

УДК 297.1

**СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
В ЗОЛОТООРДЫНСКОМ КРЫМУ:
ШАРАФ АЛ-КЫРЫМИ**

М.М. Якубович

(Национальный университет «Острожская академия»)

В большинстве современных исследований по исламской философии основное внимание посвящено классической эпохе (с VIII по XIII век), в то время как творчество авторов постклассического периода (XIV–XVIII века) изучено довольно поверхностно. В свою очередь, автор настоящей статьи подчеркивает, что философское и научное наследие Крымского ханства представляет сегодня огромный интерес для исследователей; и, прежде всего, благодаря тому факту, что в XV–XVII веках на территории Крыма и в других регионах Северного Причерноморья происходил значительный расцвет культурной жизни. Среди прочего, особого внимания заслуживает изучение развития «рациональных наук», в том числе и философских знаний.

В настоящем исследовании, автор обращается к рассмотрению наследия правоведа и мыслителя из Золотой Орды, а именно, к Шарафу ал-Кырыми (ум. в 1440 г.). Его жизненный путь приходится на очень интересный и, в целом, малоизученный период истории Крыма, а именно, на время, когда Крымский юрт (Qırım Yurtu) еще не был самостоятельным государством и входил в состав Золотой Орды. Творческий расцвет этого ученого совпадает с эпохой ослабления золотоордынской власти в Крымском юрте, который выделился в независимое государство («ханство», hanlıǵı) только в 1441 году, во времена правления Хаджи-Гирея (ум. в 1466).

Произведение Шарафа ал-Кырыми, посвященное вопросам правовой герменевтики, дает четкое представление не только о некоторых вопросах постклассической исламской мысли, но и о развитии исламского знания в Северном Причерноморье. Автор статьи показывает, что Шараф ал-Кырыми находился под влиянием философской теологии авторов из Центральной Азии и Персии, развившейся на основе трудов Абу Али ибн Сины и его последователей. Дальнейшие исследования рукописного наследия крымских авторов могут раскрыть особенности развития философских знаний в западной части Золотой Орды.

Ключевые слова: Крымское ханство, исламское право, исламская философия, аристотелизм, неоплатонизм, школа Абу Ханифы, школа ал-Матуриди.

Философское и научное наследие Крымского ханства представляет сегодня огромный интерес для исследователей. Прежде всего благодаря тому факту, что в XV–XVII веках на территории Крыма и

других регионов Северного Причерноморья происходил значительный расцвет культурной жизни. Среди прочего особого внимания заслуживает развитие «рациональных наук», в том числе и философских знаний. Нами уже опубликованы работы о наследии Абул-Бака' ал-Кафауви (1619–1682) [18], Мухаммада ал-Аккирмани (ум. 1761) [21] и ряда других крымскотатарских ученых, происходивших из этого региона.

В рамках настоящего исследования речь пойдет о крымском правовед и мыслителе, жизненный путь которого приходится на еще более интересный и в целом малоизученный период истории Крыма, а именно время, когда Крымский юрт (*Qırım Yurtu*) еще не был самостоятельным государством и входил в состав Золотой Орды. Речь идет о Шарафе бин Камале бин Хасане бин 'Али ал-Кырыми (? – 1440) – одним из первых крымских исламских авторов, в творчестве которого фиксируется значительное внимание к актуальным на то время философским вопросам. Акме, то есть творческий расцвет этого ученого совпадает с эпохой ослабления золотоордынской власти в Крымском юрте, который выделился в независимое государство («ханство», *hanlıǵı*) только в 1441 году, во времена правления Хаджи-Гирея (ум. 1466). Лишь в 1475 Крымское ханство перешло под протекторат Османской империи, которая вытеснила с южного берега Крыма генуэзцев и заняла юго-восточную часть побережья с центром в Кафе. Именно поэтому османские источники, благодаря которым нам известны хотя бы поверхностные детали жизни других крымских авторов, чрезвычайно скупы на свидетельства о Шарафе ал-Кырыми (в арабском прочтении он часто фигурирует как «ал-Кирими», «ал-Курайми» и др.).

Из современных работ, посвященных личности этого ученого, стоит упомянуть две до сих пор не опубликованные магистерские диссертации, защищенные в 2010 и 2011 годах в Исламском университете им. Имама Мухаммада бин Са'уда (Эр-Рияд, Саудовская Аравия) под руководством 'Абд ал-Азиза ал-Маш'аля [1, 7]. Обе работы содержат отредактированный текст сохранившегося труда ал-Кырыми *Шарх Манар ал-Анвар* («Комментарий к “Маяку светочей”»), а также попытку биографического исследования. Источниковая база, на основе которой можно восстановить биографию ученого, также весьма ограничена. Существует небольшое упоминание об ал-Кырыми в компендиуме Сулаймана ал-Кафауви (? – 1582/1583) *Катта'иб 'Аллям ал-Ахйар* («Жизнеописания выдающихся ученых»), приводимое индийским правоведом 'Абд ал-Хайием ал-Лакнауви (1847–1886) в *Фава'id ал-Бахийя фи Тараджим ал-Ханафийя* («Яркие полезные замечания о жизни ученых школы Абу Ханифы») [6, с. 82–83]. Сама работа, *Шарх Манар ал-Анвар*, упомянута в труде османского ученого Хаджи Халифы (1609–1657) [14, т. 2, с. 1284]. Некоторые данные приводит и Камал ад-Дин Ташкубри-заде (1552–

