Представьте себе, что римлянину нужно было отнять от пятидесяти двадцать один. На писме он не мог этого проделать, так как числа не имели позиций: L — XXI. Делить и умножать было еще труднее. Поэтому римляне, древние греки и другие народы Европы и Ближнего Востока для арифметических действий пользовались счетами, линейкой и персидским. Но Хорезми, отнять от пятидесяти двадцать один легче легкого. Сегодня это проделывает каждый первоклассник: 50—21=29.

Такие формы духовности, как наука, литература, искусство, тоже приспособились к требованиям ислама. Хотя они являются самостоятельными формами общественного сознания и общественной практики, как и религия, и имеют свои самостоятельные внутренние закономерности развития, но религия как господствующая идеология контролировала их, выполняла роль политического цензора. По этой причине они, иногда открыто, иногда скрыто, выдвигали некоторые оппозиционные к религии идеи, но в целом вынуждены были считаться с основополагающими правилами ислама.

Как отмечалось в предыдущем разделе, до ислама у нас сосуществовали зороастризм, буддизм, манихейство, христианство (несторианский толк), маздакизм (поздняя ветвь зороастризма) и шаманизм (анимизм) среди полукочевой части населения. Культуры, сформировавшиеся на их фундаменте, положительно и плодотворно влияли друг на друга. Политические воззрения и эллинская культура, доставшиеся нашим предкам от греко-бактрийского периода, также составляли мощный и плодотворный пласт в нашей духовности. В IV—VII вв. в Средней Азии возникла уникальная, неповторимая плюралистическая культура, были широко распространены согдийское, хорезмское, уйгурское, тюркское (орхоно-енисейское) письмена. Арабы положили конец их существованию (за исключением уйгурского письма).

Вот что писал Абу Райхан аль-Беруни: «Кутейба ибн Муслим аль-Бахили погубил хорезмийских писцов, убил священнослужителей и сжег их книги и свитки. По этой причине хорезмийцы остались неграмотными и полагались в том, что им нужно, на память»<sup>1</sup>. Беруни подчеркивал также, что хорезмийцы лучше арабов знали зодиак и карту звездного неба.

В то же время Беруни никогда не проповедовал антиарабских настроений. Напротив, он утверждал, что предпочитает услышать «на арабском хулу, чем на персидском хвалу». Он относился с глубоким уважением к арабам и их языку, считая, что на них пал взгляд Аллаха и он избрал среди них последнего своего посланника, даровав на их языке свое учение. Однако Беруни как гениальный исследователь стоял выше всякого субъек-

---

<sup>1</sup> Беруни п. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. — Т.: Изд-во АН УзССР, 1957. С. 63.

тивизма и односторонности и никогда не закрывал глаза на историческую правду.

Ислам с самого начала беспощадно покончил с теми видами творческой деятельности, которые противоречили его требованиям. Например, в Туркестане (и в Иране) до ислама были высоко развиты изобразительное искусство, скульптура, театр и другие виды искусства. Об этом свидетельствуют фрески Афрасиаба и Пенджикента, материальные находки археологических раскопок Айр-тама, Халчаяна, Дальверзинтепе, Еркургана и многих других. Скульптура полностью, изобразительное искусство за исключением книжной миниатюры, профессиональный театр полностью (сохранились лишь осколки народного театра — дорбозы и масхарабозы: канатоходцы и лицедей-комики) подверглись уничтожению.

Литература же, музыка и архитектура действовали лишь в рамках требований ислама. Литература и искусство стали развиваться на базе традиционализма. Художественные искания, художественный эксперимент велись на основе традиционных тем, сюжетов, даже композиционных построений. В качестве примера можно вспомнить традиции создания «хамсы» (хамса — букет из пяти поэм, объединенных идейно-тематически в единое целое).

В хамсотворении можно встретить много традиционных элементов, относящихся как к содержанию, так и к форме. Новаторство проявлялось в умении автора аллегорически и символически отражать в художественном произведении конкретные проблемы своего времени, своеобразно толковать традиционные идеи и темы — соответственно духу времени. Таким образом, в художественном произведении современность прокладывала себе путь в оболочке традиций, подчиняясь им.

Для общественного сознания, мировоззрения, для литературы и искусства, духовной среды перестали быть свойственными качественные изменения и скачки, отрицание прежних норм, оценок, содержания. В результате в нашем национальном характере утвердились компромиссность, беспрекословное подчинение старшим и начальству, особенно официальным и неофициальным лицам, ведающим исполнением обычаев, обрядов, ритуалов. Даже в советский период, когда насильно навязывался атенетический образ жизни, в махаллях едва образованные три-четыре муллы и старушки правили частично свадьбами, заметко — другими бытовыми обрядами,

прежде всего гражданскими. Остальные же, независимо от образования и занимаемой должности, безоговорочно выполняли их требования.

Вот такую психологию смирения части верующих пытались использовать в своих корыстных целях некоторые религиозные радикалы (ваххабиты, представители «хизбут-тахрира»).

Религия имеет строго нормативный характер, ей присущ догматизм. Поэтому религиозные требования рано или поздно вступают в противоречие с непрерывным развитием свободомыслия (свобода и свободомыслие допускаются лишь в той степени, как позволяет религия).

Когда в Туркестане свободомыслие (под ним мы подразумеваем прежде всего творческое, плодотворное мышление) исчерпало возможности развития, предоставленные ему исламом, в художественном и научном мышлении общества начался застой, традиционализм взял верх.

Одна из особенностей восточных религий заключается в том, что в них широко развиты обрядность и ритуальность. Восточные религии — это не только форма общественного сознания, но и образ жизни, ибо они охватывают все сферы жизни общества.

Строгая нормативность ислама также предопределила стабильность и застой обычаев и традиций. Сегодня некоторые наши даже отсталые обычаи, обряды и традиции оказываются сильнее нас. Мы вынуждены их придерживаться в той или иной степени, потому что наше общественное сознание, национальная психология, духовная практика свыклись с ними и потому, что они отвергают радикализм.

Под влиянием образа жизни сформировалась наша национальная воля. Как ее сильные качества, так и отдельные недостатки предопределены вышеотмеченными факторами. Традиционализм, компромиссность, отнесение индивидуальных интересов и стремлений к второстепенным, приоритетность коллективизма и т. п., с одной стороны, воспитывали в человеке дисциплинированность и даже подвижничество ради интересов общины, но с другой стороны — подпитывали родоплеменные, местные склонности, а также снижали стимулы борьбы за собственные интересы, убеждения и идеи.

Три-четыре муллы могли управлять волей коллектива, общины, были способны дискредитировать молодого ученого или даже великого мыслителя, если выдвинутые

Им новые идеи, открытия вступали в явное противоречие с существующими традициями и укладом, будь они даже жизненно необходимыми. Система обучения и воспитания, особенно школа и медресе, полностью подчинялись предписаниям ислама.

Следовательно, ислам оказал сильное влияние на все составные части нашей духовности, на все ее элементы и внес большой вклад в превращение общества в традиционное.

Естественно, ислам не сразу и не все сферы общественной жизни сумел подчинить себе в одинаковой мере. И сам ислам не сразу сформировался. Ислам и шариа, исламская философия — калам, — другие исламские принципы и требования развивались на протяжении VII—XII вв. поэтапно.

В XI—XII вв., когда исламская цивилизация достигла наивысшего расцвета, общество было динамичным, открытым для новых идей и изменений. Идеалы людей того времени нашли отражение в народных преданиях и сказках типа «Тысячи и одной ночи»: в них мы встречаемся с находчивыми и ловкими, хитрыми и предприимчивыми авантюристами, не боящимися рисковать в поисках приключений. То есть в тот период интересы человека не считались второстепенными, выдвигался идеал гармонии личности и общества.

Если абстрагироваться от условностей, характерных для сказки, от сказочных элементов — дивов, пери, волшебства и т. п. — «Тысячи и одной ночи», то станет понятно, что эта книга — глубоко реалистическое произведение, отражающее быт и общественные отношения того времени.

Не только в сказках, но и в реальной жизни у таких арабских исследователей, как аль-Мукаддаси, Идриси, знаменитых арабских путешественников было очень сильно стремление к первооткрывательству, пионерству<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Крупнейший специалист по истории ислама и арабской культуры Г. Э. фон Грюнебаум утверждал, что исламские исследователи не считали «необходимым заниматься неисламскими землями». — См.: Г. Э. фон Грюнебаум. Классический ислам. Очерки истории. — М.: Наука, 1988. С. 120. — На наш взгляд, нельзя делать такой категоричный вывод не только для раннего ислама, но и ислама классического, рамки которого сам Грюнебаум определяет до середины XIII в. Другое дело, что ограниченность средств передвижения и связи не давала возможности конкретным исследователям посещать неисламские страны или все провинции обширного халифата. Поэтому они иногда

Туркестан также в то время был открытым обществом. Его духовность не испытывала застоя и не подвергалась чрезмерной нормативности. Здесь не господствовали местничество, национальная и религиозная обособленность, принципы традиционализма.

Благодаря Великому шелковому пути из Китая и Индии, Хиджаза и Византии, Египта и Сирии сюда заходили не только материальные предметы, но и различные научные и художественные произведения, новые идеи и знания. Они не отвергались, не отрицались под предлогом немусульманского происхождения, а обогащались, совершенствовались интеллектом наших предков, соединялись с местной практикой, культурой, а затем в новой форме, с новым обогащенным содержанием отправлялись в разные концы мира. Сколько принципиально новых открытий было совершено здесь на основе мирового опыта! Мы уже упоминали имена Хорезми и Беруни, но нельзя обойти вниманием и таких гениев, как Ибн Сина, аль-Фергани, аль-Бухари, аль-Фараби, Марвази, аз-Замахшари, Яссави, Кубрави, Кашгари и многих других, обогативших современную им светскую науку и исламское богословие принципиально новыми идеями.

Они неоднократно ездили за знаниями, в поисках опыта в Каир и Алеппо, Дамаск и Багдад, учились и работали там, преподавали, занимались исследовательской работой.

Когда халиф аль-Мамун в начале IX в. основал в Багдаде прообраз современной Академии наук — «Байтул хикма» (Дом мудрости), он пригласил туда множест-

---

вынуждены были прибегать в своих произведениях к рассказам купцов и моряков, а наиболее взыскательные вовсе не говорили о том, чего вообще не видели. Но есть и другие сведения, на которые европейские ученые почему-то смотрят с недоверием. Например, «Байтул хикма» еще в IX в. трижды снаряжала научные экспедиции под руководством Хорезми: первую — в Западную Индию, вторую — в Византию для исследования достоверности легенд и слухов, связанных с пещерой возле города Эфес, третью — в страну хазар, нижнее Поволжье. Видимо, европейским ученым психологически трудно было допустить, что некоторые методы исследований, в том числе и научные экспедиции, могли применяться еще в средневековье. Точно так же европейские ученые с недоверием смотрели на сведения Ибн Баттуты, великого арабского путешественника XIV в., пока исследователи самих европейцев в новое время их полностью не подтвердили.

во выдающихся туркестанцев<sup>1</sup>. Первыми руководителями (президентом и вице-президентом) первой «Мамуновской Академии», как принято называть «Байтул хикму» в современной Европе, были аль-Фергани и аль-Хорезми. Собственно говоря, туркестанцы и составляли костяк Мамуновской Академии.

Сам Мамун, до того как стать халифом, был наместником в Хорасане, куда в то время входили земли Центральной Азии, часть Ирана, Афганистан, исламская часть других восточных земель. При его дворце в Мерве существовало нечто наподобие «Дома мудрости», где он собрал самых великих ученых края. Когда он стал халифом, то перенес туркестанский опыт в столицу халифата Багдад и, естественно, пригласил туда всех великих ученых из своей знаменитой, высокоразвитой провинции.

Мы сегодня знаем только самых выдающихся наших предков, работавших в «Байтул хикме». А сколько их было на самом деле, предстоит еще выяснить историкам науки. Но достаточно сказать, что подавляющее большинство математиков и астрономов были туркестанцами. Так, когда Г. Зутер составил список математиков и астрономов Мамуновской Академии, то почти все они оказались выходцами из Центральной Азии и Ирана.

Другой примечательный пример: вместе с Мухаммадом аль-Хорезми там трудились также два его выдающихся родных брата — Ахмед и Хасан.

Характерный для раннего ислама демократизм и динамизм признавали и немусульманские исследователи Европы и Востока. Вот с каким сожалением о том, что ислам не пришел в Индию в VIII в., писал Неру: «Ислам принес с собой новые стимулы для прогресса Индии. В какой-то мере он подействовал как тонизирующее средство. Он заставил Индию встряхнуться. Но

---

<sup>1</sup> «Байтул хикма» (Дом мудрости) был построен отцом Мамуна, знаменитым Гарун ар-Рашидом. При нем ученые «Байтул хикмы» больше занимались переводами с греческого, сирийского, индийского и других языков на арабский и собирали книги. А настоящим исследовательским центром он стал при Мамуне, поэтому его называют иногда Мамуновской Академией. Через два века после создания Багдадской Академии при хорезмшахе Мамуне в Гургенче была основана другая академия, тоже названная Мамуновской, о восстановлении которой вышел соответствующий указ Президента Узбекистана. Просим читателя не путать эти две академии.

действие его оказалось менее благотворным, чем оно могло бы быть, по двум причинам. Ислам пришел к нам не тем путем и пришел довольно поздно... Он пришел спустя приблизительно четыреста лет после своего возникновения, а за этот длительный период ислам несколько истощил свои силы и утратил в значительной мере свою творческую энергию. Если бы арабы пришли в Индию с учением ислама раньше, то восходившая арабская культура смешалась бы с древней индийской культурой и взаимодействие их обеих оказалось бы чрезвычайно плодотворным»<sup>1</sup>.

Взаимодействие культур Ирана и Туркестана с арабской культурой было очень эффективным, но из этого больше пользы извлекла молодая арабская культура. Культуры же Ирана и Туркестана наряду с обновлением понесли и ряд потерь, связанных с несовместимостью с мировоззренческими принципами ислама.

То, что Туркестан был открытым обществом, а наша культура взаимодействовала с другими культурами, взаимообогащаясь при этом, явилось одним из важнейших факторов, определявших особенности нашей духовности и прогресса национальной культуры в эпоху правления Саманидов и Караханидов. Точно так же в эпоху правления Темуридов мы сталкиваемся в периоды относительной стабильности с уже угасающими, но еще довольно сильными проявлениями социальной мобильности и стремления к прогрессу.

Объединение вокруг Улугбека в Самарканде таких титанов науки, как Казизаде Руми, Гиясиддин Джамшид Каши, несколько позже — появление здесь Алишера Навои явились одной из форм воспроизводства социальной мобильности, свойственной IX—XII вв.

Именно в это время, когда в Средней Азии было открытое и социально мобильное общество, здесь выросла замечательная плеяда величайших ученых-энциклопедистов — аль-Фергани, аль-Хорезми, аль-Марвази, Фараби, ар-Рази, Ибн Ирак, аль-Беруни, Ибн Сина, Махмуд Кашгари, аз-Замахшари, не менее замечательная плеяда религиозных философов, юристов, реформаторов, основоположников различных суфийских орденов — Мухаммад аль-Бухари (его главный труд, называемый «Сахих аль-Бухари», считается второй после Ко-

---

<sup>1</sup> Неру Дж. Указ. соч. С. 250.

рана книгой мусульман-суннитов), Йса ат-Термези, Хаким ат-Термези, Нажмиддин ан-Насафи, аль-Матуриди, Юсуф Хамадани, Абдухалик Гиждувани, Бурханиддин Маргилани, Ахмед Яссави, Нажмиддин Кубро, Сурхаварди, несколько позже (XIV в.) — Бахауддин Накшбанди, гениальные поэты Рудаки, Юсуф Хос Ходжиб (Баласагунский), Ахмад Югнаки, Фирдоуси. А сколько здесь было других выдающихся историков, географов, математиков, астрономов, медиков, поэтов, геологов, зодчих, музыкантов, каллиграфов!

В их творчестве нашли свое подлинное выражение передовые идеи Востока и Запада, их культурные достижения. Хотелось бы еще раз напомнить слова академика Н. И. Конрада, что Средняя Азия в ту эпоху (а после освобождения от монгольского ига в эпоху Темуридов — эпоху Улугбека, Казизаде Руми, Гиясиддина Каши, Али Кушчи, Джами, Навои, Бехзада и др.) являлась не только географическим центром мира (так как Америка еще не была открыта, под миром подразумевалось восточное полушарие, точнее, Евразия и Африка), но и его культурным и научным центром<sup>1</sup>.

Тогда мы были лидерами в мировом прогрессе, имели высокоразвитую духовность.

Здесь следует подчеркнуть еще одно обстоятельство: распространение благодаря исламу арабского языка (превращение его в язык межнационального общения как языка богослужения и науки в странах ислама) создало возможности для обобщения социально-культурного опыта народов, их взаимообогащения в обширнейшем регионе от Испании до Индии и Индонезии и от Среднего Поволжья до Сахары.

Однако по мере усиления господства догм ислама, в первую очередь внутренней борьбы между различными толками, школами, в результате которых также росла идеологическая бескомпромиссность, затухал социальный динамизм.

Чешский ученый, академик Ян Рипка отмечал: «Севевиды захватывают весь Хорасан<sup>2</sup>, включая область Балха, и обращают население в шиизм. Тус, Мешхед и

<sup>1</sup> Конрад Н. И. Указ. соч.

<sup>2</sup> Хорасан к этому времени был уже отдельным государством, состоящим из нынешних Восточного Ирана и Западного Афганистана, в отличие от VIII—IX вв., когда он являлся восточной провинцией халифата, включающей и Центральную Азию.

особенно Герат страдают от постоянных набегов узбекских ханов при Тахмаспе I. Результатом явилась взаимная изоляция и Средней Азии, и Ирана, разрыв экономических и культурных отношений и упадок Хорасана. В этом — историческая вина Сефевидов»<sup>1</sup>.

С IX по XV в. мы были одним из самых передовых, высокоразвитых народов, давших наибольшее количество великих ученых, мыслителей и художников, но постепенно, в течение пяти веков после смерти Улугбека, погрузились в такой глубокий кризис, что даже наиболее просвещенные, передовые представители нашей нации — джадиды — в начале XX в. восприняли как великую духовную революцию проект Исмаила Гаспринского, чтобы в мусульманских медресе 20 процентов предметов составляли светские науки, и сталкивались с большими трудностями в реализации этого проекта. Вот какова была степень оскудения нашей культуры.

Считаем необходимым кратко сказать еще об одной стороне проблемы.

Ислам был привлекателен для народов в эпоху своего становления и первые века развития (VII—XI вв.) как новое отношение к миру, новое мировоззрение, выдвигающее в некоторых сферах относительно более передовые идеи по сравнению с предыдущими историческими эпохами, как единая идеологическая и религиозная платформа, позволяющая объединить общество. В то время вера в ислам приобрела рациональный характер, что помогло исламской цивилизации добиться величайших успехов. Такая рациональная вера более или менее сохранилась до середины XV в. Однако уже со второй половины XI в. на востоке исламского мира, а с конца XII — начала XIII в. на его западе (аль-Андалус, Кордовский халифат) ее плодотворность начала ослабевать.

---

<sup>1</sup> Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. — С. 275. — Хотя Рипка допускал отдельные неточности и субъективизм в результате собственной склонности к этноцентризму, но приведенное здесь его утверждение верно по существу. Культурные и экономические связи почти оборвались не только между Туркестаном и Ираном, но и между Ираном и Афганистаном, Индией, а также между Ираном и суннитскими странами Ближнего Востока. Кроме того, Иран, находящийся между Туркестаном и Ближним Востоком, сильно ослабил их взаимосвязи, точно так же, как и взаимосвязи Афганистана и Индии с арабским миром.

Известный западный ученый Э. Фромм считал: «Рациональная вера... есть твердое убеждение, основанное на продуктивной интеллектуальной и эмоциональной активности»<sup>1</sup>. Развивая свою мысль, он пишет: «Основанием рациональной веры является продуктивность; жить по вере означает жить продуктивно и быть уверенным в одном — в том, что рост и развитие возможны только на основе продуктивной активности, а также того, что каждый из нас, как известно из опыта, является активным субъектом, предикатами которого являются различные виды деятельности»<sup>2</sup>.

Вера в ислам первоначально опиралась на продуктивную деятельность. Вера в божественное предопределение не мешала социальной активности. Напротив, такие поговорки, как «Аллах говорит: от тебя усердие — от меня вознаграждение», были нравственной и экономической нормой, социальной установкой. Поэтому ислам в Туркестане, как и во всем мусульманском мире, тогда стал мировоззренческим и идеологическим фундаментом такой духовности, которая сумела обеспечить высокое развитие. Речь идет не о том, что исламское учение было прогрессивным по своей сущности, а о том, что вера в него была рациональной, продуктивной. О первоначальном развитии народов, исповедующих буддизм и другие восточные религии, можно сказать то же самое. Ибо развитие Китая и Индии в древности было не меньше, а больше нашего. Когда вера в буддизм и другие восточные религии была рациональной, она давала большие плоды.

Однако всякое догматизированное учение и идеология рано или поздно начинают отставать от жизни. Вера в них постепенно эволюционирует в неверие или же из рациональной переходит в иррациональную. Место социальной активности занимают социальная пассивность, ожидание «социального» чуда. Замедляются стремление народа к открытиям, его творческий напор. Усиливается социальная инертность. Общество вместо того, чтобы развиваться по восходящей, начинает повторяться — превращается в традиционное.

Восточные религии оторвали духовное развитие от его материальных основ, материального производства

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. — М.: Республика, 1993. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

и обратили его во внутренний мир человека. Одна из причин духовного ступаения Востока от Запада начиная с XVI в. заключается в социально-культурной ориентации на внутреннее совершенствование человека, его терпение и отказ от развития.

И индуизм, и буддизм, и конфуцианство, и даосизм, и ислам, и другие восточные учения — как религиозные, так и светские — постепенно перестали стимулировать стремление к новым достижениям, формирование новых, более высоких потребностей.

То же самое можно сказать о влиянии на общественный прогресс относительно старых, ортодоксальных течений христианства. Например, исповедующие православие народы (греки, румыны, болгары, сербы, русские, украинцы, белорусы и другие восточные христиане) заметно отстали от католиков в общественном развитии. В свою очередь, по мере усиления традиционализма в католицизме потребности исторического прогресса породили протестантизм. Запад разделился на протестантов и католиков. Исповедующие протестантство народы (британцы, голландцы, американцы, швейцарцы и т. д.) более развиты, чем католики (испанцы, португальцы, поляки, народы Южной Америки и др.). Даже внутри одной нации протестантская часть относительно более развита, чем католическая. Правда, сегодня под влиянием научно-технического прогресса, информационной и экономической интеграции западных стран, глобализации разница в уровне их развития быстро сокращается. Особенно это видно на примере в прошлом отсталой, а ныне процветающей католической Италии.

Влияние духовно-религиозных факторов на общественный прогресс, в частности на становление капитализма, хорошо раскрыл Макс Вебер. Его произведение «Протестантская этика и капиталистический дух» содержит очень много глубоких и тонких наблюдений<sup>1</sup>.

В 8-м номере журнала «Вопросы философии» за 1993 год опубликована статья Н. Н. Моисеева «Мир XXI века и христианская традиция». Статья по содержанию довольно-таки поверхностна, и хотя в ней христианство открыто не противопоставляется восточным учениям, но эта тенденция четко прослеживается, и ав-

---

<sup>1</sup> См.: Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.

торская позиция представляет собой по сути новую форму европоцентризма. Однако некоторые тезисы статьи не лишены определенного рационального зерна, например, такой: «Не жители Китая, обладавшего крупнотоннажным флотом и навигационными средствами, приплыли в Европу, а португальцы на их утлых лодочках — каравеллах открыли путь в Поднебесную империю. Не японцы открыли Сахалин, Курильские острова и Аляску, а русский землепроходец прошел пешком всю Сибирь, добрался до Аляски, а затем также пешком пришел в Калифорнию. Вот это стремление к свободе, проявление индивидуальности, отсутствие ощущения самодостаточности как в плане личности, так и цивилизации в целом, толкающее людей не на воспроизведение существующих структур, а на поиски нового, и было источником современной техногенной цивилизации Европы»<sup>1</sup>.

Наша духовность как практическое отношение сознания, мировоззрения к действительности со второй половины XV до начала XX в. не ориентировалась на обновление общества, на обновление вообще, не стремилась к нему. В результате мы были обречены на отсталость и на долгие годы попали в тиски колониализма.

К сожалению, до сих пор в нашем сознании частично сохранилась склонность к традиционализму, и она, несомненно, будет мешать укреплению независимости.

В поговорке «Чем быть шахом на чужбине, лучше быть нищим на родине» есть какая-то раздвоенность. С одной стороны, в ней отразилась любовь к родной земле, Родине, с другой — склонность к застою и местничеству, так как в ней возведено в нравственную норму ограничение личной инициативы, предприимчивости, мобильности. Ведь зачастую, когда говорили о чужбине, имели в виду не далекую страну, а селение, отстоящее на 5—6 верст от родного кишлака. Эта поговорка имеет различные варианты: «Дерево растет на одном месте», «Скромному — возвышение, гордецу — падение». Такая социальная установка не только пропагандирует хорошее поведение, воспитанность, но и формирует социальную пассивность и долготерпение, гасит в человеке критический дух в положительном смысле.

Глубокий анализ народных пословиц и поговорок позволяет познать как сильные, так и слабые сторо-

<sup>1</sup> Вопросы философии. 1993. № 8. С. 13—14.

ны духовности наших предков, ибо пословицы — это одна из форм действительности духовности, они содержат в себе нравственные нормы и социальные установки.

Трудно понять содержание исторического процесса, его скрытые от взгляда причины, не связывая их с духовностью. Переселение в советский период в города нашего региона на новые заводы и фабрики русскоязычных рабочих, с одной стороны, являлось следствием «русификаторской» политики государственной власти, а с другой — это результат привязанности к своему селу наших соотечественников, не желающих быть «шахами на чужбине», привыкших довольствоваться малым.

Теперь, в условиях независимости, мы должны преодолеть в национальной психологии склонность к местничеству, инертности.

Из вышесказанного можно заключить, что если материальную основу традиционного общества составляет экономический застой, неизменность способа производства, то его духовные основы — теоретический и идеологический догматизм. Таким образом, азиатский способ производства и ислам явились двумя основными факторами формирования в Туркестане традиционного общества.

### НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

В советский период отношения собственности претерпели коренные изменения. На средства производства почти полностью была установлена государственная собственность. Колхозно-кооперативная собственность, хотя и считалась вне государственного контроля, была лишь формальной. Спуск государственных планов колхозам и кооперативам, их полная подконтрольность показывают, что эта форма собственности на практике не была самостоятельной.

С началом коллективизации были упразднены все формы собственности на землю, за исключением государственной (колхоз являлся не собственником земли, а ее арендатором).

Огосударствление средств производства и земли отчуждало от них и создаваемых богатств трудящихся, в том числе и крестьян. Советский строй не только

пролетаризировал трудящиеся массы, но и часть их путем внеэкономического принуждения (насилия) и ограничения юридических прав превратил (колхозников) в государственных крепостных, осужденных ГУЛАГа — в государственных рабов на период срока их содержания. (До хрущевских реформ у колхозников не было паспортов, они без соответствующего разрешения не могли покинуть свой колхоз и свободно передвигаться в пределах страны. Был установлен минимум трудодней. Кто их не выполнял, мог быть привлечен к уголовной или административной ответственности. Это не что иное, как социалистическая форма барщины. Колхозники, кроме того, платили натуральные налоги — «оброк». Таким образом, сталинская колхозная система являлась некрепостничеством.) «Отчуждая себя в обладании собственностью, мы сами становимся этой собственностью, мы перестаем быть самими собой, человеческими личностями»<sup>1</sup>.

Действительно, советские люди превратились в государственную собственность, в простые кирпичики здания, которое хотела построить советская власть, в обыкновенную механическую деталь.

Отчуждение от собственности из-за ее огосударствления, превращение трудящихся в собственность наподобие крепостных означает, говоря словами Э. Фромма и Р. Хирау, «что мы склонны терять идентичность своей личности. В категориях нашей общественной жизни — а она нам присуща в той же степени, как и наше индивидуальное бытие, — это означает, что мы теряем свою свободу и свою ответственность»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что цитаты взяты не из статьи, посвященной критике советского строя, а из книги по антропологической философии и психологии.

В бывшем Союзе была построена наиболее крайняя форма казарменного социализма. Этот строй при Сталине и в последующем в искаженном виде вообрал в себя, как было отмечено выше, все формы предшествующих антагонистических формаций: система ГУЛАГ — рабовладения, колхозная система — крепостничества; оплата в промысловом рыболовстве и на некоторых

---

<sup>1</sup> Фромм Э. и Хирау Р. Предисловие к антологии «Природа человека». — С. 159.

<sup>2</sup> Там же. — С. 160.

стройках Крайнего Севера напоминала формирующийся капитализм; теневая экономика по существу являлась ранне- и среднеразвитой формой капитализма; только промышленность и совхозная система представляли собой уравнительный казарменный социализм.

Правда, советская власть много сделала для просвещения народа к просвещению и культуре. Детям трудящихся сначала предоставлялись льготы при поступлении в вузы и техникумы, овладении специальностями. Способной крестьянской молодежи не препятствовали в ее стремлении ехать в город за образованием, штурмовать высоты науки, литературы и искусства. Более того, наиболее талантливых поддерживали (если на них не предъявлялись претензии со стороны НКВД).

Однако политика государства в отношении крестьянства строилась на отрицании его материальных интересов, за счет беспощадной его эксплуатации (фактически всех трудящихся) осуществлялась индустриализация и развивалась военная сфера. Частная капиталистическая и феодальная формы классовой эксплуатации предыдущих формаций сменились при Советах общей государственной эксплуатацией. В таких условиях возникновение недовольства среди трудящихся было естественным. В 20-е и начале 30-х годов так и было. Но репрессивная машина государства была продумана всесторонне и приспособлена к бесперебойной и непрерывной работе.

Светское государство проводило в отношении крестьянства дискриминационную политику. Ибо марксизм-ленинизм на крестьянство смотрит с подозрением, считая, что если оно как эксплуатируемый в прошлом класс стоит близко к пролетариату, то как мелкий собственник — ближе к буржуазии. Пролетарские вожди оценивали психологию крестьянства как мелкобуржуазную, своих крестьян называли консервативным классом, а его идеологию — полурелигиозной и реакционной. Этим они обосновывали политику ограничения и вытеснения мировоззрения, культуры крестьян, их пролетаризацию. Советская власть, естественно, указания вождей реализовывала неукоснительно.

Полное отчуждение производителя от произведенных им продуктов и вообще от собственности, максимальное огосударствление социальной жизни, уравниловка в распределении, базирование экономики и быта на де-

фиците продукции и другие недостатки разрушительно действовали на общественное сознание и человеческие отношения.

Советский тоталитарный строй глубоко деформировал общественное и индивидуальное сознание, мировоззрение, нравственные и эстетические ценности, интеллектуальную и эмоциональную среду, отношение к жизни, духовность в целом.

Узбекский народ также жил в годы культа личности в условиях террора и репрессий, в годы застоя — социальной лжи и фальши. Это, несомненно, оказало сильное влияние на нашу национальную духовность, породило жизнь по двойному стандарту, привело к расхождению слова и дела. Стали нормой восхваление и превнесение всего социалистического, культ вождей на словах, в то же время социальная инертность, равнодушие, социальное отчуждение, дегуманизация, формирование психологии вещизма на деле.

Несправедливость в оплате труда, во-первых, развивала иждивенчество и расточительность на производстве. «Пусть государство содержит своих граждан» — такое понятие крепко засело в сознании части населения в советский период. И сегодня некоторые люди вместо того, чтобы искать работу, осваивать новые специальности, обращаются в различные ведомства за социальной помощью. А некоторые просто безучастно ожидают решения проблем. На производстве же очень медленно изживается расточительство. Незаконно используются в земледелии вода, ресурсы, высок затратный механизм. Короче говоря, еще недостает чувства хозяина.

Во-вторых, несправедливость в оплате труда усилила стремление к стихийному перераспределению доходов, что проявилось в таких развивавшихся из года в год формах, как несунство, приписки и т. п.

В последние 25—30 лет советской власти довольно значительное количество нашего народа, в прошлом хорошо представлявшего, что такое благодеяние и грех, дозволенное и недозволенное, совесть и справедливость, перестало чураться нетрудовых доходов, несунства, обмана государства и друг друга. Другие же махнули на это рукой, делали вид, что не замечают.

Следовательно, сложившаяся духовная среда в последние годы советской власти не смогла быть бескомпромиссной по отношению к воровству, несправед-

дивности, социальной лжи, демагогии, фальши и конформизму. Основными причинами этого явились усиливавшаяся отчужденность народа от собственности и нарушение социальной справедливости в распределении. В таких условиях фундаментальные понятия духовности — добро, прекрасное, совесть, честь, честность, гуманизм, патриотизм, народность, прогрессивность, справедливость — подвергались деформации. Многие нравственные чувства притупились, усилилось пренебрежительное отношение к моральным и правовым нормам, в личных отношениях стало отдаваться предпочтение холодному эгоизму. Становились обычными такие нормы, как «сухая ложка рот дерет», «ты — мне, я — тебе». Пропала вера в коммунистические идеалы, потому что советское государство и его лидеры беспощадно эксплуатировали стремление людей к новому справедливому обществу; веру в общечеловеческие идеалы, хотя и выраженные в коммунистической форме, использовали для укрепления тоталитарной власти, превратив ее в средство достижения своих узких корыстных целей.

Заслуживает внимания такая мысль Э. Фромма: «Именно потому, что вера и власть взаимноисключают друг друга, все религии и политические системы, которые изначально строились на рациональной вере, становятся коррумпированными и в конечном счете утрачивают свое влияние, если опираются на силу или даже просто вступают с ней в союз»<sup>1</sup>.

Вера в коммунистические идеи и идеалы, насильно внесенные в сознание советских людей через мощнейшую пропаганду и агитацию, превратилась в безверие, а опирающаяся на репрессивную государственную машину коммунистическая идеология не сумела помешать тому, что в конечном итоге советская система погрязла в коррупции, утратила свое влияние на широкие слои населения.

Применение при построении «нового справедливого социалистического общества» таких средств и методов, как насилие, внеэкономическое принуждение, идеологическая бескомпромиссность, пренебрежение интересами конкретного человека, всеобщий контроль, обусловило забвение основных целей социализма. Когда

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. — М., 1993, С. 161.

ведется такая политика, «средства становятся независимыми от целей; они узурпируют роль самих целей, а якобы существующая цель имеет место только в воображении»<sup>1</sup>.

Из-за неверной политики советского государства цели социализма существовали не в реальности, а в воображении, лозунгах и пропагандистской литературе.