1621) в биографическом сочинении *Аш-Шака 'ик ан-Ну'манийя фи 'улама ад-Давля ал-'Усманийя* («Цветы-анемоны среди ученых Османского государства») [12, с. 50]. Сведения, касающиеся учеников и учителей Шарафа ал-Кырыми, в свое время собрал выдающийся татарский просветитель Шихаб ад-Дин ал-Марджани (1818–1889), часть из которых, среди прочего, была опубликована в русском переводе А. Юзеева под общим названием «Очерки Марджани о восточных народах» [17]. Наконец, как указывает Халид аз-За'би, до наших времен сохранилось минимум девять рукописей произведения ал-Кырыми Шарх Манар ал-Анвар. Некоторые из них содержат определенные автобиографические сведения [1, с. 3]. В рамках нашего исследования, кроме указанной магистерской работы, оказались доступными две хорошо сохранившиеся рукописи произведения ал-Кырыми – из библиотеки Принстонского университета (США), которая датируется 1742 годом [4], а также из библиотеки Гази Хосров Бека (Босния и Герцеговина), переписанная еще при жизни автора – в 1422 году [5]. На титульной странице этой же рукописи отмечено, что Шараф ал-Кырыми был также автором супракомментария к *Шарх 'Акаид ан-Насафи* («Комментарий на “Основы вероучения” ан-Насафи) Са'д ад-Дина ат-Тафтазани [5, с. 1а]. Неизвестно, сохранился ли этот труд до нашего времени.

Итак, согласно указанным источникам, Шараф бин Камаль ал-Кырыми родился в Крыму во второй половине XIV века. Источники свидетельствуют, что образование будущий правовед и мыслитель получил именно здесь. Ал-Лакнауви [6, с. 82], Ташкубри-заде [12, с. 50] и Марджани [17, с. 80] упоминают по крайней мере одного из учителей ал-Кырыми, а именно Хафиз ад-Дина Мухаммада ал-Баззази (также известного как ибн аль-Баззаз) (1340–1414/1424), выходца из Средней Азии. Около 1402 года этот ученый посетил Крым, где преподавал право ханафитской религиозно-правовой школы [6, с. 187–188]. Также Ал-Лакнауви сообщает, что Шараф ал-Кырыми получил у ал-Баззази иджазу, то есть разрешение на преподавание другим ученикам определенных научных трудов (скорее всего, в области того же ханафитского права) [6, с. 82]. Преподавал ал-Баззази в Крыму и другие религиозные науки. Среди них важны труды среднеазиатского ученого Джалаля ад-Дина ал-Хаббази (1231–1291) по матуридитскому богословию, о чем свидетельствует сохраненная Сулайманом ал-Кафауви иджаза, полученная в 1404 году от упомянутого ибн ал-Баззази неким Сирадж ад-Дином ал-Хаджитархани [22, с. 209–210].

Другие учителя ал-Кырыми упомянуты лишь в общем («перенял науки от ученых своей страны») [6, с. 83]. Сам ал-Кырыми говорит о своем образовании так: «Еще с молодых лет я получал шариатские знания... познакомился со многими книгами в области основ [права]... некоторые из них я прочитал под руководством выдающихся светочей

науки, а некоторые слышал от других благородных людей». Примерно в таком же ключе оценивает образование Ал-Кырыми и Сулайман ал-Кафауви, слова которого Ал-Лакнауви переводит так: «он был достойным ученым, который сочетал и науки о производных вещах, и науки об основах» [5, л. 2а]. Ал-Марджани вспоминает и учеников самого ал-Кырыми: среди них был, например, другой крымский ученый, Ахмад ал-Кырыми (? – 1446). Среди работ этого мыслителя, который последние годы своей жизни прожил в Мерзифоне (центр современной Турции) и близ Константинополя, можно обнаружить трактаты логико-философского и теологического направления (в частности, супракомментарии к «Толкованию “Основ вероучения”» и «Раскрытию объяснения на текст “Исправления в основах права”» Са’д ад-Дина ат-Тафтазани) [21, с. 200–205]. Рукопись комментария к «Раскрытию объяснения на текст “Исправления в основах права”» сохранилась в Сирии, в библиотеке им. Хафиза Асада [3]. Кроме того, Ахмад ал-Кырыми написал еще и комментарий к толкованию Корана ал-Байдави (ок. 1203–1286), озаглавленный как *Мисбах ат-Та’дил фи Кашиф Анвар ат-Танзил* («Светильник исправления в раскрытии «Светочей откровения») [2, с. 160]. Интересны и его сочинения, посвященные наследию главнейших суфийских авторитетов Ибн ’Араби и Садр ад-Дина ал-Кунави [21, с. 203].

Дальнейшие вехи из жизни ал-Кырыми малоизвестны. Сам он сообщает, что около 1407 года совершил паломничество в Мекку, встретившись где-то «в Шаме» (возможно, имелся в виду конкретно Дамаск) с местными «выдающимися учеными», которым показал черновики своего труда *Шарх Манар ал-Анвар* [5, л. 2б–3а]. По словам ал-Кырыми, ученые были настолько поражены содержанием, что, высказав свои замечания, попросили автора как можно быстрее подготовить чистовой вариант. Окончательная версия труда, как свидетельствует сам ал-Кырыми, появилась «на пути в Хиджаз», то есть по дороге из Сирии в Мекку [5, л. 3а]. Османский автор Хаджи Халифа, коротко пересказывая эту историю, называет труд ал-Кырыми «одним из лучших в своем роде» [14, т. 2, с. 1284]. После этого, что наиболее вероятно, ал-Кырыми вернулся на родину, в Крым. Именно там он «и преподавал, и составлял сочинения», отмечает Ташкубри-заде [12, с. 50]. Ал-Лакнауви пересказывает от ал-Кафауви еще один известный факт из биографии ученого: «[ал-Кырыми] отправился в ар-Рум, где султан Мурад Хан проявил к нему уважение. Там он и умер» [6, с. 83]. Под «Ар-Рум» здесь имелась ввиду часть Малой Азии, к тому времени отвоеванная османами у Византии. Соответственно, султан Мурад Хан – султан Османской империи Мурад II, находившийся у власти с 1421 до 1444 года. Учитывая это, можно сделать вывод, что ал-Кырыми эмигрировал в Османскую империю не ранее, чем в 20-х годах XV века, прожив там до самой смерти (в 1440 году). Вполне возможно, что оставить Крым

ученого заставила сложная политическая ситуация – с 1420 (после смерти хана Едигея) до 1441 (приход к власти Хаджи Гирея) года на полуострове наблюдались значительные междоусобные противостояния. По крайней мере, именно эту причину эмиграции ал-Кырыми называет упомянутый Ташкубри-заде [12, с. 50].

Интересно, что ученик Шарафа ал-Кырыми, Ахмад бин 'Абдаллах ал-Кырыми, описывал эти события султану Мухаммаду ал-Фатиху (1444–1446, 1451–1481) так: «Долгий срок в Крыму было много ученых, благочестивых и достойных людей, так что говорили даже, что там было 600 муфтиев и 300 ученых-сочинителей. Мы же застали лишь конец такого положения». Султан спросил: «А что было причиной его упадка?» Он ответил: «Появился там визир, который стал унижать и оскорблять ученых, а они были словно сердце страны. Он расстроил их положение, так что они разбежались. А когда болезнь поражает сердце, она расходится по всему телу» [17, с. 88].

Единственная сохранившаяся работа Ал-Кырыми *Шарх Манар ал-Анвар*, написанная в 1407 году, относится к категории толкований (*шарх* – «объяснение») трудов авторитетов прошлого. В данном случае речь идет о сочинении среднеазиатского теолога и правоведа Абул-Бараката ан-Насафи (? – 1310) *Манар ал-Анвар фи усул ал-Фикх* («Маяк светочей в науке об основах права»). Труды выходцев из Насафа (современный Узбекистан), как показывает исследование П. Брукмайра, сыграли важную роль в становлении теологической школы Абу Мансура ал-Матуриди (870–944) и ее популяризации в различных регионах исламского мира (прежде всего, Индии, Иране и Малой Азии) [19, с. 65].

В *Манар ал-Анвар* ан-Насафи пытался рассмотреть наиболее важные вопросы основ исламского права (*усуль аль-фикх*) – проблемы толкования отдельных норм, отношение частного и общего, возможности применения единичных хадисов в юридической практике, принципа общего согласия (*иджма'*), допустимости индивидуальных обоснованных суждений (*иджтихад*) и других вопросов, которые вызвали споры среди представителей религиозно-правовой школы Абу Ханифы. Фундаментальные запросы права (неофеноменолог Ж. Ваарденбург в свое время назвал *науку усуль аль-фикх* «исламской герменевтикой» [20, с. 111]) Абул-Баракат рассматривал в перспективе теологической школы ал-Матуриди, которая доминировала в «тюркской» части мусульманского мира). Так, в *Манар ал-Анвар* находим и специфически философские вопросы: проблему генезиса знания (гносеологию) [15, с. 50–58], проблему возможности рационалистического понимания нравственных категорий (этику) [15, с. 91–159], проблему смыслогенезиса (уже упомянутую герменевтику) [15, с. 203–209].