Подход ко всем общественным явлениям, в первую очередь к духовной культуре, с точки зрения воинствующего атеизма, узкой классовости и вульгарного социологизма стал причиной однобокого развития национальных культур и общественного сознания в советский период.

Подчинение социалистического производства догматической идеологии предопределило в итоге застой советского общества и стало превращать его в традиционное общество, движущееся по замкнутому кругу. В литературе и искусстве догматизм и традиционализм проявились в художественном методе, называемом социалистическим реализмом.

Ленинская мысль о том, что «в основе коммунистической морали лежит борьба за коммунизм, формировала такие отрицательные черты, как добровольное политическое сексотство, политическое и бытовое анонимное доносительство, деформировала мораль.

Мы должны избавиться от такой морали, преодолеть в себе чувства национальной неполноценности и социального страха. В период колониализма предпринимались усиленные попытки внушить нашему народу чувство национальной неполноценности. С этой целью наши национальные герои были объявлены кровожадными. Большинство имен великих ученых, литераторов и других деятелей национальной культуры замалчивалось, а если некоторые и упоминались, то вскользь, в дозированной форме. Культурное наследие подверглось частью уничтожению, частью вывозу, частью запрету и идеологическим соображениям. До народа доходили лишь крохи. Наша национальная гордость была растоптана. Царизм пытался внушить нам, что для всеобщей грамотности Туркестану потребуется 4600 лет, что без России мы не сможем добиться прогресса.

И в советский период в уточненной форме ставилась

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. — С. 161.

под сомнение наша возможность не только развиваться самостоятельно от «старшего брата», но даже и нормально просуществовать. Начиная с детства до вуза, с идейно-политических мероприятий на производстве до передач радио и телевидения в часы досуга непрерывно утверждалось, что без советского строя, без социалистической взаимопомощи мы не сможем прожить.

Все это дало свои плоды. В той или иной степени у части народа сформировалось чувство национальной неполноценности, национальная гордость сменилась ущербностью.

Избавление от чувства национальной неполноценности, полное восстановление национальной гордости сегодня является одним из важнейших условий укрепления национальной независимости.

В свою очередь, для полного восстановления национальной гордости нужна независимость. Мы сможем избавиться от чувства национальной неполноценности лишь тогда, когда сумеем подняться до уровня развитых наций, когда в экономике, науке, культуре добьемся успехов мирового значения. Ибо основу национальной гордости составляют экономическое благополучие народа, его интеллектуальные (литература, искусство, наука) и спортивные достижения. Добиться необходимых успехов без независимости нельзя.

Закалка и укрепление национальной воли обуславливают также избавление части населения от социального страха, берущего начало в далеком прошлом.

Массовое истребление городов и сел в период монгольского ига, междоусобные войны за власть с длительной осадой городов, которые приводили к распространению инфекционных болезней, чумы и холеры, обнищание народа из-за разрушения городов и сел, а также упадка народного хозяйства, в конце концов раздробление на три государства из-за столкновения нездоровых интересов, усиление насилия, социальной незащищенности, отсутствие гарантий на будущее постепенно внедрили в сознание части населения страх. Ислам же призывал к послушанию и покорности.

Беспощадное подавление царской Россией, а затем и советской властью всяких попыток национально-освободительного движения, истребление под видом борьбы против «басмачества» и контрреволюции наиболее активной и грамотной прослойки народа или же принуж-

дейние ее к эмиграции, сталинские репрессии, а в 80-е годы репрессии по «узбекскому делу» еще больше укрепили исторически сформировавшийся страх и стали почвой для социального конформизма.

В результате у части населения возникли беспомощность и неумение отстаивать свои права, безразличие к тому, что происходит вокруг.

В условиях нынешнего противоречивого переходного периода это стало большим препятствием на нашем пути. Безразличие и социальная пассивность, неумение отстаивать свои права играют на руку рвачам и аферистам.

Следовало бы остановиться отдельно на объективных и субъективных факторах, влиявших на развитие и деформацию нашей духовности при советской власти, в каждой сфере общественной жизни. Но это вылилось бы в самостоятельное исследование.

Здесь хотелось бы отметить, что нельзя односторонне отрицательно оценивать влияние советского строя на нашу духовность. Советский строй сумел в некоторой степени поднять достоинство простого человека, внес весомый вклад в развитие народного образования, здравоохранения, науки, профессионального искусства, вообще национальной культуры.

Однако развитие в советский период имело и вторую сторону, ради справедливости необходимо сказать и о ней: во-первых, советское государство смотрело на человека как на средство, кирпичик строительства социализма. Чтобы построить такое общество, оно не останавливалось ни перед какими жертвами. В результате превратилась в свою противоположность провозглашенная высшая цель — «все во имя человека, все для блага человека». Начался процесс дегуманизации общества. Социальная ложь, фальшь, внутренний страх и внешняя бравада, восхваление строя, двойной стандарт, двурушничество и безразличие начали незаметно превращать советского человека в зомби.

Во-вторых, предпринимались попытки в процессе выравнивания уровня развития советских народов на принципах «интернационализма» ассимилировать их с русским народом в так называемой новой исторической общности «советский народ». Поэтому в последние 30 лет советской власти сдерживалось развитие национальных языков, национальных культур, а обучение на родном языке и рост национальных кадров в завуали-

ровой форме ограничивались. Состав населения национальных республик искусственно «интернационализировался» путем переселения представителей других наций.

Подспудно у молодого поколения формировался национальный нигилизм: это проявлялось в недостаточно хорошем знании родного языка, пренебрежительном отношении к национальным ценностям, национальным интересам и т. п. Те, кто заканчивал русскую школу, не владели родным литературным языком, плохо знали национальную литературу, историю, предпочитали читать и общаться между собой на русском языке, слушать и смотреть передачи на нем же.

Сегодня мы не можем опираться в укреплении национальной независимости на духовность и духовные основы, сформировавшиеся на базе марксизма-ленинизма.

Точно так же узкой для нас окажется и база исламской духовности. Время диктует необходимость соотносить содержание и сущность наших старых духовных ценностей с требованиями независимости.

Сама историческая эпоха поставила на повестку дня необходимость формирования нового мировоззрения, идеологии, нравственных и эстетических норм, социальных ориентиров и идеалов, совершенствования обычаев и традиций, социально-духовных отношений, развития культуры для укрепления национальной независимости.

Мы должны определить также свое отношение к культурному и религиозному наследию, исходя из стремления войти в число наиболее передовых стран в социальном развитии, превратить в обыденные нормы общественной жизни гуманизм, народность, патриотизм, прогресс.

## **ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ УКРЕПЛЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ**

Укрепление независимости связано не только с организационными, созидательными делами, но и с изменениями в духовной жизни.

Духовным фундаментом независимости явились стремление народов Узбекистана к свободе, социальной справедливости и рост национального самосознания. Хотя всего этого оказалось достаточно для отрицания советского строя и избрания в исторически удобный

Момент независимого пути развития, однако явно недостаточен для дальнейшего укрепления независимости.

Для укрепления независимости в политическом отношении одновременно с совершенствованием системы государственной власти и принятием новых законов необходимо также формировать у широких слоев населения новое правовое сознание и вообще новую политическую культуру. Эта политическая культура, с одной стороны, должна опираться на высокую мораль, патриотизм, передовые национальные и современные международные традиции, гражданскую сознательность, с другой — на приоритетность демократических законов и правовых норм, на их одинаковую обязательность для всех.

Экономическая независимость обуславливает также новое экономическое мышление, новое понимание правовых и нравственных норм в связи с рыночными отношениями и конкуренцией, возрождение духовных и культурных ценностей прошлого, причастных к рыночным отношениям.

Общественные институты, например, образование, воспитание, семья и т. п., отношения между классами, социальными группами, а также многие стороны образа жизни не могут опираться на те нормы духовности, которые утвердились в советский период.

Одним словом, независимость должна иметь новые мировоззренческие и духовные основы.

Понятие «духовные основы» шире понятия «духовность», ибо оно охватывает, кроме самой духовности, также обыденные идеологические отношения и разнообразную гамму проявлений духовной жизни в целом, включая более или менее крупные явления общественной психологии. Когда речь идет о духовных основах независимости, то имеются в виду все факторы, не относящиеся к материальному производству, но влияющие на развитие духовной жизни, в том числе и концептуальная, теоретическая сторона государственной политики в области образования, культуры, идеологии и пропаганды и агитации.

Таким образом, духовные основы независимости имеют сложную структуру, элементы которой разнообразны по форме и порою сильно различаются между собой по содержанию и функциям.

Если по своей сущности духовные основы представляют систему социальных чувств, идей, взглядов, прин-

ципов, теорий, социальных установок и идеалов, служащих становлению, укреплению и дальнейшему развитию независимости, то по своему явлению — их «материализацию» в культурном наследии, современной литературе и искусстве, интеллектуальной и эмоциональной среде общества, национальной воле, идейно-воспитательной политике государства и деятельности общественных институтов.

Духовные основы — это прежде всего субъективное отношение личности и общества к действительности: природе, человеку, общественным явлениям. Это отношение должно основываться на рациональной, продуктивной вере, убеждении.

Отношение личности и общества к действительности можно подразделить на три группы. Первую группу составляют отношения, связанные с общемировоззренческим направлением, — это оценки прошлого, представления о будущем, наметки, планы и стремления к их достижению.

Они исходят из общефилософских взглядов и социальных установок общества, показывают, насколько осмысленны в национальном и общечеловеческом масштабе единство и взаимосвязь проблемы «человек — общество», степень готовности общества к ее решению, отражают заботу общества о человеке, т. е. меру гуманизации государственных институтов, связей между классами, сословиями, социальными группами, общества в целом.

Точно так же эти отношения обуславливают рациональное или нерациональное использование природы, в конечном итоге уровень экологической культуры данного общества.

Вторую группу составляет отношение общества к социальному прогрессу — правильное или ошибочное понимание его потребностей. Оно включает господствующие идеи, представления, концепции о направлении социального прогресса, средствах и способах его обеспечения, принципы распределения и потребления произведенных материальных и духовных благ. Сюда же входит отношение к культурному наследию, религии, к плюрализму политических и нравственных взглядов, эстетических норм, к разнообразию художественных стилей.

В целом представления и теории, идеалы социального прогресса, осуществляемые в связи с ними дела —

это проявление активного конкретно-практического духовного отношения к действительности.

Третью группу составляет отношение общества к человеку. Сюда относятся эмоциональное, интеллектуальное совершенствование, развитие, реализация творческих возможностей человека, представления о том, как должен человек гармонизировать свою взаимосвязь с коллективом и обществом в целом, какие для этого существуют духовные условия, среда. Иначе говоря, это степень гармонизации общества и человека, мера свободы и ответственности человека в обществе.

Общество, исходя из своих представлений, идеалов и социальных установок, стремлений, оценивает и изменяет действительность и свою практику.

Следовательно, духовные основы — это прежде всего активное отношение к действительности, стремление к конкретной цели, идеалам, организация своей деятельности сообразно им.

Только тогда, когда гармонизация связей между составляющими в системе «человек — общество — природа», нормы и установки на построение гуманистического правового общества с высокоразвитой политической, нравственной, бытовой, экологической, технологической, художественной культурой будут положены в фундамент духовных основ независимости, последние смогут успешно выполнять свое предназначение.

В противном случае они будут непродуктивными, иллюзорными основами.

Как подчеркивал Президент И. А. Каримов, духовные основы базируются на четырех устоях:

- приверженности общечеловеческим ценностям;
- укреплению и развитию духовного наследия нашего народа;
- свободной самореализации человеком своего потенциала;
- патриотизме<sup>1</sup>.

Приверженность общечеловеческим ценностям — это социальная установка нашего нового формирующегося гражданского общества, содержание и цель культурной политики государства. Ибо для того, чтобы построить независимое государство с великим будущим, гражданское общество с высокоразвитой экономикой

---

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Кн. 1.—С. 74.

и культурой, необходимо усвоить самые передовые достижения мирового сообщества во всех сферах общественной жизни, обогатить национальное общечеловеческим.

Изучение и возрождение незаслуженно забытой части здорового духовного наследия, приобщение к нему широких масс выступают опорой, интеллектуальным и эмоциональным фактором в воссоздании нового Узбекистана и вступлении его вместе с мировым сообществом в новую цивилизацию XXI века.

Познание духовного наследия служит также укреплению и развитию национального самосознания, национальной гордости, национального своеобразия в положительном смысле, четкому определению своего места в процессе общемирового прогресса.

Сохранение и совершенствование национального облика достигаются не за счет изоляционизма, автаркии, а за счет усвоения передовых достижений и традиций современного мира с одновременным развитием национальной культуры, языка, литературы и искусства, науки.

В то же время решающим фактором социального прогресса, любой сферы социальной жизни является человек.

Мы не можем воссоздать новый Узбекистан с людьми, которые не способны свободно реализовать свой потенциал, мыслящими старыми стереотипами, не избавившимися от чувства зависимости, страха и национальной неполноценности, далекими от осознанного патриотизма.

Необходимость построения нового Узбекистана обуславливает воспитание свободомыслящего, инициативного гражданина-патриота.

Любовь к своей Родине, гордость за нее, готовность к самопожертвованию ради ее свободы, забота о ее процветании — важнейшие составляющие патриотизма, который считается одной из духовных основ независимости.

Чувство патриотизма — это прежде всего положительное эмоциональное отношение к укреплению независимости и свободы Родины. Однако патриотизм не состоит из одного лишь чувства. Одновременно он как убеждение включает в себя также соответствующие понятия, взгляды, идеи, идеалы.

Патриотизм — это правильное понимание народны-

ми массами необходимости укрепления, развития и расширения независимости во всех сферах общественной жизни, умение ставить интересы независимости выше интересов личных, групповых, классовых, региональных.

Если страна будет нестабильной из-за гражданских конфликтов, местничества или межпартийной борьбы и политической групповщины, то от этого пострадает независимость. Такое явление, как правило, оценивается как незрелость общественного сознания, недостаточность национальной консолидации, духовная неподготовленность народа данной страны к независимости.

Любовь к Родине должна превратиться в нравственное убеждение. Однако она не должна быть слепой, некритичной, иррациональной любовью на уровне узкого национализма, а должна быть высокопродуктивной, опираться на глубокий разум и здоровые чувства, умеющие отличать подлинные интересы Родины.

Правильно понимаемый, свободный от национализма и национальной ограниченности патриотизм — это еще и социальный ориентир, духовная установка. Говоря словами И. А. Каримова, «патриотизм гражданина Узбекистана — та путеводная звезда, надежный компас, который указывает путь преобразований, не дает отклониться от намеченной цели»<sup>1</sup>.

Следовательно, патриотизм — это адекватность национального сознания, мышления необходимости самостоятельного развития, правильная социальная ориентация нации в своем развитии, т. е. один из показателей ее духовной зрелости в широком смысле.

Общественное развитие опирается на различные чувства, знания, а также на культуротворческий и идеологический опыт, социальные ценности и ориентации, совокупность которых показывает уровень духовной зрелости народа. Поэтому умение правильно использовать культурное наследие и имеющиеся ценности, извлечь уроки из прошлого, критически, но творчески относиться к истории и современности, религиозным и нравственным нормам, к уровню собственной политической и правовой культуры, практики, к образу жизни составляет важную духовную основу укрепления независимости.

---

<sup>1</sup> Каримов И. Указ. соч. С. 80.

Еще одна из духовных основ — это глубокое осознание необходимости взаимодействия и взаимообогащения национальной культуры с культурами других народов, осознание гибельности национального изоляционизма, самоограниченности, осознанное стремление к всеобщей и равноправной интеграции с мировым сообществом в области экономики, политики, культуры, науки и техники, права.

Умение гармонизировать национальные интересы с требованиями современности также относится к духовным основам укрепления независимости. Одним словом, духовные основы — это уровень интеллектуальной зрелости нации, когда она осознанно ставит высокие и прогрессивные цели, а волю, знания и вековой опыт направляет на их достижение.

Духовные основы — это также соответствие национальной воли требованиям независимого развития. Если народ не побоится на пути к самоопределению внутренних экономических трудностей, потерь, внешних угроз и провокаций, обретет необходимую решительность, стойкость, твердость, сумеет воспитать своих сынов готовыми к самопожертвованию ради независимости, поставит выше временных, мнимых выгод свою национальную честь, гордость, победит в себе чувство национальной неполноценности и зависимости, а также национального эгоизма и иждивенчества, только тогда мы сможем сказать, что у этого народа достаточно национальной воли для укрепления независимости. Только тогда национальная воля сможет стать духовной основой свободного национального прогресса.

Народ, у которого ущербная и неразвитая национальная «воля», ищет поддержки со стороны покровителя, «старшего брата». Он вынужден, хотя бы частично, ограничивать национальные моменты в мировоззрении и убеждении, свои национальные экономические и политические интересы, применение родного языка, культуры. Этой ценой он платит за то, что будет пользоваться интеллектуальной, организационно-управленческой и технологической милостью нации-покровителя, «старшего брата».

Соответствующая требованиям независимости национальная воля не отрицает взаимовыгодное экономическое и культурное сотрудничество, политические связи, напротив, обуславливает, чтобы они строились на равноправной основе. Такая воля означает умение быть

выше всяких сословных, групповых, классовых споров и противостояний (если такие имеют место), умение подчинять все общественные отношения и социальные силы интересам защиты национальной независимости.

Решительная защита народом Узбекистана позиции своего Президента в ответ на постановление Российской Думы от 15 марта 1996 г. о денонсации Беловежских соглашений свидетельствует о том, что наша национальная воля больше начала соответствовать требованиям независимости, что в обществе усиливается национальная консолидация.

Речь идет не об адекватности или неадекватности реакции на незаконное постановление Думы, а о том, что оно, как лакмусовая бумага, проявило, насколько наша национальная воля соответствует независимости.

Таким образом, национальная воля вместе с мировоззрением обеспечивает национальную консолидацию, необходимую для достижения поставленных целей.

Для укрепления независимости также требуется определенная оптимистическая духовная среда, которая прежде всего формирует в людях положительное интеллектуальное и эмоциональное отношение к независимости, придает им высокий дух, творческий энтузиазм.

Оптимистический общественный дух, вера в завтрашний день побуждают людей к перестройке экономической и культурной жизни, обновлению, неудовлетворенности достигнутым и ориентирует на более высокие цели и самосовершенствование. В такой среде человек переустраивает и общество, и самого себя. Имеющиеся в нем созидательные и творческие возможности превращаются в действительность, реализуются на практике.

Социальный пессимизм, безверие никогда не служили обновлению общества, напротив, становились причиной его упадка, кризиса. Поэтому интеллектуальная и эмоциональная среда выступает неразрывной частью духовной жизни и является одной из важнейших духовных основ укрепления независимости Узбекистана.

Соответственно формам общественного сознания выделяются нравственные, правовые, эстетические, политико-идеологические, общепhilosophические и другие конкретные духовные основы независимости. В свою очередь каждая из этих основ имеет сложную структуру, состоит из комплекса различных понятий, оценок, норм, идеалов,

социальных установок и т. п. Например, нравственные основы состоят из таких многогранных понятий и норм, как добро, гуманизм, патриотизм, справедливость, совесть, долг и др. Они органически взаимосвязаны между собой и включают в себя более узкие, но не менее важные понятия — честность и правдивость, доброжелательность и отзывчивость, стыдливость, взаимопомощь и коллективизм и т. п.

Гуманизм нельзя представить без доброжелательности и отзывчивости, взаимопомощи и справедливости. Эти нормы являются общечеловеческими. Однако они всегда проявляются конкретно-исторически. В советский период эти нормы объяснялись с точки зрения узкой партийности и пролетарской классовости. Поэтому они подверглись серьезной деформации и во многих случаях, естественно, не дали ожидаемого результата. Теперь мы должны развивать эти нормы, исходя из потребностей независимости, социального прогресса, вдохнуть в них новую жизнь, новое содержание.

Говоря о правовых основах независимости, следует подчеркнуть необходимость продолжения усилий по созданию новых законов, соответствующих Конституции, проведению глубокой правовой реформы. При этом большое значение имеет соблюдение в законотворческой практике принципов, обеспечивающих приоритет прав человека над государственным правом, международного права над национальным. (Речь идет не о соблюдении законов. Не вызывает сомнения то, что каждое государство руководствуется своими собственными законами, а не чужими. Речь идет о законотворчестве, т. е. о том, что нужно разрабатывать такие законы, которые не противоречили бы общепринятым международным нормам.)

Законы и новое общественное правосознание в независимом Узбекистане должны превратить в убеждение каждого гражданина понимание того, что свобода и независимость являются самой высшей ценностью, избавить его от чувства личной и национальной неполноценности, социального и политического страха, развивать в нем активность, веру в то, что закон и государство защищают его. Лишь тогда это право станет одной из духовных основ укрепления независимости и наполнится гуманистическим, патриотическим содержанием, будет соответствовать справедливости, служить не только установлению правопорядка, но и формированию высо-

кой нравственности. Иначе говоря, это право приобретет моральные качества.

Об эстетических основах независимости хотелось бы сказать следующее. Памятуя об ошибочности подхода к ним с позиций узкой партийности и классовости, как это было в советский период, необходимо отказаться от тех идеологических норм, которые служили ограничению творческой свободы художника под предлогом верности методу социалистического реализма, на деле представлявшему собой догматическую схему, шаблон. В будущем нельзя допускать утверждение таких «художественных методов». Не только художественное мышление общества, но и его эстетическое сознание и деятельность в целом не должны быть насильно втиснутыми в какие бы то ни было рамки.

Новые эстетические нормы, понятия не должны поощрять трудолюбие за счет отрицания личных интересов, псевдопатриотизм и псевдоинтернационализм за счет ущемления национальных интересов, появление произведений, воспевающих фальшивое или деформированное понятие прекрасного. Напротив, они должны служить формированию в человеке подлинной культуры чувств, истинной красоты, настоящей нравственности. Развитие эстетических норм с учетом многовекового художественного и вообще созидательно-творческого опыта нашего народа и достижений других народов, наполнение их новым содержанием являются одним из важнейших условий укрепления духовных основ независимости.

Научно-философские основы независимости прежде всего подразумевают новое мировоззрение, его концептуальные принципы и общесоциологическую теорию.

Сегодня возникла большая практическая потребность, во-первых, в общесоциологической теории, которая должна обосновывать независимое политическое, экономическое, социальное, культурное развитие Узбекистана, моделировать результаты такого развития; во-вторых, в идеологии национальной независимости, которая бы объединила, консолидировала, мобилизовала общество на ее укрепление.

Ислам Каримов сказал: «Национальная идеология ни в коей мере не должна стать на уровень государственной идеологии, превратиться в нее... Должен быть сохранен плюрализм мнений, разнообразие идей, не должно быть препятствий или оказываться давление на проведение дискуссий, споров, борьбу идей, чтобы любая партия,

движение, любой человек, гражданин могли свободно высказывать свои мнения и защищать их»<sup>1</sup>.

В демократическом, правовом государстве не может быть официальной государственной идеологии. Ибо идеология, имеющая государственный статус, начнет вытеснять другие идеологии. В результате пострадают свобода мышления, конкуренция и спор идей, откроется путь к догматизму и идеологическому фанатизму, начнется духовная стагнация.

Только в тоталитарных и теократических государствах утверждается официальная идеология.

Идеология национальной независимости не является государственной. Во-первых, государственный статус означает обязательность, во-вторых, правовую гарантированность, в-третьих, всеобщность. Т. е. то, что имеет государственный статус, закрепляется законом. А закон обязателен, имеет характер всеобщности. Кто его нарушает, подлежит наказанию. За законом стоит сила государственной власти и ее атрибутов — суда, прокуратуры, милиции и т. п. При советской власти марксизм-ленинизм являлся официальной идеологией. Кто противоречил ей, подвергался различной степени наказаниям, вплоть до высшей меры во времена Сталина.

Идеология национальной независимости Узбекистана законом не закреплена, не внедряется в сознание и образ жизни людей силой. Более того, экономика и большинство сфер общественной жизни освобождены от идеологии.

Идеология национальной независимости, таким образом, лишена двух основных признаков государственного статуса. Что касается ее потенциальной всеобщности, то она может сложиться только на основе ее добровольного восприятия широкими массами, подобно нормам морали.

Если она будет восприниматься добровольно, то сможет стать фактором консолидации всего народа Узбекистана независимо от этнического происхождения, языка, религии, убеждений. Но это произойдет лишь в том случае, когда она будет отвечать ряду требований.

1. Она должна быть свободна от национализма, выражать коренные интересы и высшую цель всех узбе-

---

<sup>1</sup> Каримов И. Наша цель — независимость и процветание Родины, свобода и благополучие народа. Ки. 8.—Т.: Узбекистан, 2000, с. 453—454.

кистанцев. Она призвана стать идеологическим препятствием перед всякого рода дискриминацией, проявляющейся непосредственно или опосредованно, открыто или скрыто.

Она, не игнорируя плюрализм идей, мнений, воззрений, должна в то же время суметь противостоять всякой форме идеологического фанатизма, стоять выше узкоклассовых, групповых, бюрократических интересов.

2. Она должна выработать в себе внутреннюю творческую потенциальную силу против застоя мысли и теоретического догматизма с учетом новых требований, и рождаемых жизнью, исторической необходимостью непрерывно совершенствоваться, развиваться, быть открытой всему новому, передовому.

3. Идеология национальной независимости обязана служить не только общенациональным интересам, но и интересам отдельно взятой личности, ее устремлениям, ее самореализации, стать духовно-идеологической основой совершенствования человеческой личности.

У идеологии, забывающей об интересах личности, приносящей их в жертву интересам коллектива и общества, в конечном итоге нет будущего, о чем свидетельствует и судьба коммунистической идеологии. Не имеет будущего и идеология, игнорирующая интересы общества, проповедующая крайний индивидуализм. Такая идеология приводит к глубочайшему кризису человеческой личности, нарушая ее взаимоотношения с обществом, делая человека одиноким и отчужденным. Ибо крайний индивидуализм подспудно зиждется на принципе «Человек человеку — волк».

Поэтому идеология национальной независимости, с одной стороны, призвана сбалансировать интересы всех наций и народностей республики, всех классов и социальных слоев, групп в обществе, с другой — интересы личности и общества.

Необходимым предварительным условием этого является соблюдение принципа не навредить ни одному субъекту общественных отношений — ни экономическим, ни политическим, ни духовно-культурным интересам их, ни росту их здоровых потребностей. Такое условие в законодательной сфере достигается признанием и реализацией принципа приоритетности прав человека над государственным правом, международного права над национальным правом. Данный принцип, во-первых, способствует обеспечению прав и свобод личности, пре-

вращению человека в активный и действенный субъект социальных отношений и конечную цель развития общества. Он предупреждает возникновение авторитаризма в государственном управлении, придает последнему гуманистическую направленность. Только тогда общество признает неприкосновенность и автономность частной жизни и прав человека. Без признания приоритета прав человека над государственным правом добиться всего этого нельзя.

Во-вторых, он исключает национальную ограниченность, изоляционизм, тоталитаризм, своеволие государства по отношению к гражданам, различным социальным и этническим группам. И напротив — формирует отношения, основанные на общечеловеческих нормах, взаимответственности граждан и государства, человека и общества, чем способствует развитию элементов гражданского общества.

Идеология национальной независимости основывается также на рационализме, светском принципе и религиозной толерантности.

Идеологию национальной независимости нельзя понимать как традиционную идеологию различных классов, социальных групп. Это прежде всего система общенациональных идей, выражающих интересы общенациональные, а не классовые, сословные или групповые. Ведь кроме узких интересов различных больших или малых социальных групп еще существуют и общенациональные интересы: это политическая и экономическая независимость, безопасность и территориальная целостность страны, рациональное использование национальных богатств, охрана окружающей среды, развитие языка, культуры, образования, здравоохранения и т. д. и т. п.

Считаю, что необходимо строго придерживаться следующих рекомендаций Ислама Каримова: «Я рекомендовал бы ученым, разрабатывающим вопросы национальной идеологии, людям, занятым в сфере духовности и просветительства, обобщать процессы нашей жизни на базе глубокого изучения закономерностей ее развития со времен появления человеческого общества и государственности, всестороннего анализа эпох подъемов и упадков в мировой истории, выявления комплекса социально-духовных факторов, сохраняющих прогресс и эволюционное развитие общества»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Каримов И. Идеология — это объединяющий флаг нации, общества, государства. — Т.: Узбекистан, 1998. С. 12.

Идеология национальной независимости, выражающая общенациональные идеи, призвана объединять представителей всех классов, социальных групп, независимо от их национальности, языка, религии и пола, на пути к решению общенациональных задач. Поэтому понятие «идеология национальной независимости» не противоречит статье 12 Конституции Узбекистана, где закреплена норма, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной.

Таким образом, духовные основы независимости в первую очередь представляют собой субъективные факторы, связанные с новым общественным сознанием, мировоззрением и научной теорией. Однако понятие «духовные основы» не раскрывает полностью свое содержание одними субъективными факторами. Оно включает также духовную культуру в широком смысле и соответствующие относительно обособленные социальные институты. В узком смысле понятие «духовные основы» означает явления, относящиеся к сознанию, мировоззрению. В широком смысле это понятие означает также и так называемую духовную культуру, существующую как субъективно, так и объективно.

Культура подразделяется на материальную и духовную. Естественно, к «духовным основам» не относится материальная культура — заводы и фабрики, машины и оборудование, орудия производства, жилье, одежда, предметы домашнего обихода и т. п. А духовная культура целиком входит в понятие «духовные основы».

Духовная культура помимо своей идеальной формы — отражения в сознании людей — существует в «объективизированной» форме как произведения литературы, искусства и науки, а также в форме деятельности соответствующих творческих, научных учреждений, общественных институтов. В идеальную, субъективную духовность входят только «распредмеченные», актуально отраженные в общественном сознании достижения современной культуры и наследия прошлого. Вне субъективной духовности оказывается та часть культурного наследия, которая по различным политическим и идеологическим соображениям в определенные исторические периоды была утаена от народа, подверглась забвению, хотя и сегодня не утратила своего художественно-эстетического, нравственного, воспитательного значения, ценности. Так как она в общественном сознании не актуализирована, не отражена, на практике мы ею не пользуемся. Однако мы

Не можем отказаться от нее. Эти ценности и шедевры культурного наследия, утраченные и подзабытые, также являются объективными, потенциальными духовными основами укрепления независимости Узбекистана. Задача наша — приобщить к ним широкие слои народа.

Деятельность художественных организаций (театров, филармоний, киностудий), творческих союзов, научно-исследовательских учреждений, органов народного образования, печати, телевидения, радио, а также таких общественных институтов, как традиции и обычаи, имеющих как социальный, так и духовный характер, непосредственно не входит в субъективную духовность. Однако их общественные функции — это создание, производство духовных ценностей, пропаганда и распространение их, обеспечение преемственности поколений, в конечном итоге — воспитание личности, адекватной исторической эпохе, которой порождены сами эти организации и институты.

Иначе говоря, задача этих организаций и институтов — формирование духовности общества и личности ее носителей.

«Объективизированная» культура и правильное функционирование вышеназванных социальных институтов выступают важнейшими основами укрепления независимости, фундаментом возводимого нового здания общества. Поэтому под духовными основами независимости следует подразумевать не только субъективную духовность в узком смысле, но и объективные духовно-культурные факторы в широком смысле.

Укрепление независимости предполагает ориентацию на высокие социальные цели. Сознательные установки общества на такие цели — явление субъективное, относящееся к мировоззрению. Однако социальный прогресс не представляет только лишь процесс сознательной деятельности на пути к намеченной цели. Он имеет свои законы, действующие вне человеческого сознания и не подчиняющиеся ему. Даже возвышение материальных и духовных потребностей человека и общества относится к числу этих объективных законов. Люди могут осознавать или не осознавать свои объективные потребности, могут сознательно использовать или не использовать факторы, способствующие их удовлетворению. Все это определенным образом влияет на исторический процесс, но не может его остановить или повернуть вспять.

Социальный прогресс протескает благодаря объективной необходимости, созревшим потребностям.

Как известно, удовлетворение первичных потребностей порождает вторичные потребности, удовлетворение же последних вызывает к жизни еще более высокие и т. д. Если не возникнут более высокие, чем предыдущие, потребности, развитие цивилизации не только останавливается, эта цивилизация в конечном итоге будет обречена. Возвышение потребностей в масштабах определенной цивилизации, региона или страны может приобретать положительное направление. Рост отрицательных тенденций в потребностях системы (независимо от того, социальный ли это или биологический организм) может преобладать над ростом положительных. Например, болезнь или старение живого организма, а в обществе — классовая или межнациональная война, идеологический фанатизм и т. п.

Характер вновь возникающих потребностей определяет направление общественного развития. Если новые потребности являются более высокими в положительном смысле, чем предыдущие, в обществе происходят положительные материальные и духовные изменения: растет жизненный уровень и культура населения, повышается степень свободы людей. Если же возвышаются отрицательные, нездоровые потребности, общество также изменяется в худшую сторону: даже при технологическом росте может усилиться эксплуатация, падать жизненный уровень, нарушаться права человека и демократия, расти отчуждение людей друг от друга, цинизм и деградация личности и т. д.

В свою очередь уровень развития общества, господствующие в нем социальные отношения объективно влияют на возвышение потребностей. Поэтому потребности, с одной стороны, составляют основу и движущие силы социального прогресса, с другой — сформировавшиеся потребности выступают итогом, результатом предшествующего и началом последующего развития.

Духовное развитие общества также протекает на базе возышающихся потребностей.

В традиционных обществах возвышение духовных потребностей преимущественно ориентируется на внутренний мир человека, постоянно возрастают требования к внутреннему нравственному совершенствованию. Однако если внутреннее совершенствование не «материализуется» в созидательной, творческой деятельности, не реали-

зую́тся, т. е. не будет продуктивным, оно постепенно превратится в свою противоположность: духовность оскудеет, утвердятся самодостаточность, произойдет выхолащивание содержания самых высоких, благородных целей.

Например, суфизм первоначально возник из потребности дополнить бессилie рационального познания Аллаха, его могущества, чудес, добродетели и т. п. с помощью чувственного переживания. Однако возвышение потребностей в таком иррациональном направлении эволюционировало к аскетизму, отрешению от мирских дел и постепенно, вступив в противоречие даже с некоторыми рациональными, продуктивными требованиями и нормами классического ислама, породило непродуктивный мистицизм. С XVI в. суфизм резко снизил свой теоретический уровень, начал утрачивать свои достижения и в художественной литературе, постепенно сведя их на нет.

Тоталитарный строй по своей сущности отрицает коренное обновление, прогресс, стремится упрочить свой фундамент и опоры. Поэтому он не испытывает потребности в теоретических исследованиях: или приостанавливает их, или догматизирует существующие теории. Если это невозможно, подчиняет социальную теорию принципу политической целесообразности. И теория становится апологетической, пустоцветной. Такое положение полностью противоречит закону возвышения потребностей и открывает путь к духовному обнищанию общества, идеологической бескомпромиссности и фанатизму. Причины происхождения религиозного и коммунистического фанатизма очень схожи.