Труд ан-Насафи пользовался огромным авторитетом: до наших дней сохранились десятки комментариев (*шарх*) и супракомментари-

ев (*хашиийя*) к Манар ал-Анвар. Наиболее обстоятельные и популярные среди них – это работы 'Абд ал-Латифа ар-Руми, известного как ибн Малик (? – 1398), Зайн ад-Дина бин Абу Бакра, известного как ибн ал-'Айни (1433–1487) и Са'д ад-Дина ад-Дахляви (? – 1486) [1, с. 45–48]. Существуют также сокращенные изложения (*мухтасар*) произведения ан-Насафи – например, труд ибн Хабиба ал-Халляби (ок. 1339–1406), один из наиболее известных комментариев к которому составил ибн Кутлубуга (1400–1474) [10]. Значимость произведения ан-Насафи подтверждает и тот факт, что Манар ал-Анвар вызывал интерес ханафитских правоведов и в новейшие времена: так, еще в XIX веке египетский ученый 'Абд ар-Рахман ал-Бахрауви (1820–1904) писал супракомментарий к комментарию ибн Нуджайма (1520–1562) [13].

Шарх ал-Кырыми к труду ан-Насафи занимает важное место среди других произведений такого рода, поскольку является одним из древнейших толкований *Манар ал-Анвар*. Среди десятков авторитетов различных школ исламского права (прежде всего – ханафитского и шафиитского), здесь находим еще и ссылки на представителей теологической и философской мысли – Абу Бакра ал-Бакилляни (950–1013), Дийа 'ад-Дина ал-Джувайни (1028–1085), Абу Хамида ал-Газали (1058–1111). Кроме того, труд ал-Кырыми отличается широким использованием классических философских концепций, популярных в мусульманском мире со времен становления арабского перипатетизма, неоплатонизма и формирования теологических традиций. Во многих случаях ал-Кырыми высказывает собственное мнение, не ограничиваясь простым повторением уже существующих взглядов.

В одном из разделов своего комментария, где говорится о различных категориях хадисов, ал-Кырыми, например, акцентирует особое внимание на вопросе соотношения между чувственным и рациональным познанием. В тексте ан-Насафи конкретно в этом месте говорится о разуме ('*акль*), «который освещает путь, ведь именно в нем завершаются чувственные восприятия» [15, с. 212]. Именно благодаря разуму, а не чувствам, человек может постичь творение как доказательство существования Творца. Поэтому и требования исламского права становятся обязательными лишь для совершеннолетних, то есть людей с «полноценным разумом». По мнению уже упомянутого комментатора ибн Малика, разум – «душевная сила, благодаря которой человек познает сущности вещей» [15, с. 213]. Следовательно, подчеркивает другой комментатор, ал-'Айни, ответственность появляется у человека лишь после достижения совершеннолетия [15, с. 213].

Ал-Кырыми предлагает несколько иное, более сложное толкование [5, л. 225а–227б]. Он четко указывает на то, что «разум находится и в голове, и в сердце». «Действие» (*фи'ль*) связывается с органами тела, а те, в свою очередь, с мыслями. Акл в этой схеме выглядит «духом», то есть «умственной силой» и «мыслящей душой». Послед-

ние два понятия заимствованы автором из лексикона арабских перипатетиков и неоплатоников, которые активно комментировали, например, аристотелевскую «Книгу о душе». Именно разум «дает ответ» сердцу, то есть преобладает над чувственным познанием. Ал-Кырыми, впрочем, отмечает, что постижение определенной сущности происходит не под «душевым влиянием» (опять же, ум здесь рассматривается чисто в аристотелевском смысле), а по «согласию и наитию от Всевышнего Господа» [5, л. 225а]. Поскольку «ощущения созданы для постижения всего чувственного, а разум – всего другого», то появление представления о Творце у человека, считает ал-Кырыми, требует именно рационального познания. По мнению ал-Кырыми, ан-Насафи хотел сказать, что «постижение умом» сильнее «постижения ощущениями», ведь разум начинает «действовать» там, где ощущения уже завершают свое действие [5, л. 225б]. Чисто с философских позиций Ал-Кырыми описывает и веру в единого Бога: «это – вера в существование сущности, которая существует сама по себе, сущности, которой характерно все совершенное, которая имеет прекрасные имена – например, знает о всем общем и конкретном, которая способна на все возможное» [5, л. 227б]. Одно из доказательств существования Бога – наличие постигаемых чувствами «видимых изменений» (*тагайират аз-захира*) в мире, «которые указывают на то, что существует Тот, Кто вечно влияет на мир, Тот, Кто все это изменяет» [5, л. 213б]. Понятия, применяемые ал-Кырыми (*ваджиб ал-вуджуд* – «то, что существует само по себе», *куллийат* – «всеобщности», *джузыйат* – «частности», *мумкинат* – «возможные вещи») свидетельствуют о знакомстве ал-Кырыми с традициями так называемого «пост-авиценновского» каляма, который появился в XI–XII веках под влиянием выдающегося восточного мыслителя Абу 'Али ибн Сины (980–1037).