Влияние духовных потребностей сильно не только на развитие культуры, но и общества в целом. Хотя в состав понятия «духовность» непосредственно духовные потребности не входят, но становление и укрепление нового посткоммунистического общества, формирование нового постсоветского типа личности может происходить лишь на базе объективно возникающих более высоких духовных потребностей.

Формирование более высоких духовных потребностей, чем в советский период, несомненно, ускорит культурное и социально-экономическое развитие независимого Узбекистана. Получат мощный импульс поиски в сфере художественного, научного, технического творчества. Будут совершенствоваться общественные отношения и мораль, улучшаться интеллектуальная и эмоциональная атмос-

фера. А достижения в области науки и техники станут основой создания новых технологий, роста производительности труда.

Таким образом, в системе духовных основ можно выделить три большие группы и два обособленных фактора. Первая группа — явления, относящиеся к общественному сознанию: понятия, идеи, оценки, нормы, идеалы, установки, т. е. так называемая «чистая духовность». Вторая группа — «объективизированная» духовная культура, в том числе культурное наследие. Третья группа — социальные институты, выполняющие духовные функции.

Два обособленных, специфических фактора — это оптимистическая духовная среда и возвышение духовных потребностей.

Каждая группа, в свою очередь, подразделяется на составные части и относительно самостоятельные функциональные формы.

В первой группе следует особо выделить философское сознание, веру, убеждение, мораль, эстетическое, правовое, религиозное сознание, новое мировоззрение, идеологию национальной независимости. Целесообразно и здесь различать два уровня сознания — психологию и идеологию.

Во второй группе можно выделить различные формы духовной культуры (нравственную, эстетическую культуру и т. д.), а также конкретные виды искусства — художественную литературу, театр, музыку, живопись и графику и т. д.

В третью группу входят народное образование (от дошкольного воспитания до высшей школы и докторантуры), система научных исследований (НИИ, НПО, Академия наук и т. п.), творческие союзы (Союзы писателей, композиторов и т. п., различные профессиональные ассоциации творческих деятелей), печать, полиграфия и система средств массовой информации, различные учреждения и организации (в том числе и религиозные), занимающиеся воспитательной и идеологической работой, а также те стороны обычаев и традиций, семьи, которые связаны с воспитанием и духовностью.

Следовательно, понятие «духовные основы» шире понятий «духовность» и «духовная культура». Значение духовных основ в общественной жизни и укреплении национальной независимости настолько велико, что следует изучать отдельно каждую из них. Возьмем, например, такие духовные основы, как мировоззрение незави-

симости и идеология национального самоопределения. Ясно, что мировоззрение и идеология советского периода и предшествовавших ему периодов нам сегодня не подходят. Мы должны свести счеты с прежней «философской совестью» — как с марксизмом-ленинизмом, так и с исламом и всеми предыдущими идеологиями. Настало время отделить зерна от плевел. Это обуславливается необходимостью укреплять и развивать независимость.

И в исламе, и в марксизме-ленинизме содержатся принципы добра, гуманизма, справедливости, интернационализма и патриотизма. Однако они вкладывают в эти принципы исторически узкое и одностороннее содержание, исходя из своих догм и тоталитарной сущности. Мировоззрение независимости должно изменить отношение нашего народа к действительности, утвердить в его сознании новые критерии ценностей, новые, отличные от советского периода, социальные ориентиры и стремления.

В основе труда, творчества, вообще деятельности как отдельно взятой личности, так и нации в целом лежат определенное целеполагание и стремление. Отношение человека к природе, обществу, самому себе предопределяет его мировоззрение. Поэтому независимость обуславливает прежде всего становление нового мировоззрения. Весьма разнообразны философско-методологические, конкретно научные и педагогико-психологические, организационно-пропагандистские вопросы, связанные с формированием нового мировоззрения. Такой же многосторонней, многогранной является проблема формирования идеологии национальной независимости.

Научное отношение к духовным основам и правильное их использование во многом предопределяют успехи укрепления независимости и правильность ее (независимости) направления. В этой связи особенно большое значение имеет отношение к культурному наследию. Ибо из-за сложности, противоречивости вопроса возрождения национальных ценностей некоторые люди не осознают, что пытаются направлять независимость не в будущее, а в прошлое. Как иначе оценить мнения отдельных полуграмотных в вопросах религии людей с низким культурным уровнем о будущем пути развития Узбекистана, общественном строе (кстати, такое характерно и для России и других бывших союзных республик)?

Культурное наследие — это бесценное сокровище народа. Однако в культурном наследии вместе с бесценны-

мы шедеврами, превратившимися в общечеловеческие ценности, есть также исторически изжившие себя явления, нормы и принципы, не соответствующие необходимости самостоятельного развития, высокоразвитого, просвещенного будущего. Например, мы не можем возродить многие нормы шариата, паранджу и ичкари, некритический подход к мистике и клерикализму в искусстве и литературе, имевший место в прошлом, отрицать такие виды искусства, как живопись, скульптура, театр, разделить обучение по половому признаку. Сегодня все это не представляет собой истинную национальную ценность, а является анахронизмом.

В то же время к культурному наследию мы должны относиться очень бережно, сохранять его и плодотворно использовать для развития национальной духовности независимого Узбекистана, ибо в нем аккумулированы вековое развитие народа, его история, социальные и культурные связи, жизненный опыт, тысячелетние достижения, которых он добился в науке, искусстве, производстве.

Культурное наследие обеспечивает преемственность между поколениями и в социальном развитии. Оно расширяет в пространстве и времени бытие общественного сознания. Благодаря ему, мы имеем, хотя и неполное, но определенное представление о мечтах и думах, заботах и стремлениях современников Улугбека и Навои, об их поведении, нравах, обычаях, мировоззрении, делах и предметах обихода и т. п.

Культурное наследие, будучи мощнейшим средством в формировании национального самосознания, национальной гордости, в конечном итоге является и универсальной духовной основой укрепления независимости. В нем сосредоточены и мораль, и право, и обычай, и традиции, и литература, и искусство, и уроки истории — всё и вся.

К духовным основам, укрепляющим независимость Узбекистана, относятся также наука и интеллектуальный потенциал народа.

Среди мусульманских стран Узбекистан выделяется массовой образованностью населения, наличием современной высокоразвитой фундаментальной науки. По уровню образованности с Узбекистаном в этих странах могут сравниться лишь бывшие советские республики Центральной Азии и Азербайджан, по развитию отраслей науки — в определенной мере Казахстан. Однако ни Индонезия, ни Пакистан, ни Бангладеш, ни

Иран, ни Саудовская Аравия, ни Египет, ни Судан, ни Сирия, ни даже Турция — полуазиатская, полуевропейская страна — не могут быть в этом отношении поставлены рядом с Узбекистаном.

И. Каримов подчеркивает: «Если говорить о независимости и будущем республики, то становится очевидным, что они прежде всего зависят от рационального использования интеллектуального потенциала нашей страны»<sup>1</sup>. Причину быстрого развития таких государств, как Япония и Южная Корея, он видит «прежде всего в том, что эти народы рационально используют свое интеллектуальное богатство»<sup>2</sup>.

Нам точно так же следует использовать свое национальное интеллектуальное богатство, которое необходимо не только сохранить, но и еще больше увеличить. В этом направлении в республике проводится глубокая реформа в системе народного образования, начиная с начальной школы до высшей, с учетом мирового опыта и потребностей независимости.

Другая важная задача — интеграция в общемировую систему научно-технической информации. Надо изыскать возможности завоза в республику изданий крупнейших зарубежных и бывших союзных научных центров, обеспечения ими университетских, областных и научно-публичных библиотек.

Независимость Узбекистана, структурные изменения, происходящие в народном хозяйстве, обуславливают развитие и расширение в первую очередь фундаментальных и прикладных исследований, формирование новых их направлений. Это, в свою очередь, порождает потребность в воспитании новых ученых, налаживании связей и сотрудничества с научными центрами других стран. Если общество достаточно хорошо осознает эти потребности и сумеет удовлетворить их, то укрепит еще одну систему духовных основ независимости.

Наука, литература и искусство, мораль, право, религия являются не только формами общественного сознания, но и важнейшими социальными институтами, потому что их бытие не замыкается лишь на общественном сознании. Они выполняют также широкомасштабные социальные функции: прежде всего, регулируют отноше-

<sup>1</sup> Каримов И. Наша цель: свободная и процветающая Родина. Кн. 2. — Т.: Узбекистан, 1996. С. 253.

<sup>2</sup> Там же.

ния между личностью и обществом, между людьми, коллективами и в то же время сами выступают частью этих отношений.

Жизнь общества, особенно бытовую, как на уровне семьи, махалли, кишлака, так и страны, нельзя представить без обычаев и традиций.

Некоторые из форм общественного сознания и социальных институтов по своей организации, коллективному характеру, прикладному значению превращаются даже в разновидность производства и коммерции. Например, появление таких понятий, как «научно-производственное объединение», «киноиндустрия», «шоу-бизнес», свидетельствует о том, что расширяются социальные функции некоторых традиционных форм общественного сознания.

Социальные функции духовных основ независимости можно условно разделить на четыре группы. Первая — функция познания. В процессе изучения нравственных, правовых норм, научных, философских принципов, категорий, усвоения нового мировоззрения личность получает огромные позитивные знания, вырабатывает определенное представление о мире в целом и т. д. На базе же новых знаний развивается производство, достигаются новые технологические, научные, художественные, социально-культурные успехи.

Вторая — регулирование общественных отношений и управление обществом на основе новых достижений и социальных отношений, что должно позволить вместе с мировым сообществом шагнуть в новую цивилизацию XXI века.

Третья — функция национальной консолидации, обеспечение на путях процветания независимого Узбекистана национального единства, социального партнерства.

Четвертая — воспитание нового свободомыслящего, высококультурного гражданина-патриота с чувством национальной гордости. Эти граждане должны быть свободными от свойственных старшему и среднему поколению определенных духовных недостатков — социальной инертности и нравственного конформизма, чувства национальной неполноценности. Лишь тогда они поднимутся до уровня личностей нового исторического типа.

«Нам теперь необходимо воспитывать и растить людей, мыслящих по-новому, работающих на основе современных требований. Нам следует критически отнестись к нашему близкому прошлому и, взяв на воору-

жение все положительное и ценное из прошлого, отказаться от старого стиля работы и политики, которая не соответствует сегодняшнему дню и является преградой на нашем пути»<sup>1</sup>. Такой вывод Ислама Каримова указывает, во-первых, на то, что основным условием и целью духовного развития самостоятельного Узбекистана является новая личность, во-вторых, каким должно быть наше отношение к культурному наследию прошлого и советской духовно-идеологической политике.

В социальных функциях духовных основ раскрывается их сущность. Обобщая вышесказанное о духовных основах, можно заключить: духовные основы — научно-идейное выражение независимости, ее новое мировоззрение и сознание, субъективные факторы и объективные культурные и идеологические потребности, деятельность идеологических социальных институтов, которые обеспечивают национальную консолидацию на пути независимости, воспитывают нового человека нового Узбекистана, а также национальная воля, направленная на защиту и укрепление независимости.

## НЕЗАВИСИМОСТЬ И НОВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Независимость — это самоопределение народа, когда он свободно выбирает и развивает свой образ жизни и общественные отношения. Основу независимости, таким образом, составляет свободный национальный выбор, проще говоря, свобода.

Философское определение свободы акцентирует внимание на том, что она есть осознанная необходимость (Гегель) и действие по осознанной необходимости (Энгельс)<sup>2</sup>. Если рассуждать в этом русле, то уместным будет утверждение, согласно которому независимость — это осознанная на общенациональном уровне необходимость и соответствующее этой необходимости общенациональное действие. Следовательно, в основе национальной независимости лежат наряду с практической деятельностью нации (даже предшествующие ей) ее сознание, определенные взгляды. Осознание социально-исторической необходимости, выражающей независимость, тре-

<sup>1</sup> Каримов И. Наша цель: свободная и процветающая Родина. — С. 252.

<sup>2</sup> Гегель. Наука логики. Т. 1. — М., 1975, С. 338; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 116.

бует формирования нового мировоззрения у широких слоев населения.

Мировоззрение — близкое к сознанию, но значительно более узкое понятие. Мировоззрение представляет собой самые общие и стойкие представления, идеи, оценки, понятия, воззрения, убеждения, теории о мире, человеке и самом себе, социальные установки и идеалы личности, социальной группы, класса или общества определенного исторического периода. Для мировоззрения не характерны преходящие, временные, второстепенные, неустойчивые явления. Обобщенный, общий, устойчивый характер отличает мировоззрение от сознания, по отношению к которому оно выступает ядром.

Как и всякое сложное явление, мировоззрение часто бывает противоречивым, так как одновременно может содержать научные и ненаучные, правильные и ошибочные понятия, убеждения. Для общества всегда характерно разнообразие идей, взглядов, а для демократического общества — еще идеологических течений, направлений.

Даже у отдельных личностей мировоззрение может быть очень противоречивым. Примером тому могут послужить такие гениальные мыслители, как Жан-Жак Руссо и Л. Н. Толстой, нравственные и эстетические взгляды которых основывались на глубоком гуманизме, народности, а социальные взгляды, отрицая в целом пороки своего времени, были устремлены в прошлое.

И таких примеров немало. Нередко встречаются люди, которые идеализируют прошлое или, наоборот, резко отрицают его. Такое явление особенно заметно, когда в общественном развитии происходит резкий поворот и социальные установки, взгляды, практика недавнего прошлого подвергаются переоценке. Подобная тенденция (в ряду других) в связи с поисками самостоятельного пути развития наблюдается и у нас.

Научный и идеологический кризис марксизма-ленинизма, всесторонняя критика казарменного социализма усилили противоречия не только в мировоззрении отдельных индивидов, но и всего нашего общества: происходит своеобразное смешение относительно научных воззрений с ненаучными, иррациональными, а порой и откровенно мистическими воззрениями, т. е. мировоззрение некоторых людей и социальных групп становится не только разнообразным по форме, но и эклектическим по содержанию. Имеют место попытки наряду с истинными ценностями возродить и мнимые.

Склонность к метафизическому отрицанию прежнего мировоззрения, эклектике в определенной степени является обратной реакцией на советскую идеологическую демагогию. Однако если эта склонность приобретет не временный, а постоянный характер, то тогда в каждой конкретной сфере будет трудно правильно определять путь независимости, возрастет вероятность ошибок в решении тех или иных задач.

Поэтому вопрос формирования мировоззрения, отличного от советского, превращается в один из главных вопросов укрепления духовных основ независимости.

Новое мировоззрение, во-первых, вбирает в себя общесоциологическую теорию развития независимого Узбекистана, ибо оно должно обосновывать цели, концептуальные принципы и основные конструктивные решения вновь создаваемого общества. Во-вторых, оно явится новой системой экономических, политических, нравственных, правовых, эстетических и других социально-культурных ценностей, норм, ориентаций и идеалов, призванных обеспечить достойную жизнь народу Узбекистана. Поэтому оно составит теоретическое и научно-методологическое ядро как идеологии национальной независимости, так и нового национального сознания, формирующегося в условиях независимости.

Мировоззрение в какой-то мере может включать некоторые наиболее устойчивые, наиболее общие чувства. Убеждение, составная часть мировоззрения, также может приобрести определенную эмоциональную окраску.

Нравственные и эстетические нормы опираются не только на разум, но и на чувства, эмоциональные переживания, в отличие, скажем, от права, нормы которого преимущественно опираются на разум.

В нравственных и эстетических воззрениях преобладает общенациональное и общечеловеческое. Классовые и сословные интересы, за исключением некоторых случаев, выступают как тенденциозность. А в политических воззрениях, если общество переживает период политической нестабильности, когда революционная борьба достигает апогея, классовость ограничивает и вытесняет, выталкивает на обочину общенациональное и общечеловеческое. В такие периоды политические страсти преобладают, а противоречия в политических взглядах крайне обостряются. Они действительно приобретают ярко выраженное классовое содержание.

В периоды стабильного развития общества накал

противоречий в политических воззрениях значительно снижается, напряженность падает. Однако, пока общество подразделяется на классы, политические воззрения в той или иной степени всегда будут выражать классовые интересы.

Классовость — это особенное в общественном сознании, национальное и общечеловеческое — общее, а некоторые неповторимые явления, стороны индивидуального и группового сознания — единичное. Поэтому, не отрицая классовое, нельзя его переоценивать, превращать в краеугольный камень мировоззрения. Иначе это будет не просто ошибкой в научном и методологическом плане, но и станет фактором разделения общества на противоположные, непримиримые, враждующие стороны по политическим и идеологическим вопросам.

Одной из крупных трагических ошибок бывшего советского государства явился подход к обществу и общественным явлениям с точки зрения абсолютизированной классовости и партийности. Марксизм-ленинизм считал, что классовость и партийность составляют не особенное, а сущностное в общественных явлениях. Поэтому они превратились в основные принципы коммунистического мировоззрения.

Мировоззрение независимости должно существенно отличаться от коммунистического. Во-первых, оно не должно подходить к действительности и историческим процессам с позиций узкой классовости и партийности. Во-вторых, оно не может носить эклектический характер, т. е. не может быть механической совокупностью взаимоисключающих принципов, оценок, социальных ориентиров и идеалов. Оно призвано формировать у широких слоев населения конкретные представления о путях развития Узбекистана, о его будущем, основных принципах строящегося гражданского общества, правового государства и объединять людей для осуществления этих задач.

В-третьих, это мировоззрение обязано превратить в свою основную цель идеи подлинного гуманизма, т. е. признать человека не как средство, а как цель (Кант)<sup>1</sup>, не приносить интересы личности в жертву интересам коллектива и государства, а по-настоящему их гармонизи-

---

<sup>1</sup> И. Кант писал: «Поступать так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству». — Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. I. — М., 1965. С. 270.

ровать, всякую общественную деятельность поставить на службу совершенствованию человека и его свободному развитию. В-четвертых, это мировоззрение должно отрицать как национальный нигилизм, так и национализм, быть свободным как от чувства национальной неполноценности, так и чванства, уважать общечеловеческие и интернациональные ценности, в то же время основываться на патриотизме, национальной гордости, ориентирующихся на социальный прогресс.

В связи с изложенным возникает вопрос: является ли новое мировоззрение, соответствующее потребностям независимости, нейтральным и эклектическим с точки зрения классовости и партийности, рационализма и иррационализма?

### СОТНОШЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ И КЛАССОВОСТИ

Понимаемые по-коммунистически классовость и партийность привели к крайне необъективному, одностороннему мышлению, «черно-белому» восприятию жизни, разделению нации, ее истории, культуры, духовности на две противоборствующие части.

Неправильное понимание общенародных, общенациональных интересов, диктат классовых интересов и на этой основе признание одной части нации враждебной другой обусловили неверное толкование истории, отрицание большей и наиболее развитой и элитарной части культурного наследия.

Коммунистическая партийность и классовость привели к ошибочным заключениям и относительно того, какими должны быть социальная структура и сознание социалистического общества. В результате чуждые классы, их «прихвостни» — «чуждые элементы», «сочувствующие» им — были физически уничтожены. Утвердилось казарменное равенство и уравниловка. Само собой разумеется, что мировоззрение независимости не может воспринять такую методологию. Но следует учесть, что в политических теориях, учениях, в общественной идеологии и психологии находят свое отражение межклассовые отношения, построенные не только на враждебности, но и на принципе «социального партнерства». Поэтому нельзя вставать на крайнюю позицию полного отрицания классовости. Другое дело — какое ей отводить место.

Классовый подход к общественным явлениям и процессам — это «изобретение» марксизма<sup>1</sup>. Он, естественно, имеет свои социальные и научные причины.

Формирование К. Маркса и Ф. Энгельса как личностей, создание ими своего учения совпали со временем, когда классовая борьба в Европе переживала бурный рост. В 1830 г. вспыхнули восстания ткачей Лиона и Силезии, в 1848—1850 гг. во всей Западной Европе полыхали революционные пожары, в 1871 г. возникла Парижская Коммуна, стачки и забастовки 50—80-х годов привели к созданию сначала профессиональных союзов, а затем рабочих партий. В этот период пролетариат Запада стремится создать не только свои общенациональные, но и международные организации. Вовремя заметившие такие стремления К. Маркс и Ф. Энгельс пришли к спорному выводу о том, что классовое выше национального.

Они посчитали, что для того, чтобы уничтожить классовые различия, следует уничтожить сами классы, и пытались логически обосновать, что этого возможно достичь, лишь уничтожив частную собственность. Они предсказывали, что борьба между классами неизбежно приведет к их взаимному уничтожению, т. е. в конечном итоге — к уничтожению частной собственности<sup>2</sup>.

Маркс открыл циклическое развитие раннего капитализма с его свободной конкуренцией. Он считал, что классовая борьба также соответственно циклам может относительно затухать или возгораться с новой силой, но в антагонистическом обществе она имеет постоянный характер.

Сам марксизм возник как учение классовой борьбы. Поэтому в нем узкоклассовые интересы ставились выше общечеловеческих. В общечеловеческом признавалось только то, что соответствовало интересам пролетариата. В этой связи представляется справедливой такая мысль:

---

<sup>1</sup> Правда, анархизм также много говорит о классовых интересах и их противоположности. Исторически анархизм возник раньше марксизма. Но понимание классовости анархизмом осталось на уровне революционного бунтарства и непримиримости. Некоторые революционные демократы также выделяли классовость, например, П. Г. Чернышевский, но он понимал ее как психологическое и эстетическое явление, различающее отношение к жизни представителей разных сословий, и не превращал ее в основное мерило и принцип мировоззрения.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28. С. 427.

«К марксизму следует применить известную формулу Гегеля, которую развивал и сам Маркс, — философия есть квинтэссенция культуры своей эпохи. Марксизм с этих позиций предстает как одно из влиятельных течений, возникших в культуре техногенной цивилизации эпохи индустриализма. И на нем лежит отпечаток с ее конфронтационной идеологией, со свойственными ей социальными катаклизмами, революциями, национальными войнами»<sup>1</sup>.

Маркс и Энгельс, естественно, не могли быть выше своей эпохи. Тех, кто мыслил иначе, считали оппортунистами. Когда капитализм вступил в стадию монополистическую, стала наблюдаться внутренняя стабильность, были предприняты попытки либерализовать марксизм (например, австромарксизм). Однако ортодоксальные, догматические марксисты, в первую очередь большевики, оценили такие попытки как ревизионизм.

Большевики не только догматизировали марксизм, но довольно сильно его сфальсифицировали. Они взялись за физическое уничтожение имущих классов и критически мыслящей интеллигенции во время гражданской войны и массовых репрессий. Не ради защиты Маркса и Энгельса, а ради справедливости следует сказать, что такая политика большевиков не имеет прямого отношения к марксизму, ибо Маркс и Энгельс никогда не выдвигали идею физического уничтожения эксплуататорских классов.

Чтобы ликвидировать частную собственность, большевики превратили ее в государственную. Это не только неверное толкование марксизма, но и его фальсификация. Марксизм никогда не считал полное огосударствление собственности строительством социализма. Такие воззрения были характерны для мелкобуржуазных теоретиков и подвергались со стороны К. Маркса и Ф. Энгельса строгой критике<sup>2</sup>.

Однако Маркс и Энгельс выдвинули концепцию о базисе и надстройке общества, где отнесли к политической надстройке философию и религию, литературу и искусство, мораль, право и т. п. Большевики, исходя из этой концепции, а также из другого их вывода о том, что идеология господствующего класса также яв-

<sup>1</sup> По «гамбургскому счету» (беседа с академиком В. Е. Степным) / Вопросы философии. 1995. № 2. С. 91.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 289.

ляется господствующей, следовательно, официальная мораль и право современного им общества — это буржуазные мораль и право, — абсолютизировали классовость и партийность и превратили их в основной принцип, бескомпромиссный инструмент анализа социальных явлений и управления обществом. Это было трагической ошибкой большевизма.

Независимый Узбекистан строит новое общество, в котором признается и гарантируется равноправие всех форм собственности. Статья 53 Конституции республики закрепляет норму, согласно которой государство защищает такое равноправие.

При развитии различных форм собственности неизбежно формирование в обществе различных социальных групп, прослоек, классов. Неизбежно также то, что у них будут отличные друг от друга экономические и политические интересы, воззрения, концепции. Следовательно, в обществе утвердятся формы мировоззрения, в той или иной степени носящие классовый характер. Но новая утверждающаяся реальность не должна привести к разделению общества.

А для этого необходимо наличие общенациональной идеи, обеспечивающей единство нации. Такой общенациональной идеей является, как правильно подчеркивает И. Каримов, идея необходимости всестороннего политического, экономического, социального, духовного укрепления независимости Узбекистана, обеспечения его великого будущего, вхождения в число высокоразвитых стран мира и интеграции с мировым сообществом как равноправного субъекта<sup>1</sup>.

Соблюдение общенациональных интересов, преданность общенациональной идее и перерастание их в убеждение и жизненную позицию составляют основу нового мировоззрения. С точки зрения классовой борьбы, т.е. в большевистском понимании, оно, конечно, нейтрально. Но с позиций борьбы за общечеловеческое и национальное, за справедливость и добро, с позиций нравственности это мировоззрение не является нейтральным и быть таковым не может, ибо оно преследует конкретные цели. Общенациональные идеи, общенациональные и общечеловеческие нормы, ценности составляют содержание нового мировоззрения.

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Кн. 1. С. 15.

Мировоззрение независимости — это то общенациональное и общечеловеческое, что содержится в воззрениях всех классов, прослоек и социальных групп, которые возникли или возникают в Узбекистане. А идеи, выражающие их различные интересы, — это особенное. Поэтому нельзя вкладывать в понятие «мировоззрение независимости» традиционный марксистский смысл.

Становление в Узбекистане многоукладного народного хозяйства, основанного на многообразии форм собственности, безусловно, коренным образом отличается от эпохи первоначального накопления капитала и развития раннего капитализма в Европе с его анархией производства и свободной конкуренцией.

Во-первых, коренным образом отличаются экономические и политические отношения, уровень сознательности и культуры народа, т. е. различны исторические эпохи, объективные условия и субъективные факторы. Во-вторых, становление новых форм собственности и рыночных отношений у нас происходит не стихийно, а поэтапно через государственное реформирование, в процессе которого обеспечивается социальная защита наиболее уязвимой части населения, чтобы не допустить ее обнищания<sup>1</sup>, что дает возможность протекать социальному расслоению общества без политических обострений, классового противостояния, напротив, создает условия для социального партнерства. Дело заключается в том, чтобы сохранить такую политику.

В-третьих, в Конституции Республики Узбекистан закреплено не только равноправие форм собственности, но и всех граждан, независимо от их пола, расы, национальности, языка, религии, социальных убеждений, личного и общественного положения, а также то, что никакая идеология (какого-либо одного класса или социальной группы, сословия) не может устанавливаться в качестве государственной, что общественная жизнь развивается на основе многообразия политических институтов, идеологий и мнений<sup>2</sup>. Это предотвращает неизбежность европейских форм классовой борьбы в современных условиях Узбекистана.

Если будет продолжена нынешняя политика поэтап-

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан: национальная независимость... — С. 301—302.

<sup>2</sup> См.: Конституция Республики Узбекистан. Статьи 18 и 12. — Т., 1992.

ного проведения реформ, создашь возможности для широких слоев населения, например, путем приобретения акций, стать долевыми собственниками, а также будет сформировано правовое государство и обеспечено верховенство законов, то в будущем в Узбекистане утвердятся не классовая вражда, а классовое сотрудничество. Тогда общество в отношениях между классами пойдет не по пути Запада, а таких стран, как Япония.

В новом мировоззрении должны утвердиться принципы политического и идеологического плюрализма, уважения к альтернативным, чужим мнениям, а также нормы и критерии национального согласия, социального разнообразия и равноправия, оценки человека по его делам, вместо старых идеалов казарменного однообразия, бесправия и уравниловки, и эти принципы должны превратиться во внутренние убеждения людей. Если мы сумеем добиться этого, то классовость в мировоззрении будет проявляться как тенденциозность, что послужит развитию демократии в обществе.

А различные политические круги и социальные слои — носители такой тенденциозности — составят конструктивную, здоровую оппозицию по отношению друг к другу.

### **НАУЧНО-РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР МИРОВОЗЗРЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ**

Важнейшим свойством нового мировоззрения является то, что оно, признавая плюрализм мнений, многообразие взглядов и воззрений, не становится эклектическим. Оно должно строиться на научном, рационалистическом подходе к действительности.

Иррационалистические, религиозные и мистические воззрения, не подвергаясь ограничениям или запретам, должны оставаться частным достоянием каждой личности или религиозной общины, группы.

Это необходимо подчеркнуть, потому что часть интеллигенции, даже некоторые ученые, высказывая довольно здравые мысли, основанные на критике вульгарной, воинствующей атеистической политики советского государства, в то же время выдвигают довольно спорные идеи об использовании светских и религиозных знаний. Некоторые проявляют склонность к экстрасенсорным, парапсихологическим, спиритуалистским и другим иррациональным течениям.

Обратимся к примеру. Вот что пишет Э. Юсупов: «Сущность человека, его качества в полной мере проявляются лишь тогда, когда он не только трудится, занимается социальной деятельностью, при этом основывается на светских знаниях, но и верит в религиозные воззрения, влияющие на духовное совершенствование... Ведя бескомпромиссную борьбу против религиозных учений, мы лишили членов общества многих возможностей духовного совершенствования. Хотя в обществе стало больше хороших механизаторов, учителей, врачей, передовиков производства, но стало меньше верующих, совестливых людей. Всего шаг отделяет безверие и бессовестность, злодейство. Человек без веры, без убеждения может прибегнуть к чему угодно»<sup>1</sup>.

Согласившись с некоторыми из этих тезисов, нельзя не высказать также возражение: Почему убеждение (вера) и совесть формируются лишь через религию? Почему только верующие могут быть людьми с совестью, добрыми помыслами, а носители светских знаний непременно являются нравственно неполноценными, а то и потенциальными злодеями? Даже духовенство так не унижало носителей светского мировоззрения. Ведь светские знания бывают не обязательно вульгарно-атеистическими, они могут быть объективно- или субъективно-идеалистическими, стихийно- или научно-материалистическими. Только на взгляд некоторых религиозных деятелей, атеистическое мировоззрение в определенных ситуациях может не удержать человека от зла.

Однако в приведенном здесь высказывании автор не видит разницы между светскими знаниями и цинизмом и безнравственностью. Независимо от своего желания, он проповедует эклектику.

Мы не ратуем, подобно большевикам, за «идеологическую чистоту», атеистическую воинственность теории, но мы также не являемся сторонниками механического смешения различных принципов. Ибо это приведет к путанице в деле образования и воспитания, идеологии.

Несомненно, следует изучать не только светские науки, но также и Коран, хадисы, суфизм. Следует смотреть на них как на мощный пласт культуры и на один из ее идейных источников. Если кто-то перейдет

---

<sup>1</sup> Юсупов Э. Взаимосвязь светских и религиозных идей в хадисах / Общественные науки в Узбекистане. 1994. № 5, С. 17—18.

на религиозные позиции в процессе их изучения, это его личное дело. Однако не годится подходить к религии некритически, особенно к религиозной мистике, в процессе формирования национальной идеологии, возрождения национальных форм воспитания и педагогики.

Если мы не извлечем уроки из истории, то не сможем правильно определить путь независимости. После Улугбека и его школы до середины XX в. наш народ не давал гениев светской науки. Почему так получилось? Ведь не изменилась же в один миг наследственность народа! Все дело в том, что начиная с середины XV в. на всей территории Мавераннахра, Хорасана, Ирана религиозная мистика (суфизм) взяла верх над научным рационализмом, что явилось одной из социально-духовных причин кризиса науки, культуры и в конечном итоге — общественного развития. В то время необходимые для развития общественного производства и науки условия еще не отставали от европейских.

Один из основоположников позитивизма, известный ученый XIX в. Герберт Спенсер отмечал: «Высшее искусство всякого рода основано на науке, без науки не может быть ни совершенного произведения, ни совершенной оценки»<sup>1</sup>. Данное утверждение Спенсера справедливо по отношению ко всем видам профессионального исследования и творчества, в том числе и религиозного.

Там, где господствует мистика, наука не может развиваться, поэтому рационализм приобрел религиозную окраску, начал служить для обоснования принципов и догматов ислама, суфизма, и кризис науки в конце концов привел к кризису религиозной философии и самой теологической науки, ибо движущей силой духовного развития являются светские науки и искусство, а не схоластика и догматическая, слепая вера. В исламе религиозно-научные исследования стали вытесняться слепой верой, религиозным невежеством, поэтому перестали появляться великие факихи (законоведы), мутакаллимы (богословы), основатели тариката (суфийские теоретики), религиозные философы.

Такие религиозные гении, как аль-Бухари и ат-Термези, Яссави и Наджмиддин Кубро, Гиждувани и Накш-

---

<sup>1</sup> Спенсер Г. Опыт. III. СПб., 1866. С. 50. — Цитируется по кн.: Академические школы в русском литературоведении. — М., 1975. С. 101.

банд, Ходжа Ахрор, формировались и творили в эпоху аль-Фергани и аль-Хорезми, аль-Фараби, Беруни и Ибн Сины, Юсуф Хос Ходжиба и Махмуда Кашгари, Улугбека и Али Кушчи, т. е. в эпоху, когда процветали светские науки. Не признать эту связь было бы научной необъективностью и неискренностью.

Справедливости ради следует отметить, что суфизм внес определенный вклад в развитие художественной литературы вплоть до середины XVI в. Свойственные литературе образность, склонность к условностям, аллегориям соответствовали природе суфизма. Однако, как отмечалось выше, интеллектуальное, духовное развитие общества не может протекать односторонне. Поэтому начиная со второй четверти XVI в. наблюдается спад и в литературе Среднего Востока. К этому времени литература через творчество Джами и Навои (XV в.), а некоторое время спустя — Физули в основном освоила и исчерпала возможности суфизма.

В последнее время внесена ясность в отношения между Улугбеком и Ходжей Ахрором Вали. Опубликованы сведения о том, что они лично не встречались, что Ходжа Ахрор Вали переехал в Самарканд через 2—3 года после гибели Улугбека<sup>1</sup>. Это исторический факт. Но это только внешняя правда. Есть еще другая—внутренняя, скрытая правда, заключающаяся в столкновении, бескомпромиссной борьбе их мировоззрений—научного рационализма и религиозной мистики. Улугбек был не только самым крупным представителем научного рационализма той эпохи, но и его вождем и покровителем. В свою очередь Ходжа Ахрор Вали также превратился в вождя суфизма.

Возможно, Ходжа Ахрор Вали как личность обладал выдающимися качествами и благородством, являлся человеком гуманным и доброжелательным (в действительности, видимо, так и было, иначе бы он не удостоился звания Вали—святого чудотворца, провидца). Но та историческая тенденция, выразителем которой он являлся, была обращена не в будущее, а в прошлое, и признавала совершенствование человека не через рост его светских знаний, квалификации, жизненного благополучия, а через укрощение его материальных потреб-

---

<sup>1</sup> См.: Валихўжаев Б. Хўжа Ахрор тарихи.—Т., 1993. С. 68.

ностей, желаний и погашение страстей, закаливание души и постоянное покаяние.

Столкновение мировоззрений Улугбека и Ходжи Ахрора Вали является не просто противостоянием двух великих личностей, а борьбой двух концепций исторического развития, двух его противоположных тенденций — стремления к будущему, социальному прогрессу и возврат в прошлое, стремление к социальной стагнации.

Хорошо известно, чем закончилась и к каким последствиям привела эта борьба. Об этом нельзя забывать именно сейчас, когда формируются новое мировоззрение и идеология национальной независимости.

Вот что пишет один из признанных мыслителей современности Альберт Швейцер: «Говоря о мистике прошлых эпох, нельзя не сказать, что ее этическое содержание слишком незначительно. Она выводит человека на дорогу духовности, но не на дорогу живой этики. Истинность мировоззрения должна быть доказана тем, что духовная связь с жизнью и со вселенной, которую мы благодаря ему приобретаем, делает нас внутренне глубокими и дает нам этические убеждения, побуждающие к действию»<sup>1</sup>.

Прежде всего следует отметить, что Швейцер по западной традиции понимает духовность в религиозном смысле и утверждает, что она выводит человека на дорогу религиозности, но не созидательной практики.

Хотя автор ведет речь преимущественно о европейской мистике, но его основной вывод применим и по отношению к суфизму, ибо и суфизм не смог вывести наших предков на дорогу «живой этики», т.е. на путь созидания и творчества. Он ставил дервишество, богослужение, аскетизм и отрешение от земного на пути к Аллаху выше созидательной мирской деятельности, творчества.

Призывы Накшбанда гармонизировать духовное совершенствование с материальной созидательностью («Дил ба ёру, даст ба кор» — т.е. чтобы твоя душа всегда служила богу, а руки — труду) в конечном итоге не дали ожидаемых плодов. Экономическая и культурная депрессия постоянно усиливалась. Это было естествен-

---

<sup>1</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения. — В кн.: Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. С. 336.

но, ибо в основе суфизма лежат не созидательность и практическая деятельность, а иррациональные переживания, иррациональная вера и стремление к религиозному экстазу.

Следовательно, новое мировоззрение, призванное обеспечить современные темпы социального прогресса, не может быть эклектическим, — его содержание должны составлять светские и рациональные знания. Иррационализм и религиозные взгляды должны остаться единичным и особенным индивидуального или группового сознания.

Эта мысль четко сформулирована в статье Э. Юсупова «Основа духовного совершенства»: «Наша основная цель — уважая религиозные ценности, создать светскую идеологию по своей коренной сущности»<sup>1</sup>.

В основу учебно-воспитательной и просветительной работы школ, других учебных заведений, государственных культурпросветучреждений следует положить задачу формирования нового мировоззрения. Кстати, принцип свободы совести означает отказ государства вести как атеистическую, так и религиозную пропаганду или же создание для них равных возможностей. В первом случае атеистическое или религиозное воспитание ведут негосударственные учреждения и родители.

Научно-рационалистический характер мировоззрения независимости вовсе не означает, что оно состоит только лишь из технократических воззрений, основывающихся на «голом рационализме», что оно отрицает всякие эмоции, социальные чувства. Носитель такого мировоззрения не может быть роботоподобным человеком-зомби.

Коренное изменение производства и вообще содержания труда сначала под воздействием индустриализации, а затем научно-технического прогресса явилось основной причиной возникновения технократических взглядов и потребительского отношения к природе и обществу, что привело к нарушению баланса между рациональным и эмоциональным миром человека, сложившегося на протяжении тысячелетий, преобладанию разума над чувствами в общественных отношениях.

Мировоззрение независимости должно быть свободным от односторонности технократизма. Известно, что в основе технократических воззрений лежит отчужден-

---

<sup>1</sup> Юсупов Э. Маънавият камолот асоси. — В сб.: Ўзбекистоннинг миллий истиқлол мафқураси. — Т., 1993. С. 65.

ный от человека, его духовно-эмоциональной природы «голый рационализм». Такой рационализм признает только целесообразность, практическую пользу, зачастую упрощает жизнь и опирается в своих выводах лишь на формальную логику.

В своих крайних проявлениях он формирует в человеке бессердечие, холодную расчетливость, эгоизм, на взаимоотношения людей смотрит как на функциональные отношения, а человечность оценивает как нечто второстепенное. В итоге традиционные ценности объявляются пережитками прошлого, что способствует деградации человеческой сути общественных отношений, т.е. процессу дегуманизации.

Чтобы предотвратить это, следует не пропагандировать религиозный образ жизни, а уделить необходимое внимание гуманизации и гуманитаризации процесса обучения и воспитания, эмоциональному воспитанию, т.е. формированию положительных чувств.

Таким образом, мировоззрение независимости ставит на повестку дня наряду с научным рационализмом и вопрос гуманизма.

Следует учесть, что новое мировоззрение не может быть эклектическим еще и потому, что в настоящее время оказались в кризисе как западный, традиционный буржуазный рационализм, так и советский коммунистический рационализм, что прежде всего связано с отрицательными последствиями научно-технического прогресса и духовным кризисом общества.

Кризис буржуазной культуры в конце XIX в. породил в литературе и искусстве явление, называемое декадансом. Появились многочисленные декадентские и модернистские течения. Одновременно начали распространяться иррационалистические течения, в том числе такие формы мистики, как теософия, спиритуализм. Это было своеобразным «бунтом», протестом против традиционных буржуазных ценностей, поиском выхода из духовного кризиса, который особенно усилился после первой мировой войны. В пределах иррационализма даже появилось атеистическое течение. Например, Ж. П. Сартр основал атеистическое крыло экзистенциализма. Иррационализм в той или иной степени проник в философию, психологию, социологию, художественное творчество. А со второй половины XX в., после второй мировой войны, в западных странах стали распро-

траняться и различные формы восточной религиозной мистики: кришнаизм, учение йога и т.д.

В республиках бывшего Союза кризис рационализма и склонность к религии и иррационализму заметно усилились в последние годы перед его распадом и особенно после него.

Нельзя забывать и о том, что иррационалистические учения не смогли предотвратить кризис западной духовности, напротив, еще больше усугубили его. Правда, поиски в сфере иррационализма на Западе не прошли бесследно. Они показали, в первую очередь, что нельзя упрощенно понимать сущность человека, особенно толковать ее механистически-материалистически и вульгарно-атеистически. Эти поиски обратились к сторонам человеческого сознания, касающимся его взаимоотношений с обществом и природой, которые до сих пор оставались неизученными, а также позволили собрать ценные эмпирические данные и обобщить их.

В бывших советских республиках, в том числе и у нас, после обретения независимости идет поиск путей духовного возрождения и развития, ведутся дискуссии о новом мировоззрении и о выработке новой идеологии.

Усиление некритического отношения к мистике и иррационалистическим воззрениям в какой-то мере естественно в условиях, когда основанное на рационализме коммунистическое мировоззрение потерпело крах. Однако это не означает, что мировоззрение может быть эклектическим. Обратимся опять к А. Швейцеру. Вот что он пишет о судьбе европейского рационализма: «Рационализму прошлого пришлось уступить место сначала романтизму, а затем так называемой «реальной политике», которая теперь господствует и в духовной сфере, и в материальной. Проходя сквозь строй безрассудств — этой всеобщей реальной политики — и погружаясь вследствие этого все глубже и глубже в несчастья, как духовные, так и материальные, наше поколение обнаружит наконец, что ему не остается ничего другого, как довериться новому рационализму, более глубокому и более действенному, чем прежний, и в нем искать спасение»<sup>1</sup>.

Это очень верный вывод. Наше новое мировоззрение и идеология национальной независимости станут плодот-

<sup>1</sup> Швейцер А. Указ. соч. С. 331.

ворными лишь тогда, когда они будут формироваться на новом научном рационализме.

Вместе с тем мы далеки от намерения пропагандировать идею, согласно которой все люди в обществе мыслили бы по-казарменному одинаково. Речь не идет о мировоззрении отдельных граждан, даже различных социальных групп, сословий и классов. Их мировоззрение будет разным, так как не совпадают их интересы. Речь идет о мировоззрении независимости, т. е. о ядре идеологии национальной независимости, методологических принципах, теоретических основах становления и развития нового общества, формирования и совершенствования человека в этом обществе.

### **ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ И ПАТРИОТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ**

Мировоззрение независимости должно иметь гуманистическое содержание. Марксизм, во многом правильно критикуя предшествовавшие ему гуманистические теории за их абстрактность, историческую ограниченность, за то, что они рассуждают не о конкретном человеке, а о человеке вообще, выдвинул идею «реального гуманизма». Но практика социализма превратила «реальный гуманизм» в свою противоположность, потому что полное огосударствление собственности отрицало интересы отдельного человека, подвергая его чрезмерному экономическому, политическому и идеологическому насилию. Человек превратился в простой кирпичик строительства казарменного социализма. Обоснованный Марксом реальный гуманизм стал миражом. В таких условиях мировоззрение человека и вообще его духовность формировались и развивались деформированно, ущербно.

Из-за того, что права советских граждан грубо нарушались, у них недостаточно формировалась социальная ответственность, так как духовная свобода и социальная ответственность, права и обязанности обуславливают друг друга, представляя собой единство. С усилением кризиса советского общества усиливались духовное обнищание и социальная безответственность.

Мировоззрение независимости обязано, глубоко проанализировав гуманистические теории Востока и Запада, усвоить все лучшее, что содержится в них, и уметь направить всякую социально-духовную деятельность на службу развитию личности. Ибо «общечеловеческие цен-

ности без соединения с интересами человека, свободой человека останутся абстрактными, нереальными ценностями. Следовательно, в фундаменте всех систем ценностей лежат интересы человека и его достоинство»<sup>1</sup>.

Для того, чтобы человек смог осознать свое достоинство, в первую очередь он должен свободно трудиться, не быть экономически зависимым или иждивенцем. Если человеку не будут созданы условия, соответствующие его способностям, для труда и творчества, он не сможет чувствовать себя личностью, его отношения с обществом будут негармоничными, а настоящий гуманизм в обществе не утвердится.

Однако гуманизм — это не только создание обществом для человека условий и возможностей. Он входит в содержание мировоззрения независимости. Гуманизм предполагает непрерывное возвышение потребностей личности и общества и требует, чтобы каждый из нас прежде всего изменил свое отношение к труду (к этому вопросу вернемся позже).

Оценки, нормы, критерии мировоззрения независимости зиждятся на идеях социального прогресса, гуманизма, рационализма, соединенного с нравственными и эстетическими чувствами.

Составную часть мировоззрения — этические и правовые взгляды — необходимо обогатить также подлинным патриотизмом. После обретения Узбекистаном независимости обнаружилось, что определенная часть населения по духовно-нравственным качествам не совсем готова к ней. Это проявилось у некоторых людей в ностальгии по старому Союзу, когда возникли экономические и социальные трудности, а также в стремительном росте коррупции, когда иные должностные лица и предприниматели ставили и продолжают ставить интересы своего кармана выше интересов страны, пытаются вывозить за рубеж ее богатства по фиктивным документам, в вымогательстве в вузах и т. п.

Эгоизм, нанесение ущерба другим и стране ради личной наживы — это противоположность патриотизма.

От бывшего коммунистического режима нам досталась в наследство привычка жить по двойному стандарту. Если труд человека вознаграждается неадекватно (а ему необходимо заботиться о семье, детях, обустрой-

---

<sup>1</sup> Пўлатов Х. Мустақилликимиз қадриятлари. —Ўзбекистон адабиёти ва санъати. — 1993. 14 июль.

стве жизни), он начинает искать «ходы-выходы», обманывать государство. При этом человек становится эгоистом, у него появляется безразличие к чужой боли. Такие гуманные свойства, как сочувствие, сопереживание, альтруизм, взаимопомощь, заботливость, душевность, отодвигаются на второй план. В результате и любовь к Родине ослабевает, эволюционирует в сторону равнодушия.

Если человек, живя на своей земле, наполовину лишен Родины, поскольку его национальные интересы, родной язык, традиции ограничиваются, вместо своей истории он изучает историю другого народа, тогда его патриотические чувства ослабевают. Если понятие Родины заменяет понятие равнодушного к тебе государства, это еще больше гасит чувство патриотизма. Вообще при нарушении социальной справедливости во взаимоотношениях общества и человека трудно воспитывать массовый патриотизм (но в глубине сознания народа всегда живет чувство Родины, связанное с национальной гордостью, национальным достоинством, и при возникновении угрозы внешней безопасности оно возрождается и мобилизует народ на ее предотвращение), а гуманизм подвергается серьезной деформации.

Из-за нарушений социальной справедливости гуманизм и патриотизм советского периода во многом носили формальный и фальшивый характер.

Провозглашение независимости не избавило нас от тех, которые по инерции продолжают обманывать государство, к сожалению, не понимая того, что это уже обман Родины. Новые этические взгляды должны формироваться вокруг идеалов гуманизма и патриотизма. До сознания каждого индивида необходимо довести, что независимость Родины невозможно укреплять без нравственного очищения, без отказа от двурушничества и двойных стандартов.

Нельзя забывать и о том, что и религиозная мораль не уступает советской в двурушничестве и наличии двойных стандартов. Поэтому гуманизм, патриотизм и другие нормы должны быть переосмыслены на базе новой морали и нового мировоззрения.

Надо добиться, чтобы в общественном и индивидуальном сознании утвердились умение отличать демократию от охлократии, приоритетность норм международного права по отношению к нормам национального права, прав человека по отношению к государственному

праву. Независимость станет реальной лишь тогда, когда она будет отражаться в сознании отдельной личности и всего общества как наивысшая ценность, социальный идеал, а нация направит ее по правильному пути развития и подчинит этому всю свою деятельность.

Если нам окажется не под силу объективно оценить свою историю, культурное наследие, наши сегодняшние возможности, если в попытках развития национального мы свернем к национальной ограниченности и национализму, то наша независимость будет бесперспективной.

Точно так же, если у нас окажутся слабыми вера в свою силу и национальная воля, если усилится национальный нигилизм, то это тоже лишит независимость перспективы. Поэтому новое мировоззрение должно опираться на патриотизм, включающий национальную гордость, но свободный от национальной ограниченности и чванства. Это необходимо подчеркнуть, потому что иногда можно встретить такие высказывания: «В печати некоторые выдвигают мысли, что и в этом вопросе (в вопросе воспитания — А. Э.) нам нужно учиться у других стран. Правильно ли это? Я думаю, что нашей духовности вполне хватает для воспитания подрастающего поколения»<sup>1</sup>. Этот тезис был высказан в беседе за круглым столом, посвященной идеологии национальной независимости. А вот другой: «В последнее время в научной литературе часто употребляются понятия «гражданское общество», «демократическое государство», «правовое государство». Но эти понятия для нас не новые, они, по существу, являются европейскими формами понятий «добродетельное государство», «добродетельный город», выдвинутыми более тысячи лет назад нашими великими философами, в частности Абу Насром аль-Фараби»<sup>2</sup>.

В этих тезисах чувствуется склонность к национальной ограниченности. По праву гордясь своим великим культурно-духовным наследием, подчеркивая необходимость его глубокого изучения и овладения им, что явится одним из основных факторов укрепления независимости, мы не должны забывать, что нам как воздух необходимо использовать достижения человечества — общечеловеческие ценности. Нельзя развивать независи-

<sup>1</sup> Ўзбекистоннинг миллий истиқлол мафғураси. — Т., 1993. С. 57.

<sup>2</sup> Указ. сборник. С. 85.

мый Узбекистан на базе идеалов и понятий средневековья.

Поэтому развитие государственного и общественного строительства, законодательной базы, либерализация экономической и политической жизни, рост элементов гражданского общества, проводимая коренная реформа в сфере образования, учитывающая наиболее передовые достижения современности, — это конкретные шаги к гармонизации национальных и общечеловеческих ценностей. И это уже дает свои плоды. Стремление тысяч молодых людей получить образование за рубежом, овладеть языками, передовыми технологиями и знаниями, любознательность людей при оценке соответствия тех или иных явлений международным стандартам — яркое свидетельство того, как изменилось мировоззрение народа за годы независимости.

Независимость непосредственно связана с укреплением национального единства, а также с национальной волей.

Перед лицом независимости Родины должны отступить всякое чувство местничества, кумовства, клановости, всякие партийные и групповые интересы. Иначе общество не сможет сохранить стабильность, и это может привести даже к потере независимости.

Эти вопросы всесторонне и глубоко освещены в произведении Ислама Каримова «Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия стабильности и гарантии прогресса». В нижеследующем выводе обобщенно излагается, какую угрозу безопасности нашей национальной независимости таят в себе упомянутые факторы: «Стремясь обеспечить свое доминирование и добиться своих эгоистических целей, клан или регион может стать питательной средой для создания различных образований, претендующих на роль политической организации в целом в рамках всего государства. Борьба за власть между такими группировками, выливаясь в экстремистские формы, также несет прямую угрозу территориальной целостности государства, самому его существованию»<sup>1</sup>.

Независимость требует от каждой личности и нации в целом преодоления психологии страха, конформизма,

---

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия стабильности и гарантии прогресса. —Т.: Узбекистан, 1997. С. 100—101.

безразличия. А для этого необходимы твердые убеждения и воля, т.е. новое мировоззрение.

Наш народ долгие годы жил в условиях колониализма. И до него насилие беков, эмиров, ханов, национальная раздробленность, взаимная вражда и войны между удельными правителями, бесправие народа и лишение его возможности пользоваться плодами просвещения на протяжении веков формировали у многих страх, сознание беспомощности, зависимости и политическую, социальную пассивность. Некоторые нормы ислама — такие, как покорность, вера в предопределение, — укрепляли сознание зависимости.

Неоднократно цитировавшийся здесь Э. Фромм подчеркивает, что страх подавляет и вытесняет в бессознательное все, что несовместимо с господствующими в обществе нормами<sup>1</sup>. Следовательно, страх в конечном итоге способствует кризису рационализма, науки и искусства, снижению интеллектуального потенциала общества, деградации культуры, усилению невежества и пережитков. Это доказывается и историей нашего народа и его культуры. Вот еще одна из причин нашего отставания от Запада. Имя ей — социальный страх.

Наша история нового времени также не предоставила возможности полностью преодолеть социальный страх. Военное поражение в национально-освободительной борьбе сначала против царской России, затем, в первые годы после Октябрьской революции, против советской власти, следовавшие за ними и особенно в период сталинщины репрессии подпитывали этот страх.

Защита и укрепление независимости, обеспечение великого будущего Узбекистана обуславливают необходимость свободного и смелого мышления, инициативность в творчестве и труде. А страх душит всякое свободное и оригинальное мышление, всякую инициативу. Поэтому мировоззрению независимости социальный страх чужд по своей природе. Нам следует, глубоко осознав эту истину, бороться за его искоренение. Искоренение страха есть форма реализации гуманизма.

Советский период с 1965 по 1985 г., справедливо оцененный как застойный, характеризуется относительной политической и экономической стабильностью в отличие от нынешнего переходного периода. За это время заметно вырос жизненный уровень населения по сравне-

<sup>1</sup> Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности С. 14.

нию с предыдущими годами. (За счет чего это было достигнуто и насколько темпы роста были ниже западных — вопрос другой.) Распад Союза и возникновение самостоятельных государств, структурные изменения в народном хозяйстве, которые привели к сильному ослаблению связей между ними, вызвали кризисные явления в экономике и снижение уровня жизни. В некоторых республиках имели место политическая нестабильность и кровавые столкновения. В таких условиях некоторые люди начали тосковать по старому Союзу. Они напоминали старого военнослужащего-сверхсрочника, привыкшего к строгой дисциплине казармы и гарантированной похлебке от государства.

Подобные настроения и взгляды порождают дополнительные психологические и идеологические преграды на пути укрепления независимости.

Следовательно, в основе субъективного понятия независимости лежат общественная идеология, обеспечивающая национальную консолидацию и направляющая независимость по верному курсу, и социальная психология, стремящаяся к свободе, активной созидательной деятельности. Обе они (в целом выражающие единое общественное сознание) порождают необходимость в научно-методологическом ядре — мировоззрении независимости.

## **ОТНОШЕНИЕ К КУЛЬТУРНОМУ НАСЛЕДИЮ**

Культурное наследие — понятие широкое. Оно начинается с памятников археологии. К памятникам археологии относится все, что найдено в раскопках, начиная с произведений искусства (например, статуэтки, скульптуры, изделия декоративно-прикладного искусства и ювелирные, настенные фрески и т. д.), кончая предметами домашней утвари и орудиями труда. Естественно, что сам комплекс раскопок тоже представляет археологический памятник — культурное наследие.

Вслед за археологическими памятниками в культурное наследие входят памятники архитектуры и древние рукописи, манускрипты. По содержанию рукописи можно подразделять на религиозные, философские, естественнонаучные, исторические, литературные и т. д.

За последние два столетия духовное производство получило такое развитие, что понятие «культурное наследие» сильно расширилось. Появились новые науки. Только во второй половине XX в. в нашу жизнь вошли та-

кие науки, как кибернетика, космонавтика, молекулярная генетика, биотехнология и т. п. Даже технологии современного производства и методика обучения конкретным предметам превратились в науку, и созданные в этом направлении произведения стали составной частью культурного наследия.

В культурном наследии могут быть не актуализированные, т.е. не известные народу, не отраженные в его сознании, но имеющие высокий потенциал ценности. Это скрытые от народа по тем или иным социально-политическим или идеологическим соображениям произведения, научные открытия или идеи. Они ждут еще своих исследователей, пропагандистов и читателей. Некоторые из них безвозвратно утеряны<sup>1</sup>.

Однако немало и тех, что уже найдено и ждет в фондах различных библиотек своего часа. Их следует отнести к не освоенной нами части культурного наследия.

Таким образом, понятие культурного наследия вбирает в себя, во-первых, дошедшие до нас с древнейших времен и усвоенные нами памятники, во-вторых, скрытые от народа по разным причинам или нераспространенные памятники, в-третьих, все продукты культуры, уже опубликованные нашими современниками и используемые сегодня. В культурном наследии наряду с настоящими шедеврами, подлинными ценностями немало и таких, которые исторически изжили себя и могут интересовать нас лишь с точки зрения истории культуры. В нем имеются и мнимые ценности.

Поэтому к культурному наследию следует относиться критически, но это вовсе не означает, что по-большевистски. Бывшая КПСС, подходя к культурному наследию с позиций партийности, классовости и воинствующего атеизма, или отрицала его или неверно толковала.

Как и в других сферах общественной жизни, в культуре в бывшем Союзе утвердилась политика, основан-

---

<sup>1</sup> Например, до нас не дошло ни одно произведение великого философа-материалиста Демокрита, но мы имеем 15 томов произведений его идейного оппонента Платона. Демокрита мы знаем благодаря цитатам, использованным его критиками. До нас не дошло также более 100 произведений Беруни. Во всяком случае, они до сих пор не найдены. Вполне вероятно, что те произведения Беруни, естественнонаучные выводы которых вступали в противоречие с религиозными воззрениями того времени, в том числе посвященные обоснованию гелиоцентризма, сознательно не переписывались в последующие годы и постепенно исчезли.

ная на двурушничестве, насилии, бескомпромиссности по отношению к другим мнениям и воззрениям.

С одной стороны, в культурном строительстве проводились преобразования, имевшие мировое значение. На это нельзя закрывать глаза. В исторически короткий период было покончено с безграмотностью, открывались тысячи школ, техникумов, высших учебных заведений, тысячи библиотек, культурно-просветительных учреждений. Развивались наука, печать и книжное дело, радио, театр, кино, многие виды искусства и т. п. Великие преобразования осуществились и на окраинах бывшей Российской империи. Действительно, всего за 20 лет, с 1921 (после гражданской войны) до 1941 г. (до гитлеровского нападения) был пройден путь, равный вековому. Достаточно привести такой пример: арабской письменностью узбекский народ пользовался более 1100 лет, но уровень грамотности населения не превышал 20 процентов (по приблизительным подсчетам). В то же время в 1940 г. грамотность узбеков составляла 90 процентов.

Совершенствовались узбекская профессиональная музыка, скульптура, живопись, жанры профессионального театра — драматический, музыкальная драма, опера, балет, оперетта, эстрада и т. п. До советской власти они носили полупрофессиональный характер, а иные из них и вовсе не сформировались.

Были созданы Академия наук, десятки научно-исследовательских институтов и учреждений. Получили развитие фундаментальные исследования. Среди узбеков вновь появились ученые с мировым именем.

Немало было сделано в годы советской власти для изучения и издания культурного наследия. Например, увидели свет произведения таких корифеев науки, как Хорезми, Фараби, Беруни, Ибн Сина, Махмуд Кашгари, Юсуф Хос Ходжиб, Ахмед Югнаки, Саккаки, Атаи, Лутфи, Навои, Бабур, Дурбек, Мухаммед Салих и др. Часть произведений, созданная на арабском и фарси, была переведена на узбекский язык. На нем публиковались научно-критические или научно-популярные комментарии. Были собраны и изданы шашмакомы — сокровище узбекской классической музыки.

С существенными изъянами и отступлениями от научной объективности, сильно идеологизированная, но все же была написана многовековая история узбекской литературы. Осуществлены достойные внимания ис-

следования по изучению истории узбекского театра, изобразительного искусства, миниатюры, зодчества, прикладного искусства. Стали объектами исследований и привлекли внимание всего мира археологические памятники: раскопки, проведенные в Хорезме, Афрасиабе, Южном Узбекистане.

Однако официальная атеистическая политика советского государства, втискивание культурного наследия в атеистические рамки и отрицание, отбрасывание всего того, что не вмещалось в эти рамки, не позволили изучать творческое наследие таких выдающихся религиозных правоведов, философов, суфийских мыслителей, поэтов, как аль-Бухари, ат-Термези, аль-Матуриди, Маргинани, Ходжа Ахрор, ан-Насафи, Яссави, Накшбанд, Юсуф Хамадани, Абдухалик Гиждувани, Нажмиддин Кубро, Сулайман Бакиргани, Суфи Аллаяр. Произведения Навои, Бабур, Машраба издавались не в полном объеме. Некоторые из них подвергались искусственному сокращению и «атеизации».

С первых лет советской власти понятие «религиозно-клерикальный» употреблялось в паре с другим понятием — «феодальный», часто приобретая форму «феодально-клерикальный». Под это понятие можно было подвести какого угодно творческого деятеля. На этой основе строились обвинения творцов светского направления в том, что они выражали интересы феодалов. Если недоставало и этих «аргументов», когда произведения выражали только лирические переживания, то на их творцов навешивались ярлыки представителей «дворцовой», «салонной» литературы или же течения «искусство для искусства», а их произведения выводились за рамки изучения. Например, творчество таких известных узбекских поэтов, как Хусейн Байкара, Умархан, Фируз, замалчивалось только потому, что они были правителями, венценосцами. Несть числа тем, кто отвергался как «представитель салонной, дворцовой» литературы.

Отношение советского государства к культурному наследию в 20-е годы и период культа личности зиждилось на вульгарном социологизме и классовой ненависти. Хотя в конце 50-х и начале 60-х годов эта политика, несколько избавившись от своих крайних вульгарных форм, подвергалась некоторой либерализации, она, однако, не отказалась от принципа воинствующей партийности. А в годы застоя, по мере усиления духовного

кризиса, бескомпромиссность к культурному наследию опять возобладала. Поэтому в середине 80-х годов началось гонение на наследие Бабура, ранее объявленного классиком и чтимого во всем цивилизованном мире. Был запрещен праздник Навруз — культурно-бытовая традиция народа, идущая из глубин тысячелетий.

Отрицательное отношение к культурному наследию со стороны советского государства проявилось не только в том, что оно пропускалось сквозь идеологическое сито, но и в изменении письменности народов, ранее пользовавшихся арабской графикой. Не говоря о широких народных массах, даже большинство интеллигенции лишилось возможности приобщения к наследию прошлого из-за изменения письменности. В результате нарушилась преемственность в общественном сознании, культурно-духовном развитии.

Репрессии по отношению к интеллигенции, хорошо знавшей культуру прошлого, а в 30-е годы — зачастую вообще более или менее образованным людям наряду с изменением письменности нанесли невосполнимый урон преемственности в социальном развитии. Нарушение преемственности, т. е. нормального развития, — самая большая вина большевизма не только перед собственным народом, но и перед всей историей, человеческим обществом.

Отношение советского государства к культурному наследию — составная часть его политики в области культурного строительства. Концептуальными принципами этой политики являлись следующие: материалистическое понимание истории (в том числе происхождения и развития культуры), классовость и партийность, народность, интернационализм, воинствующий атеизм, «реальный гуманизм» и рационализм.

Однако в практической политике эти принципы применялись неодинаково. На некоторые из них обращали мало внимания. Приоритет отдавали абсолютизированной партийности и классовости, а в последние годы советской власти — «социалистическому интернационализму», превратившемуся в инструмент утонченной ассимиляции в национальной политике, ограничения национальных интересов. Воинствующий атеизм также был превращен в один из основных критериев оценки культурного наследия.

Партийность и классовость — универсальные принципы марксизма-ленинизма. Другие принципы рассмат-

ривались в их рамках как своеобразные, подчиненные им, хотя и относительно самостоятельные. Например, религия считалась проявлением феодальной и в определенной степени буржуазной классовости, а атеизм — специфической формой пролетарской классовости. Интернационализм рассматривался как проявление пролетарской классовости в международном масштабе, обеспечивающей единство и взаимную солидарность, взаимопомощь его национальных отрядов. Народность также понималась как явление, тесно связанное с классовыми интересами трудящихся масс.

Действительно, в процессе изучения культурного наследия мы становимся свидетелями того, что в различных ее сферах в той или иной мере отражаются психология, мировоззрение, социально-экономические и политические интересы классов, сословий и групп открыто или скрыто, непосредственно или опосредованно. Но вместе с тем мы видим и то, что это выступает конкретно-историческим проявлением и формой многообразия общечеловеческих идей и интересов. Ибо если в процессе исторического развития возникли определенный класс, социальная прослойка, сословие или группа, то это произошло в связи с исторической необходимостью. Следовательно, вновь возникшие классы служили тогда прогрессу общества, а их интересы, хотя бы частично, соответствовали исторической необходимости.

Только тот класс (или сословие), который сходит с исторической арены, вымирает, начинает играть реакционную роль в истории, его интересы вступают в противоречие с общечеловеческими. Но к этому времени основная часть деятелей науки, культуры, интеллигенции переходит в оппозицию по отношению к реакционному классу, отворачивается от него. В это время класс (сословие), сходящий с исторической сцены, уже не способен создавать заметные духовные богатства. Поэтому, не отрицая в целом определенную классовость духовного наследия прошлого, нельзя превращать этот принцип в мерило его оценки.

К культурному наследию, элементам классовости в нем следует подходить конкретно-исторически и оценивать их с позиций, насколько они могут служить укреплению независимости Узбекистана, обеспечить нашему народу возможность шагать в ногу с общемировым духовным и научно-техническим прогрессом.

## ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА

Большевистская культурная политика являлась составной частью строительства социализма. Наряду с индустриализацией и коллективизацией осуществление культурной революции считалось необходимым условием и средством строительства нового общества. Отношение к культурному наследию, в свою очередь, является частью всякой культурной политики. Поэтому культурную политику большевиков в первую очередь следует анализировать в рамках общей теории построения социализма.

Большевистская теория социализма восходит к так называемой теории «научного социализма», созданной К. Марксом и Ф. Энгельсом. А предшественником и источником научного социализма считается утопический социализм, точнее, воззрения Сен-Симона, Ш. Фурье, Р. Оуэна.

Однако социалисты-утописты к общественным явлениям, процессам не подходили с классовой точки зрения. Хотя они подвергли беспощадной критике общественные отношения и строй своего времени, но рассуждали, исходя не из интересов какого-либо класса, а общих интересов всех, всего общества.

Сен-Симон, Фурье, Оуэн не были идеологами рабочего класса, в действительности они являлись продолжателями, преемниками просветителей XVIII века. Их социальные теории больше носят просветительский характер. Поэтому утопический социализм не пропагандировал насилие и разрушение старого мира, а пытался доказать преимущество социализма перед капитализмом и уговорить людей добровольно перейти в социализм.

Утопический социализм по своей сущности и содержанию является вершиной европейского классического гуманизма, который в процессе своего развития прошел три ступени: гуманизм эпохи Возрождения (Ренессанс), гуманизм эпохи Просвещения и гуманизм социалистов-утопистов. Эти ступени органически взаимосвязаны, последующие являются естественно-исторической эволюцией предшествующих (гуманизм классической немецкой философии и марксизма относится уже к новому времени).

Гуманизм Возрождения в противовес господствующе-

Му понятию средневековья о том, что люди по рождению неравноправны (сословные привилегии), а отсюда — равнодушию к человеческой личности (за исключением аристократии), а также христианской концепции, предписывающей спасать свою душу путем умерщвления плоти и страданий на этом свете, чтобы заслужить рай на том свете, выдвинул идею раннего христианства — перед богом все равны по рождению, и идею античности — смысл жизни человека в том, чтобы прожить ее не в муках и страданиях, а быть счастливым, пользоваться всеми благами жизни и получать от этого удовлетворение. Эпоха Возрождения поставила человека в центр общественной жизни, возвеличила человеческую личность. Так начиналось становление классического гуманизма в Европе.

Петрарка и Боккаччо, Боттичелли и Джорджоне, Леонардо да Винчи, Рафаэль и Микеланджело, Дюрер, Франсуа Рабле и Сервантес, Лопе де Вега и другие выдающиеся писатели, художники, скульпторы воспевали чувственную любовь и красоту человеческого тела, что противоречило понятиям аскетизма и греховности, широко употребляемым тогдашним христианством.

В литературу и искусство проникли не только переосмысленные, по-новому толкуемые библейские и евангельские сюжеты, мотивы, но и языческие и еретические. Хотя в философии уровень античности еще не был достигнут, но и здесь появились выдающиеся имена — Эразм Роттердамский, Джордано Бруно, Мишель Монтень.

Просветители еще больше обогатили и научно подтвердили гуманизм Возрождения. Вместе с развитием гедонизма и эвдемонизма они выдвинули идею, что человек равен не только перед богом, но и перед законом и не может быть рабом другого человека. Так, они выступили против крепостного права и сословных привилегий аристократии и духовенства. Принципы равенства всех перед законом и юридического равноправия всех социальных слоев подняли гуманизм на новую ступень.