Если рассмотреть ход мысли ал-Кырыми с точки зрения логико-смысловых отношений арабоязычной философской мысли («основа – производная», «внешнее – внутреннее») [16], то можно утверждать, что именно *'акл* («разум») и рациональное в целом играло для ал-Кырыми роль своеобразной основы (*'асл*), тогда как *хасс* («чувство») и сенсительное в общем было только производным (*фуру'*). Разум – это «внутреннее» (*батин*), индивидуальное, влекущее за собой ответственность, а чувства – «внешнее» (*захир*), общее, видимое (недаром изменения в природе ал-Кырыми называет именно «видимыми», *захира*). Искомый смысл (в данном случае – способность постичь данный Богом закон, *шари 'а*) появляется только тогда, когда достигается гармония (в тексте ан-Насафи употребляется термин *'иттидал*, «размеренность») между разумом и чувствами. Только так человек способен к формированию индивидуального понимания, которое, в свою очередь, становится основанием для ответственности за свои поступки. Заметно, что ал-Кырыми, в отличие от других ком-

ментаторов, формулировал проблему отношения разума и чувств скорее в философской, чем правовой перспективе.

Еще один пример осведомленности ал-Кырыми в сложных вопросах арабской философской мысли – проблема понимания «доброто» (*хасан*) и «злого» (*кабих*), которая появилась еще во времена первых философских дискуссий в мусульманском мире (VIII–IX вв.). Формулировался этот вопрос следующим образом: что именно определяет поступок как «добрый» или «злой» – только «услышанное» (т.е. религиозное откровение), только «осмысленное» (т.е. разум) или одновременно и то, и другое? Является ли «добро» «добром» исключительно благодаря тому, что так предписал Всевышний, или польза «доброто» понятна сама по себе? Что имеет первостепенное значение – «услышанное» или «осмысленное»? (см.: [9]).

Существует множество ответов на этот вопрос, одновременно касающийся и мусульманского права (*фикх*), и вероучительной доктрины ислама (*'акиды*). Ан-Насафи в тексте Манар ал-Анвар выражает следующую мысль: «То, что предписано делать, с логической необходимостью (*дарурат-ан*) должно быть именно «хорошим»... Ведь Бог не велит совершать мерзость» [15, с. 48]. Заметим, что слова «Ведь Бог не велит совершать мерзость» являются цитатой из Корана (Коран, 7:28), а потому и традиционно использовались как доказательство «разумности» приказов и запретов религиозного закона (*шари'а*). Впрочем, в целом позиция ан-Насафи вызвала дополнительные вопросы, на которые и пытались ответить авторы многочисленных комментариев. Как отмечает 'Айд аш-Шахрани, среди ханафитов не было единого мнения по поводу проблемы понимания «доброто» и «злого»; исследователь насчитывает целых пять взглядов на этот вопрос [9, с. 377–187].

Ал-Кырыми, в свою очередь, пытается решить проблему, опираясь на достаточно широкую источниковую базу. Заметно, что ему были знакомы как мысли му'тазилитов и аш'аритов, так и различия между позициями ханафитов-матуридитов. Поддерживая мнение ан-Насафи о разделении «доброто» на «доброе само по себе» и «доброе для чего-то другого», Ал-Кырыми приводит множество конкретных примеров: омовение перед молитвой само по себе не считается «доброто» («ведь приводит к охлаждению»), но выступает таковым лишь благодаря тому, что делает возможным молитву [5, л. 58а]. Так и *джихад* не считается «доброто» сам по себе, «поскольку может принести страдания творениям и опустошать землю», но становится «доброто», «превознося слово Божье и побеждая Его врагов» [5, л. 58б]. Ал-Кырыми осуждает му'тазилитов и аш'аритов, поскольку как первая, так и вторая школа считали, что «доброе» и «злое» утверждаются разумом еще до того, как постигается истина религиозного закона; более того, му'тазилиты даже считали, что именно «ра-

зум» ('акл) становится онтологической причиной обязательности «доброты» и неприемлемости «зла» [5, л. 586].

«Свою» позицию (говоря от имени ханафитской школы) автор *Шарх Манар ал-Анвар* формулирует следующим образом: «Несомненно, разум играет определенную роль (буквально: «имеет определенную долю» – М.Я.) в некоторых вопросах религиозного закона, в частности в том, что касается веры, обрядовых предписаний, справедливости и истинности намерений (*ихсан*). Поэтому конкретное предписание доказывает и объясняет то, «доброта» чего уже утверждена в разуме, а также предусматривает обязательность того, что [самим разумом] не познается». Разум, утверждает ал-Кырыми, – это лишь средство для познания «доброты» и «зла», а не то, что само по себе делает их таковыми [5, л. 56а]. «Обязательность устанавливает лишь Бог», заключает автор *Шарх Манар ал-Анвар*, намекая на то, что «доброе» в целом является «добрым» не в силу своей «доброты», а в силу того, что обязательным к выполнению его сделал Бог. Позиция Ал-Кырыми в целом соответствует утверждению некоторых среднеазиатских ханафитов-матуридитов, в частности, Абул-Фатха ал-Асманди (? – 1157/1167), Абу Сана' ал-Ламиши (кон. XI – нач. XII в.), а также уже упомянутого ибн Малика [9, с. 381]. Поскольку между более ранним комментарием ибн Малика и трудом Ал-Кырыми нет буквальных совпадений (разные и стиль, и специфика использования отдельных понятий, и внимание к некоторым аспектам), можно утверждать, что ал-Кырыми был хорошо ознакомлен именно с трудами упомянутых среднеазиатских ученых (выходцами из Самарканда, Бухары, Хорезма и других центров знания). Это знакомство нельзя считать случайным: со времен золотоордынского хана Узбека (1313–1341) между Средней Азией и Крымом активизировались научные и культурные связи.

Подводя итоги исследованию философских аспектов труда Шарфа бин Камала ал-Кырыми *Шарх Манар ал-Анвар*, целесообразно отметить следующее.

Во-первых, философская традиция в Крыму, представленная целым рядом влиятельных авторов (ал-Кафауви, ал-Аккирмани), начала свое формирование еще задолго до становления Крымского ханства и, соответственно, усиления османского влияния. Есть основания полагать, что исламская правовая, теологическая и философская мысль начала свое развитие в Крыму еще в середине XIV века. Прежде всего, это стало возможным в связи со среднеазиатскими воздействиями, особенно актуальными после исламизации Золотой Орды (именно поэтому в Крыму и утвердилась религиозно-правовая школа Абу Ханифы и теологическая школа ал-Матуриди).

Во-вторых, ал-Кырыми, как один из самых ранних крымских мыслителей, удачно сочетал в своих работах теологию (*калям*), доктрину ('акыда) и элементы философской мысли. Этот синтез, ко-

торый стал особенно заметным в исламском мире начиная с конца XII века (Ибн Халдун, в частности, связывал его с Фахр ад-Дином ар-Рази (1149–1209) [11, с. 212–219]), был признаком уже постклассической мусульманской философской мысли, то есть новой парадигмы мировоззрения, которая пришла на смену предыдущим традициям. Поскольку этот же подход был характерен для работ ал-Кафауви, ал-Аккирмани и других авторов, связанных с Крымом, Северное Причерноморье и юг Украины в целом можно считать тем регионом исламского мира, где эта тенденция развития философской мысли имела особый успех.

Наконец, следует заметить, что главное место в работе *Шарх Манар ал-Анвар* играл метод рационального познания мира. 'Акл, «разум», был для ал-Кырыми важным инструментом постижения самой цели религиозного закона, одновременно открывая возможность индивидуального познания единства Творца. В утверждениях ал-Кырыми о сущности разума заметны «следы» знакомства с аристотелизмом, которые, впрочем, истолковываются совершенно по-новому, в этическом смысле: «зрелый разум» не вступает в спор с предписаниями религиозного закона, а, наоборот, делает человека ответственным, сознательным, постигающим шариатские науки. Именно поэтому постклассическая мусульманская философия настолько высоко ценила логику и рациональный метод в целом, называя авторитетных ученых понятием *мухаккикун* («те, которые подтверждают, проверяют [мнения предшественников]»). Этот термин, между прочим, часто встречается и на страницах произведения ал-Кырыми (как и в трудах последующих крымских авторов). Хочется верить, что дальнейшие исследования позволят выяснить еще и другие, до сих пор малоизвестные страницы философской мысли Золотой Орды и Крымского ханства, которая оставила заметный след в истории мусульманской цивилизации и культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *аз-За'би Халид*. Шарх манар ал-анвар ли-Шараф ибн Камал ал-Курайми. Мин бидайат ал-китаб хатта нихайат ал-истидлалат ас-сахиха, дирасатан ва тахкикан. Эр-Рияд: Джам'ийя Мухаммад Са'уд ал-исламийя, 1431/2010. 804 с.
2. *аз-Зирикли Хайр ад-Дин*. ал-'Аллам. Камус тараджим. Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малайин, 1986. Т. 1. 2050 с.
3. *ал-Курайми [Крыми] Ахмад 'Абд Аллах*. Хашийат 'ала-т-талвих. Мактабат Асад. Махтут No. 12629. ff. 1–230.
4. *ал-Курайми [Крыми]*. Шарх 'ала-л-манар. The Ghazi Husrev Beg Library. 304. 138 ff.

5. *ал-Курайми [Крыми]*. Шарх китаб манар ал-анвар. Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Collection, Yahuda Section, Mss. No. 903, ff. 1a-362b.

6. *ал-Лакнави 'Абд ал-Хай*. Китаб фава'ид ал-бахиййа фи тараджим ал-ханафиййа. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, [б. д.]. 249 с.