И наконец, социалисты-утописты, не ограничившись принципом равноправия, потребовали устранить эксплуатацию человека человеком, дополнить юридическое равноправие социальным равенством. Чтобы достичь его, они считали необходимым переустройство общества на принципах социализма.

Шарль Фурье современный ему строй назвал цивили-

лизацией, при которой развитие промышленности, основанное на несправедливости, ведет к деградации общественных отношений, бездуховности человека и общества, а несправедливость всегда порождает насилие и революции. На этом основании он делает вывод: «Чтобы прийти к благу, надлежит открыть иной социальный механизм, который действует на нравы и из развития промышленности порождает справедливость, правду»<sup>1</sup>. Как видим, в основе социальной теории Фурье лежит гуманизм, этический принцип справедливости.

Социалисты-утописты видели путь превращения проповедуемого ими гуманизма в действительность в изменении общественного сознания. В этой связи заслуживает внимания такое высказывание Сен-Симона: «Какими средствами будут пользоваться друзья человечества для преобразования общества? Единственное средство, каким будут пользоваться друзья человечества, это проповедь, как устная, так и письменная»<sup>2</sup>.

Фурье и Оуэн придерживались точно такого же мнения. Они считали, что достаточно указать человечеству правильный путь и убедить его в этом. А каждый из них считал себя единственным первооткрывателем такого пути. «Труден ли переход из одного состояния в другое? — ставит вопрос Р. Оуэн. — Имеются ли такие непреодолимые препятствия, которые помешают достичь желанной цели? Напротив, как это ни покажется странным, но эту перемену осуществить очень легко. Во всем этом начинании не встретится никаких трудностей или серьезных препятствий»<sup>3</sup>. В другом произведении он вносит еще большую конкретность: «Эта перемена произойдет без насилия, кровопролития и вообще какой-либо несправедливости»<sup>4</sup>.

Как видно, социалисты-утописты рассуждали в рамках классического гуманизма. Их гуманизм не выходит за пределы гуманизма Ренессанса и Просвещения, не отрывается от них, а логически продолжает их.

Марксизм, как учение, признающее классовую борьбу средством достижения целей, не является непосредственным преемником утопического социализма. Между

<sup>1</sup> Утопический социализм / Хрестоматия. — М., 1982. С. 293.

<sup>2</sup> Там же. С. 229.

<sup>3</sup> Там же. С. 323.

<sup>4</sup> Там же. С. 326.

утопическим социализмом и марксизмом лежат продукты первых рабочих движений — различные анархистские и полуанархистские учения, проповедующие революционное насилие и разрушение «старого мира до основания» и построение на его месте нового мира.

Марксизм по своему содержанию и целям является синтезом утопического социализма и анархистской и тому подобных форм социализма с их «революционным насилием». Из утопического социализма марксизм воспринял идеи гуманизма, коллективизма, социальной справедливости и социального прогресса, а из анархистской и других форм «насильственного» социализма — идеи революционного переустройства общества, слома государственной машины, буржуазного права, морали, вообще буржуазной культуры и т.п. Соединив принципы революционного насилия и классического гуманизма, марксизм назвал это «реальным гуманизмом».

Большевизм, считавший марксизм своим теоретическим учением, не смог не только творчески развить его, но часто даже оказывался неспособным его понимать, не сумел применить его к условиям своей страны. Большевицкие руководители, оценивающие классический гуманизм как слезливое малодушие, свойственное интеллигенции, сделали упор на насилие и превратили «реальный гуманизм», о котором мечтали Маркс и Энгельс, в свою противоположность — антигуманизм. Большевизм и его руководители так и не сумели избавиться от скрытых форм стихийного анархизма и других проповедующих революционное насилие социалистических теорий. Кроме того, в самом марксизме содержались идейные и научные заблуждения, что еще больше запутало проблему.

Возникает вопрос: в чем корни стихийного анархизма и метафизического отрицания прошлого, свойственных большевизму? На наш взгляд, эти корни взаимосвязаны между собой и восходят, во-первых, к социально-экономическому положению пролетариата того времени и отсталости его сознания, во-вторых, к неумению большевицких руководителей и теоретиков глубоко и последовательно анализировать в научно-методологическом плане противоречивые общественные явления, отношения, тенденции развития, к неумению применять диалектику. Откровенно говоря, к полуграмотности большинства из них. Если применить терминологию

самых марксистов, первый корень — это социальный, второй — гносеологический.

Полное отчуждение пролетариата от средств производства, чрезвычайная его эксплуатация и крайняя нищета в период раннего капитализма породили социальные корни.

Объективно рабочий находился в таком положении, что он чувствовал себя винтиком, придатком своего станка, машины. Это вызвало к жизни новый вид фетишизма, когда рабочий стал воспринимать машину, станок сверхъестественной, враждебной силой, противостоящей ему. Его первые выступления были направлены не против фабриканта, а против машин и станков, которые он начал крушить.

В определенной степени пролетариат воспринимал все общество, все материальные и духовные богатства чуждыми для себя. Это породило в нем стихийно анархистские настроения и движения. Склонность к анархизму, отрицание в той или иной мере общества и культуры сохранились в сознании рабочего класса еще долго. Поэтому большевики, как и первые теоретики пролетариата, подвергая жестокой критике прошлое и современное им общество, не смогли подняться выше их метафизического отрицания. И. Сталин даже на XIII съезде ВЛКСМ вынужден был остерегаться от бездумного, варварского отношения к культуре и интеллигенции своих соратников, как и Ленин на III съезде ВЛКСМ, хотя часто сам подавал обратный пример.

Недоверие к образованным людям, интеллигенции, отношение к ним как к чужеродным элементам были так или иначе всегда присущи советскому государству, и исходит это от самих Ленина и Сталина.

Поэтому Сталин, нисколько не усомнившись, истребил подавляющую часть специалистов и интеллигенции, сформировавшейся до революции и в 20—30-е годы.

Подвергнутое И. Сталиным критике «дикое, варварское» отношение к образованным людям в некоторых сферах, например, военной, сохранилось до последних дней. В Советской Армии воинов срочной службы с высшим образованием при каждом удобном случае пытались унижать и оскорблять как офицеры, так и рядовые и сверхсрочники.

Таким образом, определенное нигилистическое отношение к прошлому, культурному наследию, современ-

ной науке и искусству — плод классовой психологии пролетариата неразвитого капитализма. Однако такое нигилистическое отношение оказалось живучим и сохранилось в определенной степени и в период казарменного социализма.

Немного отступая от проблемы и забегаая вперед, следует отметить, что вульгарно-нигилистическое отношение к культурному наследию и современной культуре в наше время проявилось в различных течениях неоавангардизма, например, в манифестах ультралевых организаций, подобных «Тель-Кель», действовавшей во Франции в 60-е и 70-е годы, и др.

Приведенные примеры показывают, что корни коммунистического нигилизма, склонности к анархистским настроениям, страстного желания полностью обновить общество связаны с классовой ненавистью отчужденного от собственности пролетариата.

К. Маркс и Ф. Энгельс тонко подметили классовую ненависть пролетариата и его воззрения на общество как на чуждое явление. Они увидели причину этого в отчуждении пролетариата от средств производства и произведенных им продуктов и выдвинули идею о том, что с существующим положением можно покончить лишь тогда, когда будут изменены отношения собственности.

Вместе с тем К. Маркс и Ф. Энгельс отметили, что отчуждение порождает тенденцию денационализации пролетариата, и выступили в защиту революционного разрушения современного общества: «Современный промышленный труд, современное иго капитала, одинаковые как в Англии, так и во Франции, как в Америке, так и Германии, стерли с него всякий национальный характер. Законы, мораль, религия — все это для него не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы»<sup>1</sup>.

Нельзя сказать, что эти тезисы являются совершенно неверными, но что они являются крайне односторонними — можно и должно, потому что они фактически объявляют значительную часть духовной культуры буржуазными пережитками и подводят к заключению, что от них следует быстрее избавляться. Односторонний вывод способствовал теоретическим заблуждениям К. Маркса и Ф. Энгельса. Духовную культуру они вклю-

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 434.

чили в надстройку общества. В целом это правильно. Но не все составляющие надстройки и не все элементы этих составляющих имеют одинаковые свойства. Каждое из этих составляющих имеет относительно самостоятельный характер и свои внутренние законы развития. С точки зрения общеисторического развития, онтологического принципа базис определяет надстройку. Созданная К. Марксом теория об общественно-экономической формации в целом имеет формально-логические основания. Она является следствием логических умозаключений, вытекающих из изучения отношений, основанных на бесплощадной эксплуатации и свободной конкуренции индустриального капиталистического общества того времени.

Однако К. Маркс и Ф. Энгельс всесторонне не развивали эту теорию и не подвергали глубокому анализу, проверке в целом своего учения, каждый его вывод с точки зрения этой теории. Во многих случаях констатировалась принадлежность конкретных составных частей общественно-экономической формации к базису или надстройке и делались дедуктивные умозаключения. Такой метод хотя и дает возможность делать в общем верные умозаключения, когда исследуемые явления рассматриваются как статистические, но приводит к односторонним, а то и совершенно неверным умозаключениям, когда рассматриваются динамически развивающиеся явления исторического процесса.

К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что все сферы духовной культуры, прежде всего регулирующие общественные отношения, нравственные, правовые, религиозные, эстетические и тому подобные нормы как явления надстройки с изменением общественно-экономической формации должны быть в корне обновлены. Из чего вытекало, хотели они этого или нет, отрицание и культурного наследия. К. Маркс и Ф. Энгельс утверждают: «У пролетариев нет ничего своего, что надо было бы им охранять, они должны разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало частную собственность... Пролетариат, самый низший слой современного общества, не может подняться, не может выпрямиться без того, чтобы при этом не взлетела на воздух вся возвышающаяся над ним надстройка из слоев, образующих официальное общество»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 434—435.

Этот вывод также выделяется своей односторонностью и резкостью. Прежде чем делать такой вывод, следовало бы выяснить, насколько и как в каждом элементе надстройки отражается классовое и общечеловеческое, делать сначала вывод по каждому элементу в отдельности, а затем обобщить.

В вышеприведенной цитате К. Маркса и Ф. Энгельса, в отличие от их высказываний в других произведениях, вопрос был решен в целом и окончательно, не оставляя места сомнениям. В ней авторы за публицистическими страстями забывают о том, что между духовной жизнью общественно-экономических формаций существует преемственность, что всякое классовое содержит общечеловеческое, переход которого от поколения к поколению, от строя и строю, от общества к обществу является закономерностью.

Так думать дают основания их ранние и более поздние произведения, которые свидетельствуют, что К. Маркс и Ф. Энгельс довольно глубоко и всесторонне понимали преемственность. А в приведенной цитате мы читаем обратное.

Правда, цитата взята не из сугубо научной работы К. Маркса и Ф. Энгельса, а составленного ими политического документа — «Манифеста Коммунистической партии». Однако это ничего не меняет, ибо именно он стал программным для всех коммунистов, прежде всего советских, которые часто буквально понимали его.

Один из корней взглядов советских руководителей и официальных теоретиков на духовную культуру прошлого как на временное надстроечное явление, обреченное на неизбежное забвение, восходит к марксистской теории об общественно-экономической формации, точнее, неумению правильно применять эту теорию. И наконец, К. Маркс и Ф. Энгельс часто в научной, особенно публицистической, полемике употребляли крылатые, образные выражения, которые, к сожалению, большевистские вожди, прежде всего Сталин, понимали буквально: «Рабочие не имеют отечества. У них нельзя отнять то, чего у них нет». Дальше из текста становится ясным, что Маркс и Энгельс имели в виду следующее: пролетариат отчужден от всего, ему ничего не принадлежит из национального достояния, в этом смысле он не носитель, не обладатель национального, но вместе с тем он не утратил свой национальный характер по языку, культуре,

психологии и т.п.<sup>1</sup>. Сталин даже перед войной на встрече с выпускниками военной академии повторял приведенную цитату и серьезно утверждал, что патриотизм характерен только для Красной Армии, что ее не было в царской армии, нет и в армиях других капиталистических стран.

Пролетариат не национален в буржуазном понимании, утверждали Маркс и Энгельс. Отсюда Сталин делал вывод, что при господстве буржуазии национальная культура только буржуазна по содержанию и ставит своей целью «отравление масс ядом национализма и укрепление господства буржуазии». Из этого логически и естественно вытекало, что национальное культурное наследие способно только отравлять «массы ядом национализма».

В «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс впервые открыто выступили за революционное насилие. Именно в этом произведении впервые синтезируются идеи утопического и анархистского социализма. Видимо, поэтому большевистские вожди и советская наука считали его началом зрелого марксизма.

«Манифест Коммунистической партии» писался в самом конце 1847 г., т. е. тогда, когда Европа находилась накануне революционных событий. Революционная борьба в Европе продолжалась до 80-х годов. За это время рабочее движение в Европе получило сильное развитие, появились классовые организации пролетариата — сначала профсоюзы, затем политические партии. Вступив на историческую арену, пролетариат начал открыто заявлять о своих классовых претензиях.

При жизни К. Маркса и Ф. Энгельса капитализм еще не избавился от свойственной его раннему периоду дикости, но в обществе вполне созрела необходимость коренных перемен, требовавших перехода от полуанархистского капитализма с его свободной конкуренцией к монополистическому и государственно-монополистическому, от «дикого» капитализма к «цивилизованному». Эта необходимость пробивала себе дорогу через революции и классовую борьбу рабочих.

Этот период (революций и классовой борьбы) не являлся циклическим, но представлял собой всеобщий атрибут капитализма при его переходе из одного качества в другое. Однако в своей крайней форме выражения он

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 444.

был характерен не для всего капитализма, а больше для европейского и домонополистического.

Маркс и Энгельс допустили ошибку в том, что особенное приняли за всеобщее. Но в этом нет их вины, так как они не могли предвидеть другую историческую эпоху в развитии капитализма. Кроме того, неравномерное развитие капиталистических отношений в разных странах не позволяло им сделать правильные выводы.

Если в Европе, начиная с 80-х годов XIX в., мы наблюдаем стабилизацию общественной жизни, постепенное затухание классовой борьбы, превращение ее в борьбу парламентскую, значительное повышение уровня жизни рабочих и мелкого буржуа, то в отставшей от Европы на 50—60 лет России сложилась обратная картина.

Именно в конце XIX — начале XX в. классовая борьба в России достигла своего накала и привела к трем революциям.

Формировавшиеся именно в этот период большевистские вожди, в том числе и Ленин, придали классовости и партийности абсолютный характер, превратив их в основной концептуальный принцип ленинизма.

В. И. Ленин не сумел правильно оценить диалектику классового и общечеловеческого. Он не являлся глубоким знатоком литературы и искусства, а К. Маркс и Ф. Энгельс специально не исследовали вопрос о соотношении классового и общечеловеческого в духовной культуре. Отдельные их фрагментарные высказывания по этому поводу разбросаны в различных письмах и статьях, не всегда бывших, видимо, доступными Ленину и его соратникам. Хотя нам не известно, насколько Ленин и другие были знакомы с их взглядами на этот вопрос, но то, что они их не усвоили, не вызывает сомнения.

Справедливости ради необходимо подчеркнуть, что Маркс и Энгельс в своих формальных, дедуктивных умозаключениях переоценили пролетариат, когда предвещали его историческую миссию. Эта переоценка в конечном итоге стала методической и теоретической основой большевистской политики.

Таким образом, взгляд на общество и культурное наследие как на чуждые пролетариату явления, убеждение в том, что их можно и нужно разрушать, были характерны для психологии пролетариата, а также логически вытекали из идеи «Манифеста Коммунистической партии» о надстройке. Это было обусловлено качеством жизни пролетариата в середине XIX в. и субъектив-

ными факторами. Такая психология нашла свое яркое отражение и в содержании песни «Интернационал», долгие годы являвшейся советским партийным гимном, текст которого был написан французским рабочим Эженом Потье.

Марксистско-ленинское решение вопроса об отношении к культурному наследию представляет собой эволюцию вульгарного метафизического отрицания пролетариатом своего положения в условиях домонополистического капитализма и его стихийного анархизма, а также своеобразное отражение этой эволюции в деятельности Ленина, Сталина и партии.

Марксистско-ленинское метафизическое отрицание реализовалось в теории в концептуальных принципах классовости и партийности, а на практике — в виде репрессий.

### НАШЕ ОТНОШЕНИЕ К КУЛЬТУРНОМУ НАСЛЕДИЮ

Возникает вопрос: каким в условиях независимости должно быть наше отношение к культурному наследию, в том числе наследию советского периода?

Прежде чем ответить на этот вопрос, особенно на его вторую часть, считаем необходимым подчеркнуть следующее: нельзя смешивать культурную политику советского государства с культурой советского периода, прежде всего с ее содержанием. Ибо наука, литература и искусство, народное образование, ценности, созданные в других сферах духовной жизни народа, имеют свое объективное содержание. В них мы видим отражение в разных пропорциях, соотношениях, связях и единстве национального и интернационального, классового (наиболее слабой стороны советской культуры, идейным ядром которой был марксизм-ленинизм) и общечеловеческого: грубого, воинствующего атеизма и подлинного гуманизма.

Прежде всего следует отметить, что в это время творили и те, кто в той или иной степени старался обходить жесткие преграды советской идеологии, а в 20-е и начале 30-х годов — даже противостоять ей, например, джанды.

Есть ряд объективных факторов и условий, определяющих развитие культуры, которые или уменьшают, или усиливают влияние субъективных факторов. Так как наша тема — отношение к культурному наследию, т.е.

субъективный фактор, не станем останавливаться на объективных факторах.

Существует три основных субъективных фактора, которые влияют на культуру:

1) официальная государственная политика в области культуры;

2) осознанные потребности народа как создателя, хранителя и потребителя культуры;

3) социальная позиция и мировоззрение художника.

Эти факторы взаимосвязаны, ни один из них не может играть решающую роль в общекультурном развитии в одиночку. Но в определенный ограниченный период культурная политика государства может выйти на первый план. Например, так было в советской культуре в 1934—1955 гг.

В некоторых сферах культуры влияние официальной идеологии может быть меньше. Иногда же некоторые художники могут сознательно творить вопреки официальной идеологии, т.е. создавать оппозиционные произведения. В таких случаях их, естественно, ждут неприятности, проработки (печатно или устно), ограничения, преследования и репрессии, в зависимости от остроты и значимости выраженных оппозиционных идей.

Только отдельные художники, часто по неведению, превращаются в рупоры официальной идеологии. Такое явление характерно для всех исторических эпох, в том числе для советского периода.

Однако вопреки официальной политике глубокий, неповторимый след в нашей культуре оставили также потребности объективной жизни узбекского народа, их реализация, влияние исторической необходимости. В этом смысле узбекская культура советского периода не является зеркальным отражением политики партии. Ис точки зрения объективных условий и факторов мы не можем ставить знак равенства между узбекской культурой и официальной государственной политикой.

Можно на определенное время обмануть, запутать народ. Став жертвой неправильной политики, он может на известное время ошибиться в определении социально-политических идеалов. Однако нельзя отвлечь народ от добра, гуманизма, совести и здравого смысла. Подавляющее его большинство в обыденной жизни всегда остается духовно здоровым и свободомыслящим.

Несмотря на то, что народу приходилось переживать различные политические режимы, репрессии, войны, эко-

номические трудности, голод и нищету, он продолжал создавать подлинно гуманистические культурные ценности. Правда, в одни исторические периоды культура бурно расцветала, а в другие испытывала сильнейший кризис, но национальная культура никогда не носила антигуманный характер.

Народ — основной создатель и носитель, хранитель и передатчик культуры из поколения в поколение, а также основной ее потребитель. Народ пронесет сквозь века подлинные ценности, обогащает их и приобщает к ним подрастающее поколение. Этим он сохраняет свою самобытность, свой облик. Ведь не совокупность антропоморфологических черт определяет национальный облик, а язык, культура и психология. Поэтому осознанные потребности народа, его социальный заказ на развитие культуры оказывают не меньшее влияние, чем политика государства. В итоге он вносит коррективы в официальную политику.

Нельзя забывать о том, что у человека только одна жизнь, и ему хочется прожить ее достойно, познать все ее радости и красоту, что-то создать и оставить о себе добрую память. Поэтому он стремится к прекрасному, добру и чистоте, в кого-то влюбляется, что-то его очаровывает, ему хочется петь и слушать песни.

Человек не может отказаться от всего этого только из-за того, что плох строй, при котором он живет. Даже в самые тяжелые, голодные годы, военное лихолетье стремление человека к прекрасному, высокому не ослабевает, а иногда даже наоборот — его подлинно человеческие чувства именно в такие периоды обостряются. Цена прекрасного, человеческой доброты, высокой мечты, чистых помыслов возрастает еще больше именно в тяжелые, голодные, мрачные годы. И эти потребности не могут не отразиться в литературе и искусстве, культуре каждого времени.

И у нас в советский период создавались не только пропагандистские, чрезвычайно идеологизированные произведения, но и настоящие произведения искусства, отражающие стремления человека к высокой мечте, любви и добру. Правда, кто-то из литераторов и деятелей искусства приспособлялся больше, кто-то меньше к официальной государственной идеологии, некоторые из них даже вынуждены были использовать коммунистические лозунги. Но это не меняет в корне подлинную сущность большинства их произведений.

А многие виды искусства непосредственно не связаны с агитацией и пропагандой, политической идеологией; например, лирические стихотворения, музыка и хореография, жанры пейзажа, натюрморта и портрета в живописи и т.п.

Есть еще один фактор, влияющий на развитие культуры, который также вносит определенные «поправки» в официальную политику государства: это социальная позиция художника, его мировоззрение в широком смысле.

Для настоящего творца чувство Родины, боль народа, долг перед ними стоят выше строя и политики. Даже если он вынужден приспособливаться к режиму, господствующей идеологии, иногда писать хвалебные оды, все равно он служит прежде всего своей Родине, родному народу. Только трусливые или крайне тщеславные, но среднеодаренные и малоталантливые художники превращаются в рупоры политического режима. Среди высокоталантливых только отдельные художники могут ошибаться в политической ориентации и стать идеологами режима. Но для них неизбежно рано или поздно наступает творческий и личностный кризис. Судьба таких русских советских литераторов, как Маяковский и Фадеев, яркий тому пример.

Поэтому и в далеком прошлом, и в советский период подлинно художественное творчество не угасало совсем, а литература и искусство не превращались в сухие агитки. Из народной среды выходили такие «бунтари», как А. Кадыри и Чулпан, Усман Насыр и другие.

Созданные в советский период лучшие произведения Г. Гуляма и Айбека, А. Каххара и Х. Алимджана, Шейхзаде и Миртемира, А. Мухтара и А. Якубова, П. Кадырова — неотъемлемая часть духовного богатства нашего народа.

Творчество М. Уйгура и Я. Бабаджанова, А. Хидоятова и Ш. Бурханова, А. Ходжаева и Р. Хамраева, О. Джалилова и С. Табибуллаева, С. Ишантураевой и Х. Насыровой, Тамары Ханум и С. Кабуловой, М. Ашрафи и М. Бурханова, Т. Джалилова и Ю. Раджаби, У. Тансыкбаева и Р. Ахмедова, М. Тургунбаевой и Б. Закирова составляет целую историческую эпоху в развитии узбекской культуры.

Можно и нужно с гордостью называть имена тех, кто пришел в литературу и искусство в 60—70-е годы: Абдулла Арипов, Эркин Вахидов, Шукур Холмирзаев, Уткур Хашимов, Рузы Чариев, Джавлон Умарбеков, Баха-

дыр Джалолов, Али Хамраев, Эльёр Эшмухаммедов, Мурад Мухаммад Дост, Эркин Агзамов, Хайридин Султанов, Шавкат Рахман и др.; ансамбли «Лазги», «Бахор», «Ялла» и многие другие литераторы, художники, актеры, режиссеры, музыканты.

То же самое можно сказать и о многих выдающихся узбекских ученых.

Но, безусловно, культурная политика партии, государственная цензура, идеологический хомут оказали довольно сильное негативное влияние на их творчество, препятствовали раскрытию ими в полной мере своих творческих потенций, а в некоторых случаях заставляли их идти на соглашательство. Справедливости ради следует сказать и об этом.

Хотя мы сегодня подвергаем принципиальной критике культурную политику советского государства и отвергаем ее, но не можем отрицать настоящие достижения культуры советского периода, отказаться от них. Как отмечалось выше, культуру советского периода нельзя путать с советской культурной политикой.

Почему вопрос ставится именно таким образом? Дело в том, что после достижения независимости некоторые «пламенные патриоты» (интересно то, что большинство из них—это непризнанные при Советах «гении») стали призывать провести переоценку ценностей и отвергнуть многие имена, прославившие узбекскую культуру во всем мире, как выразителей советской идеологии. Часто такие призывы подавались под соусом заботы о национальном, национальных интересах, что сбивало с толку некоторую часть молодежи.

Когда Гафур Гулям писал стихотворения «Ты не сирота», «Тоска», то не ставил на первый план возвеличивание, воспевание сталинизма, а выражал общечеловеческие чувства. Даже стихотворение поэта «На путях Турксиба» — не просто ода социалистическим преобразованиям, оно является жемчужиной узбекской поэзии, высокохудожественно выражающей дыхание великой стройки, диалектику исторического и современного.

И Хамид Алимджан, когда воспевал долины Узбекистана и переполнялся чувством Родины, не ставил основной целью прославлять сталинский режим.

Правда, в творчестве Г. Гуляма и Х. Алимджана немало произведений, посвященных Сталину и восхваляющих сталинский строй. Естественно, мы не можем сегодня их воспринимать. Однако под этим предлогом

Мы не можем отказаться и от всего творческого наследия Г. Гуляма и Х. Алимджана. В этом наследии нам дорого то, что не утратило свое значение для нашего сегодняшнего и завтрашнего дня, самостоятельного духовного развития, прежде всего литературы и языка. О творчестве других литераторов можно сказать то же самое.

Есть другая сторона вопроса об отношении к культурному наследию. Принцип его общего решения, на наш взгляд, правильно определен А. А. Богдановым<sup>1</sup>.

В своей статье «Возможно ли пролетарское искусство?» он выдвинул идею сознательно учиться у культуры прошлого, не подчиняться, а овладевать ею. В другой большой статье «О художественном наследии» он разъясняет, что значит не подчиняться, а овладевать культурным наследием, проводит мысль о том, что необходимо поставить культурное наследие на службу построению нового общества<sup>2</sup>.

Взгляды Богданова на пролетарскую культуру и искусство, а также его рассуждения об отношении к культурному наследию не лишены серьезных заблуждений и противоречий, ошибок. В некоторых произведениях, в частности в «Критике пролетарского искусства», он не смог подняться выше вульгарного и схематичного понимания классовости. Однако идея Богданова овладеть культурой прошлого, в том числе религиозной культурой,

---

<sup>1</sup> См.: Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. — М.: ИПЛ, 1990. С. 352—355. — А. А. Богданов (1873—1928 гг.) — один из русских марксистов и первых руководителей большевиков. Он — главный отрицательный герой ленинской работы «Материализм и эмпириокритицизм». С 1909 г. он отошел от большевиков и вообще от политики. После Октябрьской революции отверг все предложения большевиков о сотрудничестве. Кроме того, уже 2 декабря 1917 г. обвинил В. И. Ленина и его соратников в том, что они взяли курс на строительство казарменного социализма и физически разрушили партию, отступили от марксизма.

Всесторонне образованный, А. Богданов после революции впервые в мире организовал институт переливания крови и погиб в результате опыта, поставленного на самом себе. Эти факты свидетельствуют о том, какими высокими человеческими качествами он обладал.

Богданов — один из идейных основоположников пресловутого Пролеткульта. Но после революции он практически не принимал участия в деятельности его организаций, а в 1920 г., будучи не согласен с политикой, проводившейся его руководством, вышел из его рядов.

<sup>2</sup> Богданов А. А. Вопросы социализма. — С. 420.

не подчиняясь ей, является рациональной идеей<sup>1</sup>. И для нас «овладевать, не подчиняясь» должно быть одним из основных принципов нашего отношения к культурному наследию.

Благодаря независимости мы начали глубже и шире изучать культурное наследие, вкладывать новое содержание во многие духовные ценности прошлого и возрождать некоторые забытые или запрещенные из них. Во всем этом мы преследуем цель, не преклоняясь перед прошлым, а опираясь на него, используя его, продвигаться вперед, выйти на новую ступень развития. Цель изучения культуры прошлого, пересмотра нашего отношения к исламу не в том, чтобы возродить отсталые традиции и обычаи, основанные на нормах шариата, подчиняться исламу, не в возрождении религиозного образа жизни, а в необходимости овладеть общечеловеческой культурой, общечеловеческими и национальными ценностями для развития современной культуры и морали, для изучения, познания и продолжения многовекового духовного опыта народа.

При оценке каждой конкретной ценности культурного наследия, практическом ее использовании основным критерием должно стать то, насколько она может способствовать укреплению духовных основ независимости Узбекистана, превращению нашего народа в активный субъект общемирового исторического процесса.

Каковы критерии научного подхода к культурному наследию? На наш взгляд, основных критериев четыре: гуманизм, народность, патриотизм и прогрессивность. Эти критерии имеют общечеловеческий характер. Если мы хотим использовать их при оценке культурного наследия, то следует избегать их большевистской фальсификации, политизации содержания, не прибегать к узкой классовости. Когда же эти принципы применяются по отношению к современной культуре, то они не должны противопоставляться творческим поискам и экспериментам, новым веяниям и тенденциям, превращаться в застывшие формы, схемы.

При оценке культурного наследия, естественно, основным критерием становится его возможность служить потребностям человека, культивировать в нем доброе и прекрасное, чистоту и любовь, другие высокие, подлинно человеческие чувства и качества, прививать нетерпи-

<sup>1</sup> Богданов А. А. Вопросы социализма. С. 426—437.

Мосьть к злу, низости, безнравственности, бескомпромиссность к унижению и насилию над человеком, т.е. возможность формировать, как говорили французские просветители, духовно свободную, но социально ответственную личность.

Гуманизм — это служение культуры формированию человеческого в человеке, а также активной гражданственности. Именно с этой точки зрения культурное наследие (в том числе и религиозное) необходимо подвергнуть всесторонней оценке. Гуманизм — конкретно-историческое понятие. Оно не застывшее явление: исторически изменяется, обновляется, развивается. Гуманизм не вступает в противоречие с исторической необходимостью, требованиями прогресса.

Если не забывать об этом при критическом анализе культурного наследия, то можно увидеть, что в нем, особенно в религиозном наследии, есть не только ценности, соответствующие принципу гуманизма, но немало и того, что прямо противоречит ему. Прежде всего само религиозное мышление, из-за его исключительной нормативности, невозможности отказаться от своих основополагающих догматов, принципов, даже мифов, значительно утратило творческий, созидательный потенциал. Оно более склонно к социальному застою, нежели к прогрессу.

Для религиозного гуманизма зачастую характерны абстрактность, неконкретность, а порою взаимоисключающая противоположность. Хадисы, с одной стороны, призывают к милосердию по отношению к иноверцам, военнопленным, с другой — мусульманские авторитеты давали фетву на массовые наказания даже своих единоверцев, не говоря уже о врагах. Ислам то побуждал к трудовой и социальной активности, то к покорности, социальному смирению, т.е. пассивности. Поэтому культурное наследие требует к себе критического отношения с позиций гуманизма — как исламское, так и советское. Таким образом, гуманизм является одним из основных критериев оценки культурного наследия.

Как бы сегодня мы ни оценивали то или иное явление культурного наследия, надо его беречь как зеницу ока. Не исключено, что то, что сегодня не отвечает требованиям исторического прогресса, может понадобиться нам завтра хотя бы для извлечения уроков из истории. Поэтому следует помнить предостережение выдающегося ученого Ю. И. Лотмана: «Нам порой кажется: мы

знаем, что сейчас актуально. А что станет необходимым для наших внуков и правнуков? Угадать сложно. Отсюда главный вывод: необходимо бережное отношение к историческому наследию и постоянная мысль — не все, что мы сейчас понимаем, есть конечная истина и что великое классическое наследие еще будет раскрываться. Ведь оно явление развивающееся»<sup>1</sup>.

Культурное наследие служит не только отдельно взятым индивидам, но и одновременно всему обществу, всему народу. При оценке культурного наследия исходят не только из интересов отдельно взятого человека или социальной группы, но и из общенародных, общенациональных интересов. Поэтому в отношении к культурному наследию необходимо придерживаться наряду с гуманизмом таких критериев, как народность и патриотизм.

Народность представляет систему художественных образов, средств и нравственных идей, отражающих и укрепляющих единство мировосприятия и мироощущения народа, его психологии, образа жизни, традиций и обычаев, его демократические устремления, чем обеспечивает национальную консолидацию.

С народностью нельзя путать вопрос популярной, массовой и элитарной культуры. Народность не ограничивается доступностью или массовостью культуры, даже отрицает некоторые стороны так называемой «массовой культуры», например, ее порою поверхностное содержание, «примитивность» формы, склонность к халтуре и т.п. Народность не игнорирует и «элитарную» культуру. Она охватывает все ее многообразие. Народность культуры глубже и сильнее связывает нацию со своими историческими корнями, помогает ей избавляться от чувства национальной неполноценности, беспомощности, осознать свою неповторимость и коренные духовные интересы.

Народность служит сохранению и совершенствованию национального облика культуры, а через это — и самой нации. Она отвергает в культуре все то, что противоречит национальной психологии и интересам народа. В содержании и форме культуры, в целом духовности она выполняет роль своеобразного фильтра.

Настоящая народность не отрицает обогащение национальной культуры за счет заимствований из других

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. И. История культуры и движение в будущее // Советская культура, 1987. 7 мая.

культур, но заимствованные ценности приспособляет как по форме, так и по содержанию к потребностям своей нации. Следовательно, подлинно народная культура служит потребностям развития и перспективам нации.

Если подвергнуть культурное наследие оценке с точки зрения вышеназванного критерия, то нельзя не заметить, что в нем встречаются и такие явления, которые не соответствуют демократическим устремлениям народа, его психологии, коренным интересам национальной консолидации. Наша богатая земля в прошлом притягивала к себе немало завоевателей. Они старались внушить народу мнимые ценности, подорвать его единство, для чего пользовались всеми средствами идеологического воздействия — литературой и искусством, религией и др. В прошлом это проявлялось в форме панисламизма, в советский период — в форме социалистического интернационализма. Как правило, такие идеи рядятся в тогу народности, как это делает сегодня исламский фундаментализм. Поэтому народность необходимо рассматривать всегда в тесной связи с содержанием.

Подлинную народность следует отличать от мнимой. Особенно в советский период недоверие к историческим корням, формирование нигилистического отношения к собственной духовности, вековым традициям и высшим национальным ценностям осуществлялись с помощью идей, облеченных в одежду народности.