7. *ал-Маи'ари Салих*. Шарх манар ал-анвар ли-Шараф ибн Камал ал-Курайми [Крыми]. Мин ал-истидлалат ал-фасида ила нихайат ал-китаб, дирасатан ва тахкикан. Эр-Рияд: Джам'иййа Мухаммад Са'уд ал-исламиййа, 1431/2010. 612 с.

8. *ан-Насафи*. Кашф ал-асрар. Шарх ал-мусаннаф 'ала-л-манар ма'а шарх нур ал-анвар 'ала-л-манар ли-л-Мулладжиййун. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, [б. д.]. Т. 1. 484 с.

9. *аш-Шахрани 'Айд*. ат-Тахсин ва-т-такбих ал-'аклиййан ва асару-хума фи маса'ил усул ал-фикх. Эр-Рияд: Дар Ишбилийа, 1429/[2006]. Т. 1. 514 с.

10. *Ибн Кутлубуга*. Хуласат ал-афкар. Шарх мухтасар ал-манар. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1424/2003. 206 с.

11. *Ибн Халдун*. Мукаддима. Ад-Дар ал-Байда': Хизанат Ибн Халдун, 2005. Т. 5. 350 с.

12. *Таикубри-заде*. аш-Шака'ик ан-ну'маниййа фи 'улама ад-давла ал-'усманиййа. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1395/1975. 450 с.

13. *Фатх ал-Гаффар би-шарх ал-манар*. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1422/2001. 206 с.

14. *Халифа Хаджи*. Китаб кашф аз-зунун 'ан асами л-кутуб ва-л-фунун. – Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, [б. д.]. Т. 1–2.

15. Шарх манар ал-анвар ли-усул ал-фикх ли-л-мавля 'Абд ал-Латиф ал-машхур би-Ибн Малик ва би-хамиши-хи шарх ли-шайх Зайн ад-Дин 'Абд ар-Рахман ибн Абу Бакр ал-ма'руф би Ибн ал-'Айни. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, [б. д.]. 1308 с.

16. *Смирнов А.В.* Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

17. *Юзеев А.Н.* Очерки Марджани о восточных народах. Казань: Татарское книжное издательство, 2003. 175 с.

18. *Якубович М.М.* Філософські проблеми у «Книзі загальних понять» Абу ль-Бака' аль-Кафауі. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». 2013. Вип.14. С. 21–25.

19. *Bruckmayr Philipp*. The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics // Iran and the Caucasus. 2009. Vol. 13. P. 59–92.

20. *Waardenburg Jacques*. Islam: Historical, Social, and Political Perspectives. Paris: Walter de Gruyter, 2002. 436 p.

21. *Yakubovych M.M.* Muḥammad al-Aqkirmānī and his 'Iqd al-La'ālī: the Reception of Ibn Sīnā in Early Modern Ottoman Empire // The Journal of Ottoman Studies. 2013. No. 41, pp. 197–219.

22. *Yakubovych M.M.* Post-Classical Islamic Philosophy in the Medieval Crimea: Sharaf al-Din al-Qirimi and Ahmad al-Qirimi // Studia Antyczne i Mediewistyczne. 2013. Vol. 11 [46], pp. 207–221.

Сведения об авторе: Михаил Михайлович Якубович – доцент кафедры религиоведения и теологии Национального университета «Острожская академия», кандидат исторических наук (35800, ул. Семинарская, 2, Острог, Ровенская обл., Украина); mykhaylo.yakubovych@oa.edu.ua

DEVELOPMENT OF THE PHILOSOPHICAL THOUGHT IN CRIMEA DURING THE GOLDEN HORDE PERIOD: SHARAF AL-QRIMI

M.M. Yakubovych

(National University of Ostroh Academy)

In most of contemporary studies on Islamic Philosophy, the main attention is concerned with the Classical Age (from the eighth up to the thirteenth century). It is worthy to mention that many late medieval Arabic sources still remain out of the real scholarly interest. In turn, the author of this article emphasizes that the philosophical and scientific heritage of the Crimean Khanate represents now a vital interest to researchers, above all, due to the fact that there was a significant flourishing of cultural life on the territory of Crimea and other regions of the Northern Black Sea in the 15th–17th centuries. Among other things, it should be paid special attention to the study of the development of “rational sciences”, including philosophical knowledge.

In this context, the author refers to the heritage of the scholar from the Golden Horde, namely Sharaf al-Qrimi (d. 1440). His life falls on a very interesting and, in general, poorly studied period in the history of the Crimea, namely, at a time when the Crimean Yurt (Qırım Yurtu) had not yet been an independent State and was a part of the Golden Horde. Creative heyday of this scientist coincided with the age of the weakening of the Golden Horde power in the Crimean yurt, which stood out in an independent State (“Khanate”, hanlıǵı) only in 1441, during the reign of Haji Giray (d. 1466).