Все это в широком смысле касается и критерия патриотизма. Оба эти понятия очень близки друг другу, ибо интересы народа составляют единое целое с интересами Родины. Но вместе с тем патриотизм обуславливает сознательную социальную активность, преданность своему гражданскому долгу. Если пользоваться критерием патриотизма, то станет ясно, насколько то или иное явление культуры может служить укреплению независимости Узбекистана. Именно применение этого критерия проявит отдельные утонченные национально-нигилистические мотивы и идеи, содержащиеся в культурном наследии. Потому что метропольная, тоталитарная идеология пыталась внедрить в общественное сознание очень тонкие, трудноразличимые нигилистические настроения по отношению к национальной истории, литературе и искусству, родному языку, навязывала новую систему оценок, при которой они казались отсталыми и неполноценными. Это, к сожалению, не могло не повли-

ять на некоторых ученых, деятелей культуры, часть интеллигенции, не отразиться в их творчестве.

В свое время и арабы, чтобы погасить патриотизм местного населения, широко пользовались культурой, формирующейся на базе новой религии и системы ценностей. Религиозное единство в исламе ставилось выше патриотизма и национальных интересов, точно так же, как классовое и партийное единство в марксизме-ленинизме. Поэтому корни национального нигилизма уходят в глубь истории. Когда Алишер Навои призывал своих соплеменников творить на тюркском (староузбекском) языке, доказывал, что он ни в чем не уступает арабскому и фарси, а в выражении некоторых понятий даже превосходит их, то это было его борьбой против национального нигилизма, проявлением его патриотизма.

В советский период также уделялось большое внимание формированию национального нигилизма под маской интернационализма и общесоветской культуры. Поэтому нельзя не сказать, что в культурном наследии прошлого отсутствуют явления, не отвечающие высоким требованиям патриотизма, несущие в себе определенный заряд национального нигилизма. Само собой разумеется, что они не могут служить сегодняшним потребностям независимости, росту национального самосознания.

Патриотизм, несомненно, обуславливает готовность к самопожертвованию в интересах Родины, подвижничество, наличие достаточной воли для отстаивания ее независимости и достижения процветания. В культурном наследии встречаются произведения, проповедующие покорность, смирение, стремление к компромиссам, направление всей своей энергии не на внешнее созидание, а на внутреннее самосовершенствование и т.п. Естественно, что такие произведения не могут служить укреплению независимости.

И, наконец, критерий прогрессивности, являющийся, подобно гуманизму, основным. Явление культуры, например, произведение искусства, как бы ни было насыщено чувствами народности и патриотизма, если оно сориентировано не в будущее, а в прошлое, если идеализирует патриархальный уклад, призывает к национальной ограниченности и национализму, представляет собой сомнительный вклад в укрепление независимости Узбекистана. Его народность и патриотизм будут носить внешний, формальный характер. Поэтому при оценке культурного наследия, при опоре на него в процессе созда-

ния нового демократического, справедливого, правового общества следует учесть требования прогрессивности.

Подлинные гуманизм, народность, патриотизм никогда не противоречат прогрессивности. Если что-то из них противоречит ей, то очевидно, что оно в таком понимании исторически уже устарело. Следовательно, прогрессивность в некотором роде выступает сама как критерий для других критериев.

Подлинная прогрессивность тоже не может вступить в противоречие с гуманизмом и другими критериями. Ради достижения прогресса нельзя наносить вред человеку, интересам страны или природе. Прогресс существует не ради прогресса, значит, прогрессивность не означает достижения прогресса любой ценой. Прогрессивность — это достижение прогресса через раскрепощение и возвышение человеческого духа, его нравственного и эстетического развития.

Таким образом, становится ясно, что к оценке культурного наследия и использованию его для укрепления независимости Узбекистана следует подходить комплексно с точки зрения указанных критериев. Если с их помощью мы проанализируем и оценим свое культурное наследие, то появится возможность сознательно овладеть им, не подчиняясь ему, и поставить его на службу развития, будущего.

## НЕЗАВИСИМОСТЬ И ПРОБЛЕМА ИСЛАМА

Восстановление и всестороннее изучение культурного наследия требует от нас нового подхода к исламу и его ценностям. Ибо наши отцы и деды исповедовали его на протяжении почти тринадцати столетий. Ислам занимал в прошлом и занимает сегодня значительное место в нашем образе жизни и мышлении.

Благодаря независимости коренным образом изменилось отношение к культурному наследию и исламу. Наряду с бесценными образцами культурного наследия, скрытыми по идеологическим соображениям в советское время или же неверно, односторонне комментировавшими, народу возвращен и ислам. Народ смог впервые на родном языке приобщиться к священному Корану, к собранным Исой ат-Термези и имамом аль-Бухари хадисам, ряду шедевров, относящихся к исламской философии, каламу, суфизму, исламскому правоведению и т.п.

В годы независимости, наряду с юбилеями великих предков Амира Темура, Улугбека, Бабур, Ахмада аль-Фергани и других гениев светской деятельности, широко отмечались также юбилеи гениев исламской науки — ат-Термези, Бахауддина Накшбанда, аз-Замахшари, Нажмиддина Кубро, Мухаммеда ибн Исмаила аль-Бухари, Абу Мансура аль-Матуриди, Бурханиддина аль-Маргинани.

До независимости о жизни и творчестве Нажмиддина Кубро, аз-Замахшари, Азизиддина Насафи (великого философа, пытавшегося синтезировать идеи древнегреческой и средневековой светской философии с исламским богословием — калам и философией суфизма), Бурханиддина Маргинани знала лишь ограниченная группа ученых-специалистов, народ же не имел даже представления о них.

Сегодня их произведения, а также творения великих суфийских поэтов начали вновь служить обогащению духовного мира народа, оттеняя новыми гранями его мышление и знания, открывая силу духа, мировосприятия и гуманистического отношения к миру наших далеких предков. Свобода совести и вероисповедания гарантируется и на деле обеспечивается статьей 31 Конституции республики и соответствующим законом государства.

Первые годы независимости показали, что у части верующих и определенной категории населения правосознание и правовая культура по данному вопросу оказались не на должном уровне. Некоторые люди понимали свободу совести крайне односторонне — как обязанность стать религиозными. Такие люди в целях расширения рядов своих религиозных общин стали оказывать давление на соседей, на тех, кто проживает с ними в одной махалле. Иначе говоря, они стали сознательно или бессознательно на путь нарушения прав других на свободу убеждений, гарантированную Конституцией и законом государства «О свободе совести и религиозных организациях».

Перед их наступательной пропагандой и незаконными требованиями некоторые люди, не привыкшие в советский период и ранее отстаивать свои права, мировоззрение, стали пассивно наблюдать. Иные же вдруг превратились в «верующих», начали посещать мечеть. Это было проявлением того, что в некоторых сферах общество оказалось не до конца готовым к тем

свободам и правам, что дала независимость. Поэтому в соответствующий закон были внесены редакционные изменения с учетом реальной обстановки, степени развития правосознания населения. Таким путем пришлось отстаивать свободу совести еще раз — на сей раз от религиозных фанатиков.

Сегодня по разным объективным и субъективным причинам растет интерес к религии. Это обусловлено необходимостью более глубокого познания родной истории и культуры, осознания самого себя, национальной самоидентификации. Ибо действительно, к религии человек обращается тогда, когда он еще себя не нашел или вновь потерял. Религия в таких случаях становится духовной опорой и компенсаторной силой.

Многие мнимые ценности советской эпохи канули в Лету. И прежде всего основанная на воинствующем атеизме марксистско-ленинская идеология, которая представляла собой не только ядро, краеугольный камень «научно-материалистического мировоззрения» в целом, но и системы социалистических ценностей. Такое понятие, как «советский народ», якобы означавшее новую историческую общность людей, оказалось на самом деле не более чем полупустым идеологическим постулатом, не наполненным живым содержанием. В этих условиях на всем постсоветском пространстве резко возросло число случаев массового обращения к религии, а сами религиозные организации развернули невиданную доселе активность. Наряду с традиционными, ортодоксальными течениями в борьбу за души включились различного рода нетрадиционные, сектантские объединения, в том числе и экстремистского, агрессивного толка. Особенно много их оказалось в России, в силу ее многонациональности, многоконфессиональности и геополитического положения, с одной стороны, и многообразия социальных, экономических, идеологических противоречий — с другой. Узбекистан также оказался в самом центре внимания различных политических, идеологических, в том числе религиозных кругов. Это объясняется большим социально-экономическим и геополитическим потенциалом Узбекистана в центральноазиатском регионе. Узбекистан также — многонациональное государство, в котором действуют 15 религиозных конфессий. Поэтому в нашу республику всеми силами стараются про- никать новые нетрадиционные религиозные течения,

среди которых есть и возникшие в рамках современного ислама, действующие под маской ислама.

Следует заметить, что традиционные ортодоксальные течения имеют более крепкие исторические корни. В массовом сознании они так или иначе связываются с национальной самобытностью, самоидентификацией. Возможно, отчасти поэтому некоторые новые секты действуют от имени традиционных религий, но с претензией якобы на более полное и адекватное отражение сути требований священных писаний. Но надо иметь в виду, что на крутых виражах истории, когда в обществе происходит обновление всей системы, нетрадиционные, новые религиозные течения получают определенный шанс внедряться в массы. Этим объясняется чрезвычайная активность новых нетрадиционных религиозных объединений на всем постсоветском пространстве.

Активизация ислама также связана с вышеназванными причинами. Обращаясь к нему, часть общества ищет национальное своеобразие, национальную духовность, частично утерянные, частично позабытые в период разгула государственного атеизма.

Некоторые искренне, хотя и наивно, верят, что религия способна предотвращать все угрозы, которые несет современная цивилизация, восполнять духовную, социальную ущербность нашей жизни, избавить нас от чувства ненужности, комплекса неполноценности или же холодного эгоизма, бессердечной жажды борьбы и самоутверждения. Особенно волнуют современное общество вопросы предотвращения дальнейшей отчужденности между людьми, духовного обнищания, роста наркомании, насилия и преступности, т.е. деградации самой человеческой личности.

Однако среди молодежи и религиозно неграмотных людей среднего поколения под влиянием идеологического воздействия, хитроумных приемов «ловцов душ» появляются фанатики и экстремисты. Это не может не беспокоить каждого честного человека, в том числе и настоящего верующего, обеспокоенного о завтрашнем дне страны. Фанатизм создает почву для возникновения политического и идеологического экстремизма, ибо он не признает компромиссов, потому что слеп и нетерпелив. Это толкает его в определенных случаях к крайностям, насилию.

Фанатик жаждет переделать, переустроить общественный порядок по своим меркам, по своим понятиям

справедливости. Парадокс фанатизма в том, что он совершает несправедливости, насилие от имени и во имя справедливости. Это в одинаковой степени касается как светского политического, так и религиозного фанатизма. Нельзя исключать возможность того, что склонные к одностороннему, радикальному мышлению люди, прежде всего часть неопытной молодежи, под влиянием агрессивной пропаганды, увлекаемые ее демагогией о справедливости, патриотизме, могут стать в руках противников независимости долговременным фактором социально-политической нестабильности.

Это показывают и попытки некоторых религиозно-экстремистских организаций, например, «Хизбут тахрир аль-исламия», создать в Узбекистане конспиративную подпольную партию, строго иерархизованную от первичных районных, городских, областных организаций до региональных и национальных структур. Ислам Каримов в своей книге «Узбекистан на пороге XXI века...» всесторонне анализирует религиозный экстремизм и фундаментализм как один из факторов, несущих угрозу независимости и национальной безопасности<sup>1</sup>.

Ислам до завоевания Туркестана русским царизмом играл у нас роль государственной идеологии, активно вмешивался в политическую, социальную, культурную, даже в экономическую жизнь. И сегодня некоторые течения в исламе не отказались от претензий на подобную роль. События, происходящие в различных странах, начиная от Алжира и Египта на Севере Африки, ближневосточных и средневосточных стран до некоторых бывших советских республик (Таджикистан, Дагестан, Чечня), террористические акты, совершенные 16 февраля 1999 г. в Ташкенте, попытки международных исламских террористов прорваться на юге Киргизии, в горных районах Сурхандарьинской и Ташкентской областей показывают, что фундаменталистские течения в современном исламе стремятся стать при соответствующих условиях господствующей политической идеологией, взять в руки власть, а для достижения своей цели не отказываются от самых грязных и кровавых средств, вплоть до смыкания с международным терроризмом и наркоторговлей. Как правильно определил Ислам Каримов, «их стремления заключаются в том, чтобы на основе политизации исламской религии взять власть в

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века... — С. 33—48.

свои руки, установить свое государство, образовав единое идеологическое пространство»<sup>1</sup>.

За последние четверть века на Западе много говорится не только о политизации ислама, но и исламизации политики мусульманских стран. Насколько близки к истине подобные утверждения? Прежде чем ответить на этот вопрос, на наш взгляд, следует охарактеризовать идейно-политические течения в современном исламе.

Было бы бесполезно знание нашими соотечественниками целей, преследуемых различными исламскими идейно-политическими течениями зарубежных стран, чтобы разобраться в их призывах, утверждениях, претензиях и правильно их оценить. Тем более что часто эти призывы облекаются в патриотическую форму, связываются с интересами простого народа, изобилуют понятиями добра, справедливости, цитатами из Корана и хадисов пророка. Внешне они очень привлекательны и зажигательны, действуют не только на ум, но и на чувства людей. Порою некоторые проповеди настолько овладевают психикой отдельных людей, что они, сами того не замечая, начинают превращаться в фанатиков, зомбированных сторонников той или иной группы. Поэтому объективный анализ основных течений приобретает особую актуальность.

Во-первых, это необходимо для выработки правильного подхода к вопросу о соотношении независимости и религии. Во-вторых, это послужило бы выработке идейно-научного и психологического иммунитета против экстремистских течений, выступающих под личиной ислама, и их агрессивной пропаганды.

Сегодня действует множество групп, партий, объединений, организаций, придерживающихся различных идейно-политических концепций, теоретических учений. Дать анализ каждой из них не представляется возможным. Поэтому мы рассмотрим в целом основные течения в современном исламе.

Широко распространенные современные зарубежные исламские идейно-политические течения можно условно разделить на три: традиционалистские, модернистские и фундаменталистские.

Традиционалистское течение, с каждым годом слабеющее и сходящее с исторической сцены, ратует за

---

<sup>1</sup> Каримов И. Свое будущее мы строим своими руками. Кн. 7. — Т.: Узбекистан, 1999, С. 290.

полное сохранение исламских ценностей без каких-либо изменений, совершенствования — такими, какими они сложились в средневековье. Традиционализм — это идеология полуфеодальных слоев. Он отвергает некоторые новые социально-экономические, политические и культурные веяния, порожденные достижениями научно-технического прогресса, современного экономического и политического порядка, мировой интеграции и глобализации. Идеи традиционализма в той или иной степени распространены во многих странах среди безграмотного и полуграмотного старшего поколения, отсталой части сельского населения, а также реакционной части духовенства. Но интенсивное разрушение остатков феодализма и его пережитков все больше ограничивает идейное влияние традиционализма, хотя психологическое влияние и некоторые идеологические пережитки, видимо, будут сохраняться еще очень долго. Традиционализм уже настолько непопулярен, что в чистом виде не определяет политику ни одной из современных мусульманских стран, но все же оказывает некоторое влияние на государственную политику отдельных стран, делая их более консервативными, чем хотелось бы их руководителям.

Модернистские течения, составляющие целую гамму концепций, в идеологическом плане противостоят традиционализму. Понятие «модернистские течения» следует отличать от понятия «модернизация ислама». Определенная модернизация (приспособление к изменяющимся объективным условиям жизни) всегда характерна для любой религии.

Идеи необходимости критического отношения к традиционному исламу, проведения в нем реформ, т.е. нового истолкования его основных догматов и положений, начали возникать среди прогрессивной интеллигенции и духовенства в исламских странах, попавших под гнет колониализма, по инициативе Джамолиддина ал-Афгани еще в 80—90-е годы XIX в. Так как традиционный ислам не сумел обеспечить национальный прогресс, почти все мусульманские страны в той или иной степени потеряли свою независимость.

Традиционный ислам заметно растратил свои возможности объединять нацию на пути к освободительной борьбе. Более того, большинство официальных национальных руководителей, чиновников различного ранга, в руках которых традиционный ислам всегда служил

средством, постепенно сумели найти общий язык с колонизаторами, верой и правдой служили им. Поэтому на повестку дня был поставлен вопрос приспособления ислама к современным условиям, обогащения его новыми идеями реформирования. Но модернизация религии, существующей на протяжении тринадцати с половиной веков, догмы, основные принципы, нормы которой давно уже сформировались и приобрели большую инерцию, проникли во все стороны образа жизни, — понятие весьма относительное. В ней нельзя было проводить коренную ломку, обновление. К этому реформаторы (муслихун) и не стремились.

К середине XX века, когда колониальная система стала рушиться, среди национальной буржуазии и интеллигенции широко распространились идеи необходимости реформирования, модернизации ислама. Это явилось исторической задачей, вытекающей из необходимости приспособить ислам к национально-освободительному движению и потребностям социального прогресса в условиях независимости.

Однако на практике реформирование ислама понималось по-своему разными теоретиками, отличающимися друг от друга научным и культурным уровнем, принадлежащими к разным социальным слоям и политическим группам. Среди них были и те, кто обучался в университетах Европы, хорошо знал западные языки, культуру, и те, что обучался в учебных заведениях своей страны, в том числе и религиозных медресе. Были среди них представители гуманитарных и технических наук, экономисты, профессиональные военные, чиновники и политики, были и муллы. Естественно, не могли быть одинаковыми их отношение к исламу, их взгляды относительно его роли и значения в общественной жизни, направлений и пределов его реформирования. Противоречия в их взглядах по этим вопросам, считавшиеся второстепенными в период национально-освободительной борьбы, стали выходить на первый план после обретения независимости.

Сторонники исламского модернизма, придерживающиеся светского развития, разделились на два крыла. Представители правого крыла пытались приспособить ислам к требованиям капитализма, рыночных отношений, основанных на свободной конкуренции. Представители левого крыла пытались приспособить ислам к социализму. Это можно было наблюдать отчасти в дея-

Тельности египетского президента Гамалы Абдель Насера, действиях арабской партии БААС (Партия арабского социалистического возрождения) в Ираке и Сирии, партии «Национальная хартия Алжира» в 80-е годы. Возникло даже такое понятие, как «исламский социализм».

Модернистские течения правого крыла придерживаются конкретных исламских идейно-политических концепций, которые выражают интересы крупной буржуазии в мусульманских странах, заинтересованных в интеграции с западным транснациональным капиталом. Их концепции отражают эволюцию таких исламских принципов, которые могут служить укреплению и развитию рыночных социально-экономических структур, либеральных политических, демократических отношений по западному образцу.

Модернистские концепции правого толка в свое время использовались в политике президентов Пакистана Мухаммеда Джинны и Аюбхана, Туниса — Бургибы, в идеологии «белой революции» шаха Ирана Мухаммеда Реза Пехлеви. После обретения независимости в 50—60-е годы в этих странах, где к власти приходили представители военных или интеллигенции, получившие образование в странах Запада, делались попытки опираться на исламский модернизм.

Исламские модернисты ратовали за «синтез» ислама с европейским либерализмом. Они предлагали смелее вводить в ислам бидъат (бидъа — нововведение, новумыслие), ижму, иждихат (ижма — коллегиальное решение богословов-юристов по вопросам, ответы на которые не содержатся в канонизированных источниках; иждихат — право вынесения законоведческим советом или религиозной общиной собственного решения по вопросам религиозной и общественной жизни на основе Корана и Сунны).

Модернисты не сумели увлечь массы даже своим популистским лозунгом «исламского национализма», хотя в разное время этот лозунг давал им определенные политические дивиденды.

Следует сказать, что модернистские концепции не получили распространения среди широких безграмотных и полуграмотных масс, которым всегда были чужды западные ценности как в экономике и политике, так и в духовной жизни. Для них более привлекательными оказались исламские принципы справедливости (адл)

и таудилии (принцип эгалитаризма, т.е. уравниловки) чем принципы элитарности (от понятия «элита») и конкуренции, лежащие в основе модернистских концепций. Более того, после обретения независимости трудности переходного периода, экономический кризис, необузданная инфляция, усиление имущественного расслоения не только резко снизили уровень жизни и без того полуничего населения, но и ускорили крушение остатков феодализма. Появились новые экономические, политические, социальные и идеологические противоречия. Это обстоятельство чрезвычайно запутало идейно-политическую ситуацию и борьбу между различными силами.

Усиление социальной дифференциации и отчуждения, беспощадная конкуренция на рынке, разорение тысяч мелких, средних крестьянских, фермерских хозяйств, ремесленников и других производителей из-за экономического кризиса пришли в противоречие с религиозной психологией, представлениями о справедливости и исламском эгалитаризме людей. Массы восприняли возникшие противоречия как пережитки, остатки западного образа жизни, западных социально-экономических и правовых отношений; стали верить в то, что при внедрении подлинных исламских ценностей эти противоречия исчезнут.

Поэтому попытки модернизировать ислам в конечном итоге не дали ожидаемых результатов. Напротив, лозунги восстановления «чистого ислама» начали приобретать популярность среди масс, вызывать сочувствие. Новые противоречия касались не только внутреннего развития этих стран, но и их отношений с бывшими метрополиями. От экономических связей с ними нельзя было отказаться. Доставшаяся молодым государствам от колониального периода экономика, ориентированная на поставку сырья, неразвитость промышленного производства и инфраструктуры, необходимость занимать под большие проценты кредиты у международных банков породили угрозу неокOLONиализма. С усилением этой угрозы росли и религиозные настроения масс.

Экономические трудности, угроза неокOLONиализма способствовали росту не просто религиозных, а консервативных религиозных настроений. Население предпочло индивидуализму, интересам человека и конкуренции — коллективизм, исламский эгалитаризм. Под знаменами религии начали усиливаться антиимпериалистические и антикапиталистические движения. Капиталистическое

Направление (правое крыло) исламского модернизма потерпело крах. Ярким примером этому может послужить свержение шахского режима в Иране в 1978 г. и возникновение Исламской Республики Иран. А ведь Иран в 60-е и первой половине 70-х годов добился очень высоких темпов роста экономики. Конечно, исламский модернизм не исчез совсем. Сегодня он пытается приспособиться к реальным обстоятельствам, пересмотреть некоторые из своих радикальных принципов и требований.

Рост национального самосознания, развитие телекоммуникаций и информационный взрыв, проникновение западных технологий в производство и обучение не могли не влиять на постепенное изменение отношения к модернизму в положительную сторону хотя бы у образованной части новой интеллигенции, предпринимателей, особенно крупных, а также передовой молодежи.

С каждым годом становится ясно, что без восприятия передовых технологий и экономических, социальных идей, следовательно, без пересмотра некоторых толкований ислама все же не обойтись. Хотя модернизм утратил первоначальные позиции даже в тех исламских странах, где рыночные отношения и капитализм набирают все большие обороты, он все же сохранил определенное влияние. С этим вынуждены считаться и фундаменталистские концепции, которые стали заимствовать некоторые идеи у модернистов (например, «бидъа хасана»). Возможно, в скором будущем модернистские идеи, пусть даже в несколько трансформированном виде, окажут более заметное влияние на общественную и политическую жизнь. Начнется это, скорее всего, с экономики под влиянием глобализации и всемирной интеграции. А крупный капитал в исламских странах, с каждым годом укрепляющий свои позиции, непосредственно заинтересован в модернизме.

Потерпело крах и социалистическое направление исламского модернизма. Во-первых, преследование религии в социалистических странах, политика государственного атеизма, несмотря на то, что социалистические страны, прежде всего СССР, оказывали военную и экономическую помощь молодым независимым мусульманским государствам, подпитывали антикоммунистические настроения верующего населения.

Во-вторых, сам социализм начал обнаруживать свою экономическую и социально-политическую несостоятель-

Идуть, стал проигрывать соревнование капитализму по обеспечению благосостояния населения, прав человека, демократизации общества.

Ввод советских войск в Афганистан и десятилетнее участие их в войне поставили крест на втором направлении исламского модернизма.

Как отмечалось выше, в условиях чрезвычайных трудностей, с которыми столкнулись молодые независимые страны почти во всех сферах жизни, становились популярными идеи не реформирования ислама, а восстановления фундаментальных основ в чистом виде, т.е. возрождения «чистого ислама». На базе этих взглядов возникло разнородное течение, получившее на Западе название исламского фундаментализма.

Фундаментализм — это третье течение в современном исламе. Приверженцы этого направления одинаково отвергают исламский традиционализм и модернизм. Возродив и очистив фундаментальные понятия ислама от последующих наслоений, они хотят превратить ислам в официальную государственную идеологию, в теоретическую основу экономического, социального, правового, культурного развития.

Фундаменталистские течения очень разнообразны и внутренне довольно противоречивы. Среди них есть такие, которые относительно менее жестки; не отвергают достижений научно-технического прогресса, признают общественное развитие, хотя и вкладывают в него свой смысл. Но есть и такие, которые проявляют агрессивность, применяют экстремистские методы борьбы за свои цели, в вопросах общественного развития стоят на консервативных, а иные — на откровенно реакционных позициях.

Исламские реформаторы Мухаммед Абдо, Абдурахмон аль-Кавкаби, Рашид Риза, Абдуллах Надим и другие в годы национально-освободительной борьбы в своих странах призвали очистить ислам от засорившей ее в последующие века бидъи, вернуться на «праведный путь предков» (ас-салаф ас-салих). Сначала этот призыв был направлен против исламского традиционализма, смыкавшегося с колонизаторами, приспособившего свои положения к их требованиям. Отсюда их толкование основных устоев религии объявлялось бидъей, особенно толкования в духе позднего мистицизма.

После обретения независимости «салафия» стала использоваться против таких сторонников модерниза-

ции, как Мухаммед Икбал, Тахо Хусейн и другие, требующих действительно привести ислам в соответствие с требованиями времени. Справедливости ради следует отметить, что некоторые муслихуны (реформаторы) остались верны своей первоначальной позиции, основанной на передовых, прогрессивных общественно-политических взглядах.

Но такие теоретики, как Мухаммед Бахи, Саид Кутб, идеологи организации «Братья-мусульмане» и им подобные стали противопоставлять «чистый ислам» другим теориям. Таким образом в недрах ислама возникло идейно-политическое подтечение, склонное к непримиримости. Оно начало создавать свои боевые группы. Представляющие это подтечение «Братья-мусульмане», «Джихад», «Хезболлах», «Амал» и им подобные десятки больших и малых групп стали на путь силового давления, экстремизма и террора. Конфликты арабских стран с Израилем увеличили число таких экстремистских групп. Они занимались террором как внутри своих стран, так и за их пределами, выходя на международную арену. Отдельные из них начали устраивать покушения на прогрессивных государственных деятелей, глав государств, журналистов, акушеров-гинекологов, даже танцовщиц. Они обстреляли автобус с иностранными туристами (Египет), устроили охоту на иностранных специалистов, работающих по контракту (Алжир), захватывали заложников, устраивали взрывы в людных местах.

Некоторые теоретики «чистого ислама», отрицая самые передовые достижения исламской культуры в области научно-философской мысли, стали играть реакционную роль в духовной жизни, а на практике занялись — через организации, созданные ими самими, — преследованием «инакомыслия», запугивая и часто применяя методы террора. Эти организации пытаются распространять свое влияние на другие страны. К сожалению, последняя тенденция имеет склонность к росту.

В Узбекистане также незаконно действовали эмиссары партии «Хизбут тахрир аль-исламия», ратующие за восстановление Исламского халифата. В свое время они откололись от организации «Братья-мусульмане».

В 1966 г. за участие в покушениях и террористических актах по приговору египетского суда был казнен Саид Кутб — сторонник насильственного подчинения как отдельно взятой личности, так и всей государственной структуры исламской идеологии. Он призывал на-

Селение путем вооруженного восстания свергнуть законное правительство. Вот что писал Саид Кутб, претендовавший на роль теоретика «чистого ислама», о самых великих философах исламского мира: «Ни у Ибн Сины, ни у Ибн Рушда, ни у аль-Фараби, ни у кого еще из так называемых философов ислама не чувствуется подлинно исламского миропонимания, ибо их философия — не что иное, как чуждая ему по духу тень древнегреческой философии»<sup>1</sup>.

Чем отличается это мнение Кутба от взглядов пролетария, который под гнетом нищеты, эксплуатации, невежества не был способен правильно осознать свои интересы и поэтому стремился разрушить «весь мир до основания», а затем построить «свой мир»? Вот и Кутб призывал строить свой исламский мир, в том числе духовный, свободный от всяких неисламских общечеловеческих ценностей.

Однако Кутб был прав в одном: Ибн Сина, Ибн Рушд, аль-Фараби и другие «исламские философы» в действительности были представителями светской науки, а не религиозной. Поэтому в их произведениях нашли отображение не осмысление и анализ мира с точки зрения исламских догматов, принципов, норм, а с точки зрения объективно-научного изучения действительности, ее законов, связей. Хотя они искренне верили в Аллаха, но никогда не смешивали вопросы религии с вопросами естествознания и философского познания мира. Подобно тому, как физика и биология не имеют религиозных признаков, так и настоящая философская наука религиозных признаков иметь не может (другое дело — философская основа конкретной религии, т.е. ее мировоззренческая и логико-методологическая основа). Осуждаемая Саидом Кутбом философия на деле являлась и осталась в своей области недостижимой вершиной научной мысли в исламском мире. В действительности Саид Кутб призывает отказаться от объективных философских знаний. Если такое отношение будет перенесено на другие сферы, не останется ничего другого, как реставрировать образ жизни раннего средневековья и отказаться от достижений современной науки.

Некоторые нормы, проповедуемые исламским учением, не соответствуют требованиям современного соци-

<sup>1</sup> Цит. по: Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. — М.: Наука, 1985. С. 74.

ально-экономического развития. Поэтому среди исламских теоретиков сегодняшнего дня встречаются такие, которые стоят за реформирование и модернизацию ислама или же за поиски нового, «третьего пути» общественного развития.

Например, Коран запрещает взимать проценты и давать деньги в долг под проценты, считая ростовщичество грехом (принцип «рибо»). Банк же не может ссуживать кредиты, не взимая проценты. А современное производство и экономика в целом не могут функционировать без банков. Поэтому исламские теоретики, с целью преодоления отмеченного противоречия, пытались разработать понятия «исламская экономика», «исламский банк». Но пока они искали приемлемое решение проблемы и приспособляли свою экономическую политику к исламской доктрине, их страны отстали в развитии. Однако они так и не смогли создать эффективную исламскую модель экономического развития. Потому что подчинение экономики идеологии создало множество искусственных препятствий на пути экономического и социального прогресса. В результате некоторые фундаменталисты также стали допускать, пусть и ограниченно, бидью. Даже некоторые ваххабиты Саудовской Аравии, раньше отвергавшие всякую бидью, стали склоняться к «бидъат хасана» — полезным, положительным нововведениям<sup>1</sup>.

Если сравнить уровень развития Южной Кореи, Тайваня и других стран Восточной и Юго-Восточной Азии 50-х годов с уровнем развития Египта, Саудии, Ливана, Алжира, Ирана, Сирии, можно прийти к заключению, что тогда нынешние «азиатские тигры» намного отставали от последних. Сегодня картина совершенно противоположная. Ни в одной мусульманской стране, за исключением Малайзии, мы не увидели экономического чуда, совершенного Гонконгом, Сингапуром, Японией, которые не обладают богатыми природными ресурсами. В последнее время только в мусульманских странах, обогатившихся за счет продажи нефти, начал наблюдаться рост благосостояния населения. Однако из тридцати самых экономически отсталых стран мира и сегодня половину составляют мусульманские страны.

Если бы в конце 70-х годов XX в. в Иране не про-

---

<sup>1</sup> См.: Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. — М.: Наука, 1985. С. 269.

изошла «исламская революция», в Ливане — межконфессиональные и межнациональные столкновения, противостояние с Израилем, которые породили и поддерживают такие религиозно-экстремистские группы, как «Хезболлах», «Амал» и другие, то вполне вероятно, что среди «азиатских тигров» мы увидели бы Иран и Ливан. Во всяком случае, структуризация и темпы экономического роста, а в Ливане — и развитие современной индустрии туризма и отдыха, вообще службы сервиса в европейском понимании вполне позволяли им совершить скачок в экономическом и социальном прогрессе.

Причины быстрого развития «азиатских тигров» прежде всего в том, что в этих странах основные сферы общественной жизни — производство, финансово-кредитная система, торговля, политика, народное образование — деидеологизированы, выведены из-под влияния религии, перестроены на светской основе. Это касается и мусульманской Малайзии.

К чему может привести подчинение экономики идеологии, втискивание социальной жизни, науки, культуры, народного образования в жесткие идеологические рамки, мы хорошо знаем и на примере казарменного социализма, и на опыте большинства исламских государств. Вот почему Ислам Каримов, опираясь на результаты глубокого научного анализа, определил первый из пяти принципов независимого развития Узбекистана так: экономика должна стоять выше политики и быть свободной от идеологии.

В рамках попыток реформирования ислама, как отмечалось выше, есть и такие концепции, которые противопоставляли его и капитализму, и социализму, претендуя на открытие «третьего пути». Эти концепции обогащались и отдельными положениями «салафии». Так, например, выдвинутая в начале 60-х годов XX в. Парвезом идея о том, что ислам не просто религия, а так же, как капитализм и социализм, общественный строй, мировоззрение и образ жизни, была подхвачена и развита Каирским исламским университетом «Аль-Азхар» и организацией «Братья-мусульмане». Вообще это очень большая тема, требующая отдельной беседы. Однако считаем необходимым коротко остановиться на ваххабизме.

На страницах республиканской печати опубликован ряд статей о ваххабизме, доведших до читателей сведения о его возникновении, роли в этом английских спец-

служб, о разрушении ваххабитами святых мест, внесении раскола в единство и консолидацию исламского мира и другие исторические факты.

В 20—30-х годах XX в. агитацию ваххабизма в определенной степени поддерживали салафиты, испугавшись роста влияния кемализма не только в Турции, но и в других странах. Как известно, Мустафа Кемаль Ататюрк строго стоял за светский путь развития, отделив мечеть от государства и школу от мечети. Турция была единственной мусульманской страной, которая сумела сохранить полностью национальную независимость, а в начале 20-х годов XX в. под руководством Кемалю отстоять ее. Поэтому кемализм стал привлекателен для стран, стремившихся сбросить колониальное ярмо, в которых возникали свои, подобные кемализму, течения. Ваххабизм был поддержан и противопоставлен кемализму как религиозниками, в том числе салафитами, так и колониальными идеологами.

Вот что пишет немецкий востоковед В. Энде: «Салафиты стали связывать свои надежды на историческое и политическое обновление ислама с Саудовской Аравией в ответ на усиление кемализма в Турции и сходных с ним течений в других мусульманских странах»<sup>1</sup>.

Более того, позднее основоположник ваххабизма Мухаммед Ибн Ваххаб был причислен к ряду благочестивых предков, шедших по праведному пути, т.е. объявлен салафом.

В разное время западные спецслужбы использовали ваххабизм в борьбе против идеологии национально-освободительного движения.

Изменения, происшедшие в исламском мире за последние четверть века, особенно исламизация политики, резко повысили активность ваххабизма. Сам ваххабизм возник на два столетия раньше, чем исламский модернизм и фундаментализм — в XVIII в. Однако он обогатился некоторыми идеями современных исламских учений, в частности салафии. Ваххабизм сегодня более близок к фундаментализму, чем к двум другим течениям, хотя традиционалистские взгляды занимают в нем большое место. Можно сказать, что ваххабизм — крайне реакционное, примитивное правое течение фундаментализма, смешанное с традиционализмом и стремящееся

<sup>1</sup> W. Ende. Religion Politik und Literatur in Saudi Arabien: Der Geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen und kulturpolitischen Situation. — «ORIENT», 1981, № 3, 383 p.

повернуть колесо истории вспять. Симбиоз фундаментализма экстремистского толка с традиционализмом делает его агрессивным и опасным. Радикальные формы ваххабизма соответствуют психологии крайне обнищавших, пролетаризованных и люмпенизированных слоев. Поэтому в них сильны склонности к разрушению, негативное отношение к историческим памятникам и искусству (якобы искусство отвлекает человека от бога, усыпляет бдительность перед искушениями дьявола). Поэтому афганские талибы запретили музыку, кино, телевидение, театр. Они взорвали две уникальнейшие, бесценные скальные скульптуры Будды в Бамияне, созданные в IV—V в. и объявленные ЮНЕСКО памятниками общемирового значения несмотря на протесты мирового сообщества и готовность крупнейших музеев выкупить и вывезти их.

Ваххабизм схож с большевизмом и фашизмом своей идейной непримиримостью, фанатизмом, полным отрицанием взглядов своих оппонентов. Он, как и большевизм, опирается на ненависть бедных к богатым. Он так же, как большевизм и фашизм, сторонник массовых политических репрессий против своих оппонентов. Он так же стремится к тотальному контролю над населением, добываясь того, чтобы все мыслили и жили одинаково. Он так же, как большевизм и фашизм, игнорирует интересы отдельной личности, смотрит на человека как на элементарное средство строительства нового «справедливого» общества и хочет насильно загнать всех в это общество.

Однако ваххабизм, в отличие от большевизма, не отрицает частную собственность и предпринимательство. Этим он ближе к фашизму. В то же время, в отличие от большевизма и фашизма, у ваххабизма в целом, за некоторыми исключениями, отрицательное отношение к научно-техническому прогрессу. Ваххабизм, по сути, религиозная форма тоталитарной идеологии и репрессивной политики.

Ваххабизм — официальная государственная религия Саудовской Аравии. Ввиду того, что паломничество (хадж и умра) в святыне Мекку и Медину является одной из обязанностей правоверных мусульман, Саудовская Аравия вынуждена принимать их со всего мира, поддерживать отношения со всеми исламскими странами и международными организациями. Поэтому ваххабизм в самой Саудии относительно мягок, либерален, не про-

являет многих фанатичных крайностей. Но некоторые неправительственные круги Саудии активно пытаются экспортировать ваххабизм. На эти цели расходуются огромные средства, готовятся пропагандисты. Экспортный вариант ваххабизма со всей наглядностью проявил свою антигуманную суть в деятельности афганских талибов, чеченских, дагестанских и других террористов. Сегодня ваххабиты создают военно-полевые лагеря для подготовки террористов и боевиков, чтобы дестабилизировать обстановку в различных странах мира. Ваххабизм экспортного варианта стал смыкаться с международным терроризмом.

Ваххабиты, утверждая, что во времена пророка не было никаких мазхабов (законоведческих направлений, школ), что мусульманская община была едина, выступают в действительности против всех важных достижений классического ислама, против развитых богословских школ, юридических направлений, сформировавшихся еще в VIII—IX вв. и совершенствовавшихся на протяжении столетий. Этим они, сами того не подозревая, лишают ислам внутреннего научно-мировоззренческого богатства, разнообразия и оригинальности богословско-юридических школ.

Ваххабизм признает лишь ханбалитский мазхаб, по сути, пытается вернуть ислам в период его неразвитости. Ведь исламское богословие — калам, ат-тафсир — учение, как комментировать Коран, исламское право — фикх, исламское, мистическое учение — суфизм и другие составляющие формировались и развивались на протяжении нескольких веков. Период пророка был, если уместно так говорить, временем рождения и младенчества ислама.

Как и другие агрессивные тоталитарные политические идеологии, ваххабизм боится настоящей науки, отрицает возможность для широких слоев мыслить критически и свободно. Крайне радикальные варианты ваххабизма могут прийти к власти с помощью военной силы, угрозы террора в политически нестабильных государствах, где распространены нищета, голод. Пример тому — Афганистан. Но они не имеют исторической перспективы, рано или поздно их ждет крах. То же самое можно сказать о других агрессивных концепциях, подобных ваххабизму, и организациях экстремистского толка, например, об идеологии «хизбут-тахрир аль-исламия».

«Хизбут-тахрир», толкуя по своему салафию, пытаются восстановить некоторые исторически изжившие себя идеи (Исламского халифата и др.), стремясь реисламизировать общество, а через это прийти к власти, играет весьма реакционную роль и несет угрозу международной политической стабильности.

Наш народ добился независимости не для того, чтобы прозябать в отсталости, а для того, чтобы экономически благополучно и достойно жить в высокоразвитой и культурной стране, духовно совершенствоваться. Ваххабизм и другие формы религиозного фанатизма являются препятствием на пути к этой цели. Вот о чем нельзя забывать.

Возникает естественный вопрос: каким должно быть отношение государства и общественных организаций Узбекистана к исламу в условиях независимости и национального самоопределения?

Несомненно, государственные и общественные организации обязаны считаться с влиянием ислама на обыденное сознание, традиции, обычаи, привычки, бытовую культуру широких слоев населения, создавать все необходимые условия для удовлетворения религиозных потребностей верующих. Кроме того, не следует забывать, что религия выполняет духовно-психологическую компенсаторную роль, и в этом отношении ее не может полноценно заменить ни один другой социальный институт.

Поэтому у определенной части общества всегда имеются потребности в религии. В иные периоды они могут усиливаться, в другие — ослабевать, но полностью никогда не исчезают.

Общество определяет свои взаимоотношения с религией, исходя из уровня развития демократии и задач своего перспективного развития в целом. Во всех современных цивилизованных странах религиозные организации отделены от государства. Их отношения с государством и другими общественными организациями строятся на основе законов. Государство, не вмешиваясь во внутренние дела религиозных организаций, нормирует через законы их общественную деятельность. И в нашей стране государство, строго обеспечивая действие закона «О свободе совести и религиозных организациях», не должно допускать ущемления интересов как верующих, так и неверующих граждан.

В то же время и религиозные организации должны неуклонно соблюдать государственные законы, не вме-

шиваться в государственные дела, в дела других организаций.

Было бы хорошо, если бы каждый просвещенный человек знал Коран и Сунну, исламскую философию, прежде всего суфизм. Ибо без такого знания трудно понять источники и глубины национальной культуры, философии, в которых нашли свое обобщенное отражение вековые общечеловеческие ценности, нравственные нормы, духовный опыт. Овладение ими позволяет нам установить духовные связи с далекими предками, расширяет во времени и пространстве наше сознание, восполняет определенным образом ущербность духа.

Хотелось бы прибегнуть к такой аналогии. Не только в Европе, но и во всем мире к представителям гуманитарных наук, другим высокообразованным людям предъявляется требование знания основ древнегреческой мифологии и политеистической религии, ибо без этого трудно понять классическую философию и искусство, многие образцы европейской классической живописи, произведения литературы, театрального искусства и т. п. В европейской системе гуманитарного образования большое место занимает изучение античной мифологии, литературы и искусства. Изучение их никоим образом не преследует цели чтить культ Зевса, Аполлона и других богов древнегреческого пантеона. Таким же должно быть изучение основ религий в светской школе и системе образования вообще.

Изучение основ учения ислама не только верующими, но и всеми другими было бы полезно для более глубокого овладения культурным наследием, знания истории страны и лучшего, всестороннего понимания некоторых современных общественных отношений. Целью изучения ислама является не перестройка общества на основе его требований, а лучшее понимание свойств, сильных и слабых сторон национального самосознания, психологии и мировоззрения, приспособление духовности и социальной практики к потребностям независимости. Поэтому в нашей стране подобающее внимание уделяется открытию современных исламских учебных заведений. Ярким примером тому может послужить открытие в Ташкенте Исламского университета как светского в целом учебного заведения. Создание в стране всех условий для развития исламских ценностей направлено на то, чтобы реализовать на практике религиозные интересы и свободу совести верующих мусульман.

Но, изучая религию, мы не вправе забывать о том, что в ее учении, системе ценностей и воспитания есть элементы, не соответствующие духу времени. Мы обязаны подходить к ним критически. Например, в исламе существует догмат предопределенности судеб, согласно которому все предназначено Аллахом и происходит по его воле. Это формирует у правоверного мусульманина социальную пассивность, заставляет подчиняться несправедливости и насилью власть имущих.

Сегодня многие исламские учения не акцентируют внимания на этом вопросе, по возможности обходят его. В средневековье некоторые даже пытались отрицать, не признавать его (например, кадариты). Однако, хотя бы они этого или не хотят, в религиозном сознании масс существует вера в предопределенность судьбы, ибо у суннитов это шестой догмат, составляющий понятие «ал-иман», а у шиитов входит в состав догмата «адл» — справедливость.

Царские колонизаторы в свое время умело использовали принцип «предопределенности судьбы», чтобы держать местное население в повиновении, а в борьбе против национально-освободительного движения искали и находили опору среди части мусульманского духовенства. Правда, справедливости ради следует отметить, что среди мулл были и такие, которые стали участниками национально-освободительной борьбы (однако здесь речь идет не о личных качествах, в частности патриотизме или конформизме мулл, а об отношении раздавленного религиозным невежеством населения к завоевателям).

Религиозная мораль до сих пор препятствует активному разоблачению всяких рвачей, мошенников, мздоимцев. Ибо существует норма, согласно которой «каждый употребляет предназначенную Аллахом долю, если присваивает лишнее, то Аллах накажет». Такая норма вызывает у многих верующих равнодушие по отношению к рвачам. Чрезмерную веру в предопределенность судьбы отвергают многие современные исламские теоретики, в том числе фундаменталисты, несколько смягчая и связывая это лишь с воздаянием Аллаха за добрые или греховные дела. Они даже джихад начали толковать как борьбу не против иноверцев, а против недостатков собственного сознания и корысти<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Жданов Н. В., Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века. — М., 1989. С. 214—216.

Мы строим светское правовое государство. Это означает господство не религиозных догм, кодексов, правил шариа, а, как и принято во всем цивилизованном мире, юридических норм, соответствующих Декларации прав человека, обеспечивающих свободное развитие личности.

Человек не может быть подвергнут дискриминации за убеждения, их религиозный или атеистический характер. Ему нельзя навязывать насильно какое-либо убеждение. Уважение взглядов других, стремление к высокой политической и нравственной культуре, основанной на прочных разносторонних знаниях, в том числе религиозных, должны стать основными социальными установками воспитания. Однако это не означает эклектического смешения светских и религиозных знаний в образовании. И впредь школа будет полностью отделена от мечети, а мечеть от государства. Это — необходимое условие стабильного и поступательного развития общества. События, связанные с религиозным экстремизмом и террором, должны служить для нас незабываемым уроком и предупреждением. Пусть мечеть занимается удовлетворением религиозных запросов паствы, но не вмешивается в государственную политику, решение социально-экономических проблем.

Иначе найдутся муллы, которым захочется управлять государством на основе Корана и шариатских норм, насильно перевоспитывать население в соответствии с требованиями «настоящего ислама». А это пагубно скажется на спокойствии граждан, политической и экономической стабильности общества.

В то же время отделение школы от мечети не отрицает возможности изучения в учреждениях образования основ ислама, его истории, а также истории и теории свободомыслия.

Если мы хотим обеспечить не только подлинно экономическую и политическую независимость народа, но и его духовную свободу, то должны признать свободу сознания и мышления одним из решающих факторов независимости и нравственного прогресса. Мы обязаны очень осторожно, бдительно и критически относиться к традиционным современным нормам и ритуалам ислама, ко всяким политическим претензиям, прикрываемым религиозной маской.

Если мы хотим развиваться нормально, жить в согласии со своей душой, то не должны поддаваться при-

зывам как религиозного фанатизма; так и воинствующего вульгарного атеизма.

При оценке идейно-политических течений в современном исламе, определении их места в духовной жизни республики целесообразно придерживаться критерия — насколько та или иная концепция или то или иное течение соответствуют необходимости общественного прогресса, требованиям укрепления независимости. Исполноводить религию или нет — это личное дело каждого, но укрепление национальной независимости, развитие общества — наше общее дело.

## **ПОВЫШЕНИЕ ДУХОВНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ КАК УСЛОВИЕ УКРЕПЛЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ**

Всякий общественный строй стремится к стабильному функционированию и формированию такой личности, которая соответствовала бы его природе и сущности. Общественные институты, моральные, правовые и экономические нормы подчиняются этой цели.

Независимый Узбекистан также должен воспитывать в каждом гражданине такую личность, которая соответствовала бы его целям найти свое достойное место среди цивилизованных стран мира и стабильно развиваться. Такая личность должна быть носителем мировоззрения независимости, обладать национальной гордостью, но быть свободной от чувства национализма и национальной ограниченности, мыслить широко, понимать свой гражданский долг, усвоить национальные и общечеловеческие ценности в той мере, которая соответствовала бы ее профессиональной и социальной роли.

Чтобы достичь этой цели, работа ведется в двух направлениях. Во-первых, создаются объективные условия для развития личности. Как подчеркивает Ислам Каримов, «основная цель проводимых реформ заключается в том, чтобы создать все необходимые условия, при которых каждый гражданин имел бы возможность раскрыться как личность, проявить свои способности, свой талант, сделать свою жизнь лучше, достойней, духовно богаче»<sup>1</sup>.

Во-вторых, осуществляется определенная воспитательная работа. Общество оказывает влияние на фор-

<sup>1</sup> Каримов И. По пути созидания. — Т., 1996. С. 163—164.

мирующуюся личность через пропаганду, агитацию, систему образования и воспитания, общественные институты, приобщение ее к целенаправленной информации (информация в соответствии с целями общества может быть ограниченной, односторонней или же склонной к стихийности, без ограничений) и т.п.

Обратимся опять к выступлениям главы государства, ибо в них формулируются проблемы и задачи практической политики. «Если экономический рост, прогресс являются телом нашего общества, то духовность, просветительство, зрелость политического сознания — это его дух, ум, душа. Чтобы построить великое государство, достигнуть великого будущего, нужно воспитывать разумных, просвещенных, гордящихся своим прошлым, великими ценностями, нацию верящих в будущее людей»<sup>1</sup>.

В обоих направлениях делается немало в Узбекистане с первых дней независимости.

Для становления и развития личности должны быть удовлетворены ее постоянно растущие потребности.

В потребности, как известно, выделяется две стороны: объективная и субъективная. Объективная сторона потребности определяется степенью развития общественного производства (как материального, так и духовного) и общественных отношений, степенью социализации индивида и прежде всего представляет собой его запросы в получении необходимой продукции и общении для полноценного воспроизводства своей личности в данных конкретных исторических условиях. Субъективная сторона — это осознание индивидом этой необходимости.

Индивид может воспроизводить себя полноценно как личность лишь тогда, когда он будет с каждым разом полнее удовлетворять свои растущие запросы. В противном случае в развитии человеческой личности начнется застой, что может привести даже к ее деградации. Это происходит чаще тогда, когда плохо, ниже необходимого минимума удовлетворяются духовные потребности личности.

Следует заметить, что в масштабах общества потребности не могут быть полностью удовлетворены (иначе не было бы развития). Поскольку рост потреб-

---

<sup>1</sup> Каримов И. Наша цель: свободная и процветающая Родина. Кн. 2. — Т., 1996. С. 260.

ностей опережает рост возможностей их удовлетворения, это является одним из двигателей прогресса. Но минимальный уровень потребностей, необходимый для расширенного воспроизводства общества и личности, должен быть удовлетворен.

Поэтому в самой потребности содержится противоречие между достигнутым уровнем удовлетворения и растущими запросами. Субъективная сторона потребности есть также осознание этого противоречия. Однако субъективно потребность выступает не только как осознание необходимости и противоречия между нею и возможностью, но и как стремление к преодолению этого противоречия (как деятельность субъекта). В этом проявляется деятельный момент, заключенный в потребности.

Если удовлетворение человеком своих потребностей будет осуществляться с помощью действий, направленных преимущественно на внешние объекты, т. е. с помощью созидания, общество будет развиваться, если же оно будет осуществляться с помощью действий, направленных преимущественно на свой внутренний мир, общество повернется к застою.

Ибо на практике потребности предстают как процесс «производство — потребление». Если в этой паре между составляющими нарушится сбалансированность, то пострадает весь процесс. Так, если человек не будет в достаточной степени приобщен к материальным и духовным благам, то не будет повышаться и уровень его культуры. Если же при его недостаточном участии в материальном или духовном производстве его потребительские требования будут удовлетворяться полностью, он может превратиться в эгоиста, даже стать духовно ущербным, иждивенцем, паразитирующей личностью.

При нереальном понимании процесса «производство — потребление», при реализации его больше в сознании, нежели в жизни, развитие также станет миражом.

В обществе увеличится число людей, односторонне и непродуктивно мыслящих, болтунов-проповедников или бескомпромиссных фанатиков, независимо от того, сторонниками религиозных или светских учений они являются.

Если в обществе производство и распределение будут основываться на принципе уравниловки, то и потребление тоже будет уравнительным. В таком обществе

Часть работников не будет получать вознаграждение, соответствующее эффективности и качеству своего труда, следовательно, не сможет потреблять в той мере, в какой участвует в производстве. В конечном итоге это приведет к деформации духовности. Потому что, как было сказано выше, породит стремление у одних к стихийному перераспределению произведенных материальных благ, у других — безразличие, инертность, рабскую психологию, у третьих — иждивенческую психологию.

Значит, процесс «производство — потребление» должен быть сбалансированным и основываться на социальной справедливости. В этом процессе от личности требуется быть деятельным, активным субъектом, действия которого должны быть направлены не только в свой внутренний, но и на внешний мир, на свою общественную и частную практику. Но последнее утверждение нельзя понимать односторонне, ибо воспитание означает не только воздействие общества на человека, но и его самовоспитание. Самовоспитание — важнейшая составляющая часть воспитания. Через него личность человека превращается в объект его собственных устремлений, творчества, деятельности.

Поэтому необходимо формировать у широких слоев населения потребности, соответствующие содержанию и требованиям современного производства с его высокой технологией. Казарменный социализм у большей части населения, в первую очередь у сельского, недостаточно формировал потребности в высококвалифицированном индустриальном труде, технических знаниях, в использовании многих предложений современной цивилизации.

В условиях независимости происходят структурные изменения в народном хозяйстве. В производство внедряются самые современные технологии, новейшее оборудование, автоматические и кибернетические устройства. Это обуславливает становление новых личностей с высокими потребностями в технических знаниях и общекультурном развитии, создает для этого необходимые условия, но само по себе такие личности не формирует. Потому что новые потребности возникают в процессе удовлетворения наличных потребностей, усвоения определенной системы ценностей, достижения известного культурного уровня. Объем наличных потребностей и

Способы их удовлетворения определяются общим уровнем культурного развития.

Таким образом, возникает диалектическая взаимосвязь между потребностями и развитием культуры. Чем выше уровень культуры, тем выше и разнообразнее потребности, тем больше и шире возможности развития у культуры. Ибо духовные потребности удовлетворяются через усвоение культурных ценностей, в процессе которого у человека возникают новые культурно-творческие (созидательные) способности.

Потребности носят конкретно-исторический характер, так как они порождаются достигнутым уровнем общественного развития в целом.

Советский период оставил нам тяжелое наследство и в плане формирования и развития национальных потребностей. Народное хозяйство развивалось односторонне, специализируясь преимущественно на поставках сырья. Около 70 процентов местного населения было размещено на селе. Распределение местного населения между городом и селом заметно отличается от общих показателей городского и сельского населения в республике. Русскоязычное население почти полностью проживало в городах, в крайнем случае в райцентрах.

Удельный вес местного населения в индустриальной сфере не превышал одной трети занятых в ней людей, а на самых современных предприятиях — 12—15 процентов. Это, естественно, отрицательно влияло на развитие потребностей нашей нации. Кроме того, внутри самой нации имела место социально-экономическая неоднородность труда: от пережитков полупатриархального уклада жизни и труда в горных районах до труда на самых современных предприятиях городских жителей. Такая неоднородность труда, быта, в целом образа жизни порождает и «неодинаковую структуру социальных потребностей членов общества, и неодинаковый их уровень»<sup>1</sup>.

Ибо между культурным уровнем тех, кто занят в наукоемком производстве с передовой технологией, требующем высокой квалификации, и тех, кто занят преимущественно малоквалифицированным трудом или же в сельском хозяйстве, есть заметная разница, которая

<sup>1</sup> Михайлов Н. П. О потребностях человека, их возвышении и формировании. — М., 1981. С. 41.

сказывается и на материальных и духовных потребностях.

Независимость требует от нас того, чтобы мы преодолели эти перекосы и повысили общенациональные потребности.

Во всяком обществе решающую роль играет человеческий фактор. Нельзя добиться социального обновления, не активизируя этот фактор, не воспитывая в человеке потребность созидать.

Решение вопроса о повышении потребностей в том или ином направлении зависит от конкретного концептуального, методологического подхода. Раз возникновение и повышение потребностей опирается на материально-экономическое развитие (объективные основы) и на духовно-идеологическую деятельность (субъективные основы), значит, концептуальный подход также определяется двумя группами факторов. В первую входят факторы, связанные с моделью экономического развития и основными принципами распределения и потребления. При этом формирование определенных потребностей обуславливается отношениями между различными формами собственности, конкуренцией на производстве, предложением и спросом рынка на рабочую силу и квалификацию. Именно последний фактор является основным стимулом самовоспитания и самосовершенствования личности.

Во вторую группу факторов входят система образования, воспитания, пропаганды и агитации, а также сознательно регулируемая обществом система оценок: одобрение и духовная поддержка или же критика, осуждение того или иного вкуса, склонности, выбора, поступка, поведения и т. п. Факторы второй группы могут быть политизированными, пронизанными классово-партийной идеологией (как в бывших социалистических и других тоталитарных государствах) или же свободными от чрезмерной политизации и узкой классовой идеологии (как в демократических, правовых государствах).

Рассмотрим более подробно некоторые факторы, входящие во вторую группу.

### **СУБЪЕКТИВНЫЕ ФАКТОРЫ ПОВЫШЕНИЯ ДУХОВНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ**

В субъективном плане формирование высоких потребностей в первую очередь связано с социальной

ориентацией, в целом с изменениями в мировоззрении.

Следовательно, обновляющаяся в условиях независимости система обучения и воспитания призвана изменить в каждом гражданине, прежде всего в подрастающем поколении, отношение к миру, обществу, труду, к самому себе. Каждый должен задаться вопросом: «Для чего я живу, чего я обязан добиваться, каков смысл моего существования» — и найти ответ для себя.

Независимость выдвигает основным вопросом образования и воспитания, в том числе самовоспитания, интеллектуальное, нравственное, профессиональное, общекультурное и физическое совершенствование каждой личности.

Изменение отношения к высококвалифицированному труду, овладению новыми профессиями, научному и техническому творчеству в положительную сторону, утверждение высокой оценки стремления к ним в сознании как всего общества, так и отдельно взятого индивида служат повышению потребностей.

В этой связи хотелось бы привести два примера.

Великий ученый античного мира Архимед из Сиракуз, когда враги осадили с моря его город, придумал способ на расстоянии, с крепостных стен, поджечь их корабли. Выдающийся древнегреческий философ Плутарх, вспоминая об этом изобретении Архимеда, пытается оправдать его в том плане, что хотя для настоящего философа такое практическое изобретательство было недостойным занятием, но Архимед вынужден был прибегнуть к нему ради спасения Родины. Античное общество невысоко ценило занятие прикладной механикой и техническим творчеством. Это считалось уделом рабов или простых ремесленников и других низших сословий.

И в странах Востока в период античности и средневековья господствовали подобные взгляды. В некоторых из них даже с помощью религии устанавливались правила, закрепляющие те или иные профессиональные занятия за конкретными сословиями. Например, в Индии высшая каста — брахманы — занимались наукой и священнослужением, вторая каста — кшатрии — военной и административной деятельностью (шахи и раджи принадлежали к касте кшатриев). Затем шли касты купцов и ростовщиков. Иерархия каст предподре-

делялась и видом ремесла: представители самых низших каст занимались «нечистыми» профессиями. Даже случайное прикосновение к ним и их одежде не одобрялось, поэтому они назывались неприкасаемыми<sup>1</sup>. Соответственно предъявлялись различные требования к духовной жизни, убеждениям, нравственности сословий. Для представителей высших каст считалось недопустимым заниматься видами деятельности или управлением ритуалов и обычаев, считавшихся прерогативой более низких каст. Даже в религиозной практике имелись заметные различия<sup>2</sup>.

На исламском Востоке первоначально демократизм имел сильные традиции. Отношение к ремеслам также было весьма уважительное. Социальная дифференциация среди полукочевых арабов, кочевых бедуинов, других арабских племен, среди скотоводов Ирана и Туркестана не достигла тогда развитых форм, что не породило чрезмерные противоречия и конкуренцию между сословиями. Поэтому не возникало необходимости религиозным путем закреплять социальный статус-кво и привилегии сословий.

Это предопределило более демократичный характер ислама по сравнению с предшествующими ему религиозными верованиями. Однако по мере усиления социальной дифференциации ислам также начал идеологически обосновывать возникающее положение. К ремесленничеству и физическому труду стало формироваться пренебрежительное отношение среди аристократии, религиозных деятелей и других представителей высших сословий.

В этом отношении характерна эволюция образа Фархада в творчестве Низами, Хосрова Дехлеви и Алишера Навои. Во времена Навои, если выражаться современным языком, к техническому творчеству и ремеслам отношение высших сословий и ученых заметно сдвинулось в негативную сторону. Возможно, поэтому Навои изобразил сына хакана (императора) искусным ремесленником, сделал его главным героем и воплотил в нем свой идеал (у Низами он простой ремесленник и не является главным героем; у Хосрова Дехлеви он только сын хакана).

<sup>1</sup> Хотя иерархия каст в других странах, кроме Индии, до конца не установилась, но почти во всех существуют кастовые элементы — где больше, где меньше.

<sup>2</sup> Гусева Н. Р. Индуизм. — М., 1977. С. 59.

Навои как великий гуманист и прогрессивный мыслитель старался поднять престиж ремесленника в глазах аристократии и религиозных авторитетов (последние все больше склонялись к мистике и аскетизму, не заботясь о развитии мирской жизни), глубоко осознавал, что без этого общество не сможет развиваться, погрузится в застой.

Наряду с тем, что азиатский способ производства не порождал достаточно высокие объективные потребности в развитии средств производства (в том числе и самого человека), утвердившиеся духовные отношения и нормы также мешали соединению теоретических знаний с практикой, науки — с ремеслом. Техническое творчество не получило необходимого развития, не были созданы машины и сложные механизмы.

В качестве второго примера можно привести описание Навои видов любви в «Возлюбленном сердце». Навои в бытовом понимании, широко распространенная любовь простых людей: «такой-то влюбился в такую-то». Второй вид — поэтическая, эстетическая любовь (это «любовь избранных», «любовь стихотворцев и украсителей легенд», т.е. сочинителей). Третий вид — это любовь суфиев, аскетов-праведников. Отношение носителей третьего вида любви к действительности таково: «Они не будут чувствовать, если даже буря событий листья цветника неба унесет, им будет безразлично, если она лепестки звезд развеет на все четыре стороны»<sup>1</sup>.

Это не только любовь, направленная к богу, находящемуся в душе человека, в его внутреннем мире, но и пренебрежительное отношение к человеческим заботам, боли и переживаниям, равнодушие даже к вселенной, миру, жизни и красоте («листьям цветника неба», «лепесткам роз»), неприятие реального творчества, созидательной деятельности. Проблемы земного мира, боль и страдания человеческие несколько не трогают души таких праведников, не оставляют в них и следа («они не будут чувствовать» — в оригинале «не оставляют и следа»). Следовательно, это непродуктивная, бесплодная любовь, иллюзорные потребности, не приводящие к реальным результатам.

<sup>1</sup> Навои А. Соч., Т. X. Т., 1970. С. 69. — В оригинале не «лепестки звезд», а «лепестки роз». К сожалению, переводчик допустил и другие неточности.

Суфизм возник как реакция на ослабление демократических тенденций первоначального ислама, на чрезмерное усиление его официозности и бюрократизации, превращение его в господствующую политическую идеологию государства. Суфизм отрицал корысть и похоть, богатство и чревоугодие, сословные привилегии. Поэтому его влияние на простой народ и средние сословия было ощутимым.

Однако суфизм, несмотря на склонность к демократизму, основываясь на мистицизме, отрицал научный рационализм. Это, в свою очередь, также не способствовало изменению отношения к техническому творчеству. Как бы ни были притягательны общественные идеалы, пропагандируемые суфизмом, но пути достижения их являлись абстрактными, нереальными. Иначе говоря, суфизм был обращен не в будущее, а в прошлое. Официальный ислам он критиковал с позиций не будущего, а прошлого.

Постепенно интерес к религиозным знаниям начал преобладать над интересом к естественнонаучным знаниям. В результате наступил кризис светских наук, особенно естествознания, который продолжался на протяжении нескольких веков.

Во второй половине XX в. в Узбекистане опять встала на ноги довольно высокоразвитая фундаментальная наука, получили достойное развитие естествознание и техническое творчество. И в гуманитарных науках произошли существенные изменения.

Независимость требует усилить достигнутый научно-интеллектуальный потенциал. Для этого необходимо уделять серьезное внимание профессиональной ориентации молодежи в школах и других учебных заведениях, направляя ее больше к овладению современными научными знаниями, потому что в условиях формирующейся рыночной экономики интерес молодежи к экономическим знаниям и предпринимательству сильно преобладает над интересом к фундаментальным и техническим наукам. Для переходного периода это в определенной степени естественно. Но если это положение не изменится, то наша технологическая зависимость от других сохранится.

Авиастроительным, автомобилестроительным, приборостроительным заводам Узбекистана, вновь создаваемым по современной технологии предприятиям, на-

учно-производственным объединениям пужно много конструкторов, инженеров и других специалистов, овладевших самыми современными знаниями и технологиями. Если научное и техническое творчество в национальной духовности, системе критериев будет удостаиваться самых высоких оценок, станет престижным, если исследовательский дух получит высокие стимулы и будет поддерживаться, то такие специалисты появятся в избытке. Вот почему в Узбекистане принята Национальная программа подготовки кадров, учитывающая как собственные достижения в этой области, так и передовой мировой опыт. А удовлетворение объективных потребностей общества в надлежащих специалистах, в свою очередь, способствует расширенному воспроизводству духовных потребностей. Вместе с новыми специалистами появятся новые творческие способности, возможности. Стабильное и непрерывное развитие общества станет основой укрепления независимости.

Русский ученый XIX в. С. Трубецкой писал: «Чтобы сделать научное открытие или построить философскую систему, мало народной мудрости: нужна истина, как для художника — подлинная красота, и нужно свободное усилие личного гения. Чтобы преобразовать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал»<sup>1</sup>. Как бы это ни называли — высшим идеалом или по-другому, — то, к чему мы стремимся, может быть достигнуто лишь тогда, когда оно будет не утопией, воздушными, иллюзорными мечтами, а реальной целью, порожденной жизненными потребностями. Неудовлетворенные, нереализованные потребности не служат ни совершенствованию человека, ни развитию общества. Если такое положение будет продолжаться непрерывно и долго, это приведет к кризису личности и общества.

В сознании каждого человека должно утвердиться, что его общественное положение, успехи зависят от него самого, его знаний, квалификации, труда. Это послужит повышению субъективных духовных потреб-

---

<sup>1</sup> Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания / Мир философии. Т. 2. М., 1991. С. 249—250.

ностей, превращению творчества и труда в высший идеал.

Социализм подверг отношение к труду глубокой деформации. Характеристика коммунистического труда, данная Лениным в статье «Великий почин», послужила большевистским руководителям «теоретической основой» недостаточного стимулирования труда, что привело к снижению его престижа и ценности.

В странах Запада престиж всякого труда довольно высок. Дело не в том, что в условиях капитализма всегда наличествует безработица, а в том, что в духовной ориентации Запада, системе его ценностей сформировалось очень заинтересованное, положительное отношение к труду. Например, дети даже состоятельных родителей с подросткового возраста во время каникул и при любом удобном случае не прочь заработать деньги какой-либо посильной работой. Так они приучаются самостоятельно решать возникающие проблемы, воспитываются далекими от иждивенчества. Соответственно у них формируются воля, умение выдержать конкуренцию, бороться за свои интересы. Это порождает потребности постоянно совершенствовать свою квалификацию.

В западном образе жизни, конечно, немало и негативных явлений. Самое плохое то, что среди родителей и детей меньше взаимной привязанности, любви, сильно чувство отчуждения. Однако нам не помешало бы учиться у них отношению к труду и творчеству, неприятию иждивенчества, стимулированию творческих стремлений и предприимчивости, вообще умению считаться с личностью.

Отношение к труду не может оставаться в узких экономических рамках. Оно должно приобретать такие качества, как моральность и эстетичность, духовность в целом, соединяясь с потребностями волевого и профессионального роста человека. Целесообразно воспитывать у молодого человека психологическую и волевою готовность изменять профессию и квалификацию с учетом спроса на рынке труда.

Одним из факторов повышения потребностей личности является поддержка обществом индивидуализма, исходящего из здоровых интересов личности, не принесенных в жертву интересам коллектива. Потребности личности являются первичной формой существования

потребностей общества. Они играют в жизни не меньшую роль, чем потребности социальных групп, классов.

Духовные потребности разнообразны по форме, сложны и противоречивы по содержанию. Среди них выделяются потребности познания, потребности общения, потребности созидания, потребности реализации своих способностей, самобытности.

Эти потребности проявляются как на уровне личности, так и на уровне нации. Чем больше в обществе личностей, занимающих положительную активную жизненную позицию, доброжелательных, высококультурных, у которых духовные потребности устойчиво растут, тем выше темпы социального прогресса. Но ускорение социального прогресса само по себе не формирует личности с высокой духовностью. Иногда оно может, наоборот, привести к ослаблению взаимной любви людей, усилению дегуманизации общественных отношений, так как в основе современной цивилизации лежит научно-технический прогресс, а с ним — технизация производства и знаний. Это усилило тенденцию технократического отношения к жизни, нарушило веками сложившуюся гармонию между рациональной и эмоциональной сторонами внутреннего мира человека.

Например, если сравнить извозчика и шофера, то можно заметить, что у первого соотношение рациональной и эмоциональной сторон его внутреннего мира довольно сбалансированно, гармонично. Он не только обладает необходимыми для его профессии знаниями, но и к лошади и своей работе относится как рационально, так и эмоционально, даже душевно. Ибо лошадь — существо живое, она не противник его, не конкурент, а партнер. Если лошадь заболит, поранит ногу или хотя бы потеряет подкову, извозчик переживает. Когда лошадь постареет и станет негодной для работы, ему будет жалко расстаться с ней, за долгие годы ставшей «близким другом».

А шофер имеет дело с неодушевленной техникой. Его отношение к своей машине в эмоциональном плане значительно слабее, чем отношение извозчика к лошади. Он без сомнений и сожалений, а то и с удовлетворением расстается с изношенной техникой. Но рациональных знаний, связанных с профессией, у шофера значительно больше, чем у извозчика. Он затрачивает гораздо больше умственной и нервной энергии, чем последний.

Он не может управлять машиной, полагаясь на ее «сообразительность», не может отвлекать свое внимание от обстановки на дороге, различной дорожной информации. В этом отношении сам шофер превращается в часть своей машины. Рабочий за конвейером тоже не может работать так, как ему хочется. Он подчиняется заданному ритму и темпу, превращаясь тоже в часть конвейера. Если ремесленника прошлого сравнить с высококвалифицированным рабочим, то результаты сравнения окажутся похожими на те, что касались шофера и извозчика.

Научно-технический прогресс, таким образом, нарушил веками сложившееся стихийное равновесие, гармонию между рациональной и эмоциональной сторонами сознания человека. Это отрицательно сказалось на многих традиционных духовных ценностях. Усилилось влияние на людей технократических воззрений, растет преклонение перед техникой и вещами, вышла на первый план целесообразность в действиях. Снизилась ценность таких качеств, как романтизм, «бунтарство против обыденности», умение восторгаться, влюбляться, жить «по идеалам».

Стало утверждаться потребительское отношение к культуре, которое отводит ей роль средства развлечения. Процветает безвкусица. Наблюдается засилье псевдоценностей — произведений литературы, кино- и видеофильмов, проповедующих насилие, безнравственность, унижающих достоинство человека. На фоне экономических успехов и изобилия усиливается духовное обнищание людей.

Чтобы восстановить равновесие и гармонию между разумом и чувствами людей, нельзя отказываться от достижений современной цивилизации, призывать, как Жан Жак Руссо, к возврату «назад, к природе». Однако предотвратить наступление бездуховности необходимо. Для этого следует усилить эмоциональное воспитание, прежде всего воспитание нравственных и эстетических чувств, формирование гуманистических идеалов в обществе.

Это обуславливает развитие духовных потребностей, их расширенное воспроизводство. Рост благосостояния людей пропорционально должен способствовать увеличению их свободного времени. В свою очередь часть свободного времени должна тратиться на самодеятельное творчество, на обогащение интеллектуаль-

ного и эмоционального мира человека, на его самореализацию. Только тогда человек будет испытывать глубокое удовлетворение своей жизнью и делами.

Не гармонизированные с моралью знания и разум, с красотой и воспитанностью — труд не служат полноценному духовному совершенствованию человека. Не основанная на морали политика вырождается в цинизм и определяет одностороннее развитие общества.

Обеспечение гармонии рациональной и эмоциональной сторон внутреннего мира в условиях современной цивилизации, соответствия государственной политики и норм права требованиям морали является важнейшей задачей сотворения великого будущего Узбекистана и повышения духовных потребностей наших соотечественников.

В формировании здоровых духовных интересов большое значение имеют совершенствование обычаев, традиций, развитие культуры быта. Следует изживать мещанскую психологию вещизма, накопительства, отказаться от проведения помпезных свадеб и застолий, искоренить бытовое пьянство и т. п. Семейные торжества и свадьбы должны проводиться в соответствии с экономическими возможностями семьи. За счет экономии средств, предназначенных на такие мероприятия, необходимо увеличить расходы на воспитание детей.

Общенациональные духовные потребности призваны укреплять и развивать сущностные признаки нации: во-первых, это утверждение в общественном сознании оценок, норм, идеалов и ориентиров (установок), противостоящих экономическому местничеству, групповщине и обеспечивающих укрепление национального рынка, интересов отечественных товаропроизводителей; во-вторых, поднятие национального самосознания на качественно новую ступень, развитие национального языка, национальной культуры, обеспечение дальнейшего единства национальной психологии; в-третьих, обеспечение национально-территориального единства, отрицание сепаратистских и местнических настроений.

Таким образом, общенациональные духовные потребности обеспечивают национальный прогресс.

Общенациональные духовные потребности выступают в разнообразной форме. Это: а) потребности осознания себя каждым жителем республики личностью и в то же время гражданином страны, представителем нации (в широком смысле); б) потребности правиль-

Ного понимания требований, которые предъявляет национальная независимость; в) потребности самореализации нации и др.

Чтобы понять, что такое общенациональные потребности, следует четко представлять, что такое национальное. Национальное проявляется по-разному в быту и культуре. Оно не есть совокупность лишь этнографических элементов. В широком смысле оно есть все факторы, способствующие нормальному функционированию и развитию национальной жизни и культуры.

Национальное — прежде всего функциональное свойство явления, т. е. его служение интересам и потребностям нации.

Чтобы считаться узбекской национальной школой, недостаточно только обучать детей на узбекском языке. Школа будет национальной лишь тогда, когда она будет воспитывать детей гражданами, готовыми служить национальным интересам, у которых сформированы чувства национальной гордости и достоинства. Если школа, где преподавание ведется на узбекском языке, будет воспитывать детей духовными манкуртами, национальными нигилистами, мы не можем называть ее национальной школой.

Национальность музыкального ансамбля определяется не тем, что исполнители наряжаются в экзотические национальные одежды прошлого, а содержанием репертуара, его соответствием эстетическому вкусу и потребностям нации.

Если в искусстве национальное проявляется и в содержании, и в форме, и в социальной функции (равно как и общечеловеческое), то в естественных и технических науках его нет ни в содержании, ни в форме. Поэтому следует помнить, что национальное — понятие относительное и не представляет собой застывшее явление.

Национальное нельзя противопоставлять интернациональному и общечеловеческому. Однако нельзя его приносить и в жертву им, как это делалось в советский период. Необходимо их гармонизировать.

## **ДУХОВНЫЙ ПРОГРЕСС: ОТ НЕЗАВИСИМОСТИ К СВОБОДЕ**

За годы независимости народ все глубже и конкретнее осознает свою высшую цель. Это отражается также в совершенствовании и конкретизации формулиро-

важны, выражения идеи национальной независимости.

Сначала идея национальной независимости была выражена в формуле «Узбекистан — государство с великим будущим». Такая формулировка общенациональной идеи никоим образом не означает претензии Узбекистана на великодержавность, на господство над кем-то. Напротив, она преследует цель поднять дух народа, напомнив ему, что наши предки в прошлом вносили величайший вклад в развитие мировой науки и культуры (через восстановление духовного наследия и тех страниц истории, которые раньше плохо освещались), донести до его сознания мысль о том, что народ, достигший в прошлом таких успехов, способен на это и в будущем, сплотить и мобилизовать народ на пути к этому великому будущему. Эта идея послужила и служит консолидации народа, укреплению его веры в свои силы.

Учитывая, насколько важны национальная консолидация, внутренняя стабильность в укреплении независимости, в успешном решении созидательных задач, общенациональная идея была конкретизирована и выражена еще проще: «Наша цель — свободная и процветающая Родина». В эту формулировку общенациональной идеи вложено следующее содержание: Родина дорога каждому из нас, независимо от национальности, языка, вероисповедания, и мы должны беречь ее независимость как зеницу ока, всесторонне развивать, стать полноценными членами мирового сообщества, оставить будущим поколениям процветающую страну.

Идея «Наша цель — свободная и процветающая Родина» вместе с направлением энергии общества к великой цели обратила внимание и на необходимость вести активную борьбу с внутренними и внешними угрозами независимости, за усиление национального единства.

С самого начала было провозглашено, что конечной целью независимого развития, проводимых в стране реформ является человек. Принцип «Реформы не ради реформ, а ради человека» стал основным ориентиром, установкой, краеугольным камнем и фундаментом возводимого нового общества, всего процесса широкомасштабных преобразований.

Идеи человеческого развития, свободы мышления, уверенность в том, что наши дети должны быть сильнее, образованнее, свободнее и счастливее нас, а так-

Же созидательная и организаторская работа по практической реализации этих идей ясно показывают гуманистическую сущность строящегося в Узбекистане нового общества. К достижению свободы мышления, освобожденного от заблуждений и пережитков старой идеологии, наполненного творческим духом за счет развития наиболее передовых национальных и общечеловеческих ценностей, общество отнеслось как к одной из приоритетных задач духовного воспитания.

Реформа образования, создание его новых государственных стандартов, пересмотр основ воспитания, процессы демократизации общества в конечном итоге направлены на то, чтобы создать необходимые условия для совершенствования человека. В свою очередь, свободно мыслящая, правильно понимающая социальную ответственность личность является важнейшим условием и основным субъектом развития экономики, демократизации общества, утверждения свободной и благополучной жизни. Ибо «человек только тогда может полностью реализовать свой потенциал, выбрать отвечающий своим стремлениям путь, когда он мыслит свободно, живет свободно»<sup>1</sup>.

В общенациональной идее не могла не найти своего отражения гуманистическая сущность строящегося нового общества, конечная цель проводимых политических реформ — удовлетворение потребностей человека. Поэтому Ислам Каримов, уточняя и обогащая идею национальной независимости, выразил ее обобщенно и наиболее полно в формулировке «Жить свободно и благополучно в независимой и процветающей Родине». В данной формулировке теперь отражаются интересы не только страны и общества, но и отдельного человека, гражданина. Говоря по-другому, гармонизируются интересы общества и человека.

Таким образом, свобода личности, свобода мышления вытекают из идеи национальной независимости Узбекистана, сущности высшей цели строящегося общества. Уже в переходный период этот вопрос становится одним из основных направлений коренного переустройства общества.

Если коротко охарактеризовать переходный период,

---

<sup>1</sup> Каримов И. Наша высшая цель — независимость и процветание Родины, свобода и благополучие народа. Кн. 8. — Т.: Узбекистан, 2000. С. 454.

Можно сказать, что он представляет собой многосоставную практику развития, направленную на всестороннее укрепление независимости и превращение ее в свободу в полном смысле слова.

Независимость — понятие сложное, состоящее из множества компонентов, частей, граней и оттенков. В целом она означает самоопределение нации, т.е. утверждение таких форм собственности, имущественных, экономических, политических, правовых и других социальных отношений, которые она сочтет наиболее приемлемыми для себя. Народ иногда может иметь формальную свободу на бумаге, но не определять свою судьбу, превратиться в объект исторического опыта, социального эксперимента в руках какой-либо партийной группы, крепко усевшейся у кормила власти кучки бюрократии. Народы бывшего СССР официально ни в политическом, ни в экономическом отношении ни от кого не зависели в то же время были лишены множества экономических и имущественных, политических, культурно-духовных, мировоззренческих прав. Их жизнь была максимально огосударствлена и протекала под строжайшим контролем.

Другой пример — зарубежные мусульманские страны. Они добились национальной независимости еще в конце 50-х — начале 60-х годов XX в. Однако в большинстве из них социально-экономическое развитие, обеспечение демократии и прав человека не стали такими, какими ожидалось. В некоторых из них совершались попытки реакционного теократического переворота или подобные ему религиозно-экстремистские действия, установились авторитарные и тоталитарные режимы. Государственная независимость почти во всех этих странах не поднялась до уровня внутренней социально-политической и духовно-идеологической свободы. Это касается и свободы личности, свободы мышления.

А ведь в этих странах правовые нормы схожи с западными. Во многих действующих там законах провозглашены основные права человека, их законодательство учитывает нормы международного права. Однако прочно утвердившаяся полутрадиционалистская политическая и духовная среда, форма правления и другие факторы, прежде всего малограмотность широких слоев населения, его отсталость, психологические установки персонификации власти, с одной стороны, и

незыблемость позиций религиозных организаций, религиозной идеологии — с другой, до сих пор оказывают давление на мышление человека, не дают ему распрямиться и свободно развиваться. Мы не можем допустить, чтобы в обновляемом Узбекистане возникла такая или подобная ситуация.

На основе вышесказанного можно заключить, что национальная независимость сама по себе не обеспечивает демократию и полную реализацию прав человека. Чтобы независимость превратилась в подлинную свободу, необходимо еще более углублять проводимые реформы во всех сферах — экономике, финансово-кредитной системе, государственном и общественном строительстве, системе судопроизводства и права, культуре, народном образовании и т. п., осуществлять широкие институциональные преобразования, создавать все необходимые условия (объективные и субъективные) для свободного духовного развития нации.

Следующая мысль Ислама Каримова показывает, насколько своеобразна, тонка проблема свободы: «Можно достаточно быстро и бесконфликтно получить политическую свободу — примером тому является обретение политического суверенитета бывшими советскими республиками; можно относительно быстро добиться экономической свободы — и это мы видим на примере индустриальных стран Восточной Азии; но обеспечение политических свобод внутри государства — процесс, требующий вдумчивого и сбалансированного подхода, длительной адаптации в сознании людей»<sup>1</sup>.

При каких условиях независимость начинает превращаться в свободу? Каковы критерии этого процесса?

Прежде всего все структуры общества должны развиваться пропорционально, между ними должно утвердиться динамическое равновесие. В экономически отсталой стране не возникает подлинной свободы. Точно так же излишне говорить о свободе в странах, где не получили достаточного развития право и законодательная база, судебная власть и правоохранительные органы. Нельзя обеспечить свободу в современном ее понимании в традиционалистских обществах, хотя они гораздо менее бюрократизированы, чем современные.

Свобода непосредственно связана также с волей:

---

<sup>1</sup> Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века.. С. 141—142.

она реализуется и проявляется в сознательном выборе и сознательной деятельности. Поэтому с некоторыми исключениями можно утверждать, что свобода — это воля, а воля — это свобода. Человек с недостаточной волей испытывает трудности в том, чтобы мобилизовать всю энергию и интеллект, необходимые средства на достижение цели. Волевой человек никогда не бывает экономическим иждивенцем, социально и нравственно зависимым от другого человека. Социально-экономический, духовный иждивенец никогда не станет свободной личностью.

Социально-экономический прогресс, политические и культурно-духовные условия должны достичь такой степени, чтобы у человека появилась реальная (именно реальная, а не формальная) возможность свободного выбора и чтобы она непрерывно росла. Это предполагает не только общее экономическое развитие, обогащение социально-классовой структуры общества, укрепление среднего класса, становление подлинной многопартийности, а также возникновение настоящей экономической и политической конкуренции, приспособление к ней волевых качеств людей, духовное развитие членов общества, рост их политической культуры и социальной ответственности. Ибо там, где нет социальной ответственности, воля приобретает деструктивные, стихийные качества, политическая и духовная свобода не формируется. Один из критериев, показателей духовного прогресса, духовной свободы — это наличие многообразия суждений, взглядов, плюрализма в обществе не как исключительного или чрезвычайного явления, а как обыденной практики выбора путей и средств дальнейшего развития. Только тогда появятся реальные возможности свободного выбора и эффективного участия граждан в управлении обществом (через голосование за того или иного кандидата, участие в деятельности политических партий, общественных организаций, органов гражданского самоуправления, выражение своего мнения через СМИ и т. д.).

Свобода, не ограничиваясь политической жизнью, в перспективе должна превратиться в неотъемлемое свойство всего образа жизни. Это будет способствовать обогащению морально-нравственных норм, многообразию и многогранности эстетических вкусов, развитию духовной терпимости, толерантности в обществе, самое главное — изменению психологии, сознания людей, утверж-

дению свободы мышления, уважительного отношения к мнению других, которое отличается от твоего собственного.

В относительно экономически отсталых или же имеющих господствующую идеологию странах общественное производство, бытовая жизнь, даже манера одеваться и вкусы довольно однообразны. По форме и содержанию они весьма скудны, но зато изобилуют элементами авторитаризма (здесь больше проявляется авторитаризм традиций и идеологии). А о политической жизни и говорить нечего.

В приведенной выше цитате Ислам Каримов подчеркивает, что достижение политических свобод требует длительной адаптации сознания людей. Это верный вывод. Ибо на протяжении веков психология восточных народов (да и большинства западных до середины XX в.) понятие власти не отделяла от личности чиновника, не объективизировала его и не рассматривала как самостоятельный фактор.

Персонализация власти (отношение к власти в единстве с личностью чиновника и перенос его качеств на власть), где бы она ни распространялась, определяла специфику ее отношений с обществом, их сильные и слабые, положительные и отрицательные стороны, степень наличия элементов субъективизма, волюнтаризма и авторитаризма.

Согласно традициям, социальной психологии и идеологии, сложившимся в течение веков, объективные функциональные обязанности чиновника приобретали субъективно-волюнтаристский характер. Это порождало у чиновника склонность вести себя по принципу «Кого хочу — милую, кого хочу — наказываю», «будет по-моему», а у граждан — привычное к этому отношение. Такое положение в конце концов приводило к тому, что действия чиновника стали осуществляться относительно самостоятельно от законов, правил и различных служебных инструкций, автономно.

Чиновник иногда из милосердия кому-то помогал безвозмездно, искренне, совершал добрые, богоугодные дела (это вытекало из его человеколюбия и личных убеждений), иногда оказывал помощь за определенную мзду. В результате в его действиях, исполнении им служебных обязанностей утвердился двойной стандарт. Это стимулировало взяточничество, коррупцию, пренебрежение чиновником этическими и юридическими нор-

мами, вседозволенность, чрезмерную бюрократизацию государственных учреждений и методов управления.

Персонификация власти на уровне общественной психологии ведет к формированию у граждан по отношению к чиновнику комплекса неполноценности. У кого-то это порождает фаталистическое чувство, что он несчастный, неудачник, обреченный на такую долю, участь. Он может внутренне считать, что не уступает тому или иному чиновнику в профессиональной подготовке, знаниях, умственных способностях и таланте, наоборот, превосходит его. Но, вспомнив такую поговорку, как «Если Хызр не удостоит вниманием, то тебе даже на скотном рынке не стать посредником», т.е. без поддержки, протекции тебе не выбиться в люди (в действительности это умозаключение, сделанное на основании векового опыта), почувствует себя духовно неполноценным.

У кого-то комплекс неполноценности может проявляться в неверии в собственные силы, в том, что он действительно считает чиновника во всем выше себя и потому начинает перед ним лебезить, преклоняться, выказывая рабскую покорность и готовность услужить.

На уровне общественной идеологии персонификация власти в современных условиях, во-первых, ограничивает рост потребностей и требований к совершенствованию и активизации деятельности демократических институтов, чем отрицательно влияет на развитие демократии и свободы; во-вторых, предупреждает оппозиционные настроения в массовом сознании по отношению к власти, обуславливает угасание критического духа, самое страшное — способствует появлению внутреннего запрета, внутренней цензуры — политического страха, реанимирует недоверие к критически мыслящим людям, творческой интеллигенции. Об этом свидетельствуют печальный опыт бывшего СССР и суровая реальность многих авторитарных режимов: всякую критику власти чиновник воспринимает как нападки лично на себя и, наоборот, всякую критику конкретного чиновника — как враждебный акт против строя.

Не только власти, но и иные рядовые граждане, считающие себя «бдительными патриотами», начнут смотреть на свободно и критически мыслящих людей как на своих личных врагов и врагов общества. В стране будет процветать политическое доноительство, будут поощряться анонимные письма и т.д. Мы хорошо помним это по недавнему советскому прошлому.

В-третьих, возникает такая духовно-политическая атмосфера, в которой постепенно складывается идеология и практика вождизма и культ вождя. Советский период преподнес нам много суровых уроков и на сей счет. Забывать их мы не имеем права. Вождизм — своеобразная персонификация власти. Он возникает на крутых поворотах истории конкретного народа. Первые народные вожди выдвинулись в процессе борьбы против иноземных захватчиков за национальное освобождение (Бабак, Муканна и им подобные). Наиболее острые формы классовой борьбы в прошлом так же порождали своих вождей (восстание рабов в Риме — Спартак, крестьянские восстания средневековья — Уота Тайлера, Петра Болотникова и др.), как и Реформация в Европе (Томас Мюнцер, Ян Жижка). Особенно урожайны на всякого рода вождей революции и национально-освободительные движения по объединению нации (Кромвель, Робеспьер, Наполеон, С. Боливар, Джузеппе Гарибальди, Бисмарк, Ленин, Сталин, Мао Цзедун и др.). Революции и контрреволюции XX века породили самых деспотичных вождей-монстров, власть которых сопровождалась тотальным насилием, репрессиями против своего и войнами против других народов (Ленин, Сталин, Муссолини, Гитлер, Франко и др.). Эта форма вождизма приобрела античеловеческий, антинародный характер. Вождизм утратил народный характер с изменением целей борьбы. Муссолини и Гитлера никак нельзя называть народными вождями и ставить в один ряд с Мюнцером и Гарибальди.

Среди вождей выделялись и такие, которые являлись духовными лидерами, теоретиками движения, которые практической стороной дела не занимались или принимали в ней очень ограниченное участие (Маркс, Энгельс, Махатма Ганди). Некоторые пытались совмещать роль духовного и политического вождя (Муканна, Ленин, Сталин, Мао Цзедун). Вождизм более характерен для западного развития, меньше — для восточного. Причина здесь кроется не столько в особенностях психологии и мышления, сколько в своеобразии исторического пути развития, общественных отношений, религиозной культуры, но нельзя сбрасывать со счетов также традиции политического сознания и мышления. Становление традиционализма на Востоке, консервация социально-экономических отношений не способствовали резкой классовой поляризации, социальному расслоению общества

и, как следствие этого, развитию крайних форм классовой борьбы. Естественно, мало появлялось и всякого рода вождей. В странах Востока шли междоусобные войны, но претенденты имели «династийные» права на власть, не являлись «выскачками-вождями». Только в период национально-освободительной борьбы против колонизаторов в странах Востока начали появляться свои большие и малые вожди.

Возникновение вождизма predetermined не только политической борьбой, но и определенным мировоззрением, отношением к жизни и личности, сформировавшимся под влиянием тех или иных религиозных конфессий, воспитания.

Приверженцы религиозных конфессий, которые канонизируют после смерти тех, кто совершил при жизни религиозный подвиг, оказал великую услугу церкви или своей «святостью», подвижничеством, послужил укреплению веры и т.д., более склонны к культу личности, сотворению кумиров. Культ святых подспудно допускает культ личности. Если раньше такими кумирами были всякого рода вожди, герои, то сегодня ими становятся эстрадные и спортивные звезды, а также люди, добившиеся больших успехов в деле.

И католицизм, и православие, в отличие от ислама, пользуются практикой «канонизации» личностей. Поэтому большинство вождей XIX и XX веков — преимущественно выходцы из католических и православных стран. Даже протестантизм не смог полностью изжить склонность людей к сотворению себе кумиров. Потому что проповедуемый протестантизмом крайний индивидуализм в своеобразной форме воссоздал «культ личности», заменив культ политических вождей культом человека, добившегося большого успеха. В ортодоксальном исламе канонизация личности не допускается. Однако в народном исламе под влиянием суфизма также появился культ святых.

Но вернемся к персонификации власти в форме вождизма. Вождизм в целом несовместим с демократизацией общества, плюрализмом и свободой мышления. Как идея «просвещенного монарха», так и идея «просвещенного вождя» являются утопическими. Дело даже не в личных качествах вождя. Он может обладать высокой эрудицией, быть широко образованной, подлинно гуманной личностью, мыслящей очень творчески и современно, стоять за самые передовые идеи. Конечно, его лич-

ные качества много значат. Но дело здесь в принципе совместимости демократизации, развития свободы с личной, персонифицированной властью. Как нельзя допускать в обществе господства одной, пусть даже самой передовой и научно обоснованной идеологии, так и нельзя опираться на принцип вождизма в современных условиях.

В процессе строительства правового государства, демократического, гражданского общества и духовного развития мы должны избавляться от всех вышеназванных пережитков и подпитывающих их элементов социальной психологии. Прежде всего следует научить широкие массы не персонифицировать власть, для чего необходимо утвердить подлинную демократию, построить правовое государство. Ибо, как свидетельствует опыт демократических стран, только те общества, в которых обеспечены верховенство закона и либерализация, растет человеческое достоинство, можно постепенно избавиться от персонификации власти.

Согласно Конституции Узбекистана, «народ является единственным источником государственной власти» (статья 7), в то же время «государственные органы и должностные лица ответственны перед обществом и гражданами» (статья 2). В связи с этим большое значение приобретают изучение Конституции и законов республики, повышение правового сознания и политической культуры граждан. Система народного образования, духовно-просветительные и воспитательные учреждения должны соответственно строить свою деятельность.

Поэтому верховенство закона, демократизация и либерализация объявлены в Узбекистане приоритетными направлениями государственного и общественного строительства, одной из важнейших целей проводимых в стране реформ. Они служат также формированию нового мировоззрения и менталитета общества, обеспечению свободы личности.

В обществе, стремящемся к демократии и свободе, отношения между различными ветвями и звеньями власти, между государственными учреждениями и общественными организациями, между обществом и личностью строятся на основе норм Конституции и законов. Лишь строго придерживаясь данного принципа, перевоспитывая самих себя соответственно его требованиям, мы су-

меем шагнуть от независимости к свободе или превратить независимость в подлинную свободу.

И народ, и руководители одинаково должны учиться жить, работать, действовать согласно закону. Это требует от каждого из нас высокой гражданской и духовной зрелости, умения видеть свои личные интересы в единстве с интересами общества, гармонизировать их, преодолевать собственное равнодушие, вырабатывать активное и ответственное отношение к каждому явлению в стране.

В единой научно-теоретической концепции идеологии национальной независимости, которая призвана всесторонне обосновать общенациональную идею, конкретизировать, связать ее с текущими и перспективными задачами строительства нового общества, следует учитывать необходимость сбалансированного, гармоничного развития страны и свободы личности, их взаимодополняемости, направить на это весь процесс обучения и воспитания, духовно-просветительской деятельности.

Только таким образом можно добиться того, что в сознании народа персонификация власти постепенно начнет изменяться в сторону ее объективизации и отделения от личности чиновника, в сторону понимания того, что власть дана народом чиновнику временно.

Новое поколение должно формироваться высокообразованным, с чувством собственного достоинства, обладающим критически-творческим духом, с постоянно растущими здоровыми потребностями, в том числе к свободе и самореализации. Это необходимое условие становления подлинного гражданского общества, эффективного контроля со стороны народа за деятельностью государственных учреждений и чиновников, перерастания независимости в свободу в полном смысле слова, превращения независимого Узбекистана в общество высокой духовности и свободы.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Вот и завершилась наша книга, дорогой читатель, где мы пытались в силу возможности проанализировать понятие «духовность». Естественно, трудно одному исследователю раскрыть все грани такого сложного понятия. Оно еще будет изучаться представителями различных наук, ибо этого требует необходимость укрепления духовных основ независимости Родины. С другой стороны, человек в поисках самого себя, в стремлении жить в тождестве со своей человеческой природой всегда испытывает потребность подняться на новую ступень уровня своего самосознания. А у истоков человеческого самосознания лежит духовность.

Каждый шаг культурной эволюции человека способствовал развитию его самосознания. И, наоборот, развитие последнего позволяло человеку подняться на новый уровень познания и культурного освоения мира, «очеловечивания» самого себя.

Все древние и последующие цивилизации, созданные человеком,—продукт не только развития, скачка производственных технологий, но и скачка духовного освоения мира, качественно обновленной системы ценностей, нового мировоззрения. Сосуществовавшие в рамках одной исторической эпохи цивилизации отличаются друг от друга не столько своеобразием материальной культуры, сколько особенностями мировоззрения и утвердившихся духовных ценностей.

Можно в этом убедиться, сопоставляя древние цивилизации Китая и Индии, Египта и Месопотамии. Да и сегодня, например, США и Япония отличаются друг от друга не технологией производства, а духовной культурой, менталитетом своих граждан.

Некоторые различия политических и демократических институтов в современных условиях не играют решающей роли. Более того, сами эти различия являются следствием естественной эволюции исторических традиций, тесно связанных с изменениями в политическом и правовом сознании наций. Самобытность как цивилиза-

ций, так и наций, таким образом, в первую очередь определяется духовностью.

Следовательно, духовность является одним из системообразующих факторов цивилизации. Поэтому человек в целях самопознания, самоидентификации размышляет над тайнами духа, его проявлениями. Пытается понять — что такое мир и где его место в нем.

Это еще на заре культуры и цивилизации отразилось в результатах умственной, творческой деятельности человека: мифологии, религии, философии и др. В отличие от первых двух философия носила научный характер, поэтому от нее отпочковывались фольклористика, психология, теоретическое языкознание и другие науки, или в ее пределах обособлялись логика, этика, эстетика, культурология, изучающие различные формы и явления духа.

Еще древнегреческая научная мысль подразделяла духовную жизнь человека на три области — разум (мышление), волю и чувства. Разум (мышление) стала изучать логика, волю — этика. Уже в новое время появилась эстетика, изучающая чувства (переживания) человека с точки зрения прекрасного. Психология с самого начала изучала все эти вопросы вместе, но сузив и обособив свой предмет — как реакцию человеческого сознания (души) на внешний контакт.

Однако европейская философия так и осталась на позициях традиционно сложившегося отдельного изучения духовной жизни. Как ни странно, духовностью как целостным явлением европейская философия не очень интересовалась, хотя она массу времени и сил потратила на исследование понятий «дух» и «воля» и добилась в этом больших результатов, особенно Гегель и Шопенгауэр. Но у одного «дух», а у другого «воля» носили более субстанциональный характер, хотя эти категории у обоих философов выступали как деятельный субъект всего исторического процесса, что придавало их учению явный (Шопенгауэр) или неявный (Гегель) мистический характер. Гегель считал все материальные и идеальные реалии — природу, человека, государство, мораль, право, сознание, мышление, понятие — формами инобытия духа. И все они исследовались Гегелем, исходя из закономерностей саморазвития духа. А в то же время реальная духовная жизнь как социальное явление, вне спекулятивной подгонки к

саморазвитию духа, не становилась отдельным предметом философских анализов.

Духовность была отдана на откуп теологии, религии.

Но все же объективная потребность обобщенного изучения такой стороны жизни общества и человека, как духовность, не могла не возникнуть. Поэтому европейские философы со времен Просвещения стали разрабатывать теорию культуры, которая во многом способствовала удовлетворению этой потребности. Это привело к становлению в наше время самостоятельной науки — культурологии. А в XX веке на стыке философии, социологии, теории культуры, искусствознания выделилась новая дисциплина — аксиология.

Но, сформировавшись, эти науки стали изучать духовность и ее конкретные явления, естественно, исходя из своего предмета. Общефилософское же изучение этого феномена в целом до сих пор остается недостаточным.

Поэтому вопросы духовности актуальны для более глубокого и конкретного понимания не только закономерностей развития общества, но и сущности самого человека. В практическом плане изучение вопросов духовности в единстве с национальным возрождением и прогрессом поможет укреплению духовных основ независимости страны и воспитанию ее нового гражданина, гармонизации национальных ценностей с общечеловеческими.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	3
<b>Духовность как понятие . . . . .</b>	<b>7</b>
Происхождение понятия «маънавият» (духовность) . . . . .	8
<b>Сущность духовности . . . . .</b>	<b>17</b>
Убеждение . . . . .	22
Духовная среда . . . . .	31
Духовность и природа человека . . . . .	32
Духовность и культура . . . . .	42
Духовность и воля . . . . .	46
Структура духовности . . . . .	50
Нормативность функции духовности . . . . .	53
Становление духовности . . . . .	58
<b>Исторические условия формирования духовности узбекского народа . . . . .</b>	<b>76</b>
Доисламский период развития духовности узбекского народа . . . . .	77
Связь духовности с материально-экономическими факторами . . . . .	102
Влияние философско-религиозных факторов на развитие духовности . . . . .	120
Некоторые особенности формирования духовности в советский период . . . . .	135
<b>Духовные основы укрепления независимости . . . . .</b>	<b>143</b>
<b>Независимость и новое мировоззрение . . . . .</b>	<b>165</b>
Соотношение мировоззрения независимости и классовости . . . . .	169
Научно-рационалистический характер мировоззрения независимости . . . . .	175
Гуманистическая и патриотическая сущность мировоззрения независимости . . . . .	182
<b>Отношение к культурному наследию . . . . .</b>	<b>188</b>
Исторические корни культурной политики советского государства . . . . .	194
Наше отношение к культурному наследию . . . . .	204
Независимость и проблема ислама . . . . .	215
<b>Повышение духовных потребностей как условие укрепления независимости . . . . .</b>	<b>238</b>
Субъективные факторы повышения духовных потребностей . . . . .	243
Духовный прогресс: от независимости к свободе . . . . .	253
Послесловие . . . . .	265

*Научно-популярное издание*

АБДУРАХИМ ЭРКАЕВ

**ДУХОВНОСТЬ — ЭНЕРГИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ**

Издание 2-е, исправленное и дополненное

*Ташкент «Маънавият» 2001*

Редактор *О. Клюева*  
Художник *М. Соркин*  
Техн. редактор *Т. Золотилова*

Сдано в набор 07.08.01. Подписано в печать 28.09.2001. Формат 84×108<sup>1/2</sup>.  
Литературная гарнитура. Усл. п. л. 14,28. Усл. кр.-отг. 14,7. Изд. л.  
14,25. Тираж 3800. Зак. № 115. Цена договорная.

Издательство «Маънавият». Ташкент, ул. Буюк Турон, 41. Договор  
49—01.

Отпечатано на Ташкентской книжно-журнальной фабрике Государствен-  
ного комитета Республики Узбекистан по печати. Ташкент, Юнусабад,  
ул. Мурадова, 1. 2001.

**Эркаев, Абдурахим.**

Духовность — энергия независимости /Отв. ред.: С. Ш. Шермухамедов.—2-е изд., испр. и доп. — Т.: Маънавият, 2001.—272 с.

71.4(5У) + 66.2(5У) + 63.3(5У)

*Уважаемые читатели!*

*Издательство «Мавнавият» в 2001 году планирует к выпуску на русском языке сборник сказок центральноазиатских народов «Золотая косичка». В нем представлены лучшие произведения сказочного жанра, которые дают целостное представление об их богатстве и разнообразии у народов Центральной Азии.*





*Manavijai*