The works of Sharaf al-Qrimi dedicated to the hermeneutics, provides a clear picture not only of some issues of Post-Classical Islamic thought, but also the development of Islamic knowledge in the Eastern European lands (in particular, in Crimea, which experienced the intensive inter-cultural transmission during the Golden Horde times). It is argued, that Sharaf al-Qrimi was under the influence of the Central Asian and Persian philosophical theology, inspired by the works of Abu ‘Ali ibn Sina and his followers. It is showed that in Crimean (and also early Ottoman) context Islamic Philosophy continued its development in the form of synthesis between various patterns of rationalism. Further studies in this area may show new lines of the interaction between the Crimean schools of philosophy and other part of the late medieval Islamic world.

Keywords: Crimean Khanate, Islamic law, Islamic Philosophy, Aristotelianism, Neoplatonism, Abu Hanifa School, Al-Maturidi School.

REFERENCES

1. al-Za'bi Khalid. *Sharh Manar al-Anwar li-Sharaf ibn Kamal al-Quraymi*. Min bidayat al-kitab hatta nihayat al-istidlalat al-sahiha, dirasatan wa tahqiqan. al-Riyadh, Jam'iyya Muhammad Sa'ud al-Islamiyya, 1431/2010. 804 p.
2. al-Zirikli Khayr ad-Din. *Al-'Allam. Qamus Tarajim*. Beyrut, Dar al-'Ilm al-Malayin Publ., 1986. Vol. 1. 2050 p.
3. al-Quraymi [Qrymi] Ahmad ibn 'Abd Allah. *Hashiyat 'ala-t-Talwih*. Maktabat Asad. Makhtut. No. 12629. ff. 1–230.
4. al-Quraymi [Qrymi]. *Sharh 'ala-l-Manar*. The Ghazi Husrev Beg Library. 304. 138 ff.
5. al-Quraymi [Qrymi]. *Sharh Kitab Manar al-Anwar*. Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Collection, Yahuda Section, Mss. No. 903, ff. 1a-362b.
6. al-Laknawi 'Abd al-Hayy. *Kitab Fawa'id al-Bahiyya fi Tarajim al-Hanafiyya*. Beyrut, Dar al-Ma'rifa Publ., [b. d.]. 249 p.
7. al-Mash'ari Salih. *Sharh Manar al-Anwar li-Sharaf ibn Kamal al-Quraymi [Qrymi]*. Min al-istidlalat al-fasida ila nihayat al-kitab, dirasatan wa tahqiqan. al-Riyadh, Jam'iyya Mukhammad Sa'ud al-Islamiyya, 1431/2010. 612 p.
8. al-Nasafi. *Kashf al-Asrar. Sharh al-Musannaf 'ala-l-Manar ma'a Sharh Nur al-Anwar 'ala-l-Manar li-l-Mullajiyun*. Beyrut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, [b. d.]. Vol. 1. 484 p.
9. al-Shahrani 'Ayd. *at-Tahsin wa-t-Taqbikh al-'Akliyyan wa Atharu-huma fi Masa'il Usul al-Fiqh*. ar-Riyad: Dar Ishbiliyya, 1429/[2006]. Vol. 1. 514 p.
10. Ibn Qutlubugha. *Khulasat al-Afkar. Sharh Mukhtasar al-Manar*. Beyrut, Dar Ibn Khazm, 1424/2003. 206 p.
11. Ibn Khaldun Muqaddima. *ad-Dar al-Bayda': Khizana Ibn Khaldun*, 2005. Vol. 5. 350 p.
12. Tashkubri-zade. *al-Shaqa'iq al-Nu'maniyya fi 'Ulama ad-Dawla al-'Uthmaniyya*. Beyrut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1395/1975. 450 p.
13. Fath al-Ghaffar bi-sharh al-Manar. Beyrut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422/2001. 206 p.
14. Khalifa Hajji. *Kitab Kashf al-Zhunun 'an Asami-l-Kutub wa-l-Funun*. Beyrut, Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, [b. d.]. Vol. 1–2.
15. *Sharh Manar al-Anwar li-Usul al-Fiqh li-l-Mawla' 'Abd al-Latif al-mashhur bi-Ibn Malik wa bi-hamishi-hi Sharh li-shaykh Zayn al-Din 'Abd ar-Rahman ibn Abu Bakr al-ma'ruf bi Ibn al-'Ayni*. Beyrut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, [b. d.]. 1308 p.
16. Smirnov A.V. *Logika Smysla: Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoy arabskoy filosofii i kul'tury* [The Logic of Sense: Theory and Its Application to the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2001. 504 p.
17. Yuzeev A.N. *Ocherki Mardzhani o vostochnykh narodakh* [Marjani's Essays on the Eastern Peoples]. Kazan, Tatarskoe knizhnoe Publ., 2003. 175 p.
18. Yakubovych M.M. *Filosofs'ki problemy u «Knyzi zagal'nyh ponjat'» Abu l'-Baka' al-Kafauvi* [Philosophical Problems in the "Book of the General Concepts" by Ebûl-Bekâ el-Kefevi]. *Naukovi zapysky Nacional'nogo universytetu «Ostroz'ka akademija»*. Serija «Filosofija» [Scientific Proceedings of the National University "Ostrog Academy"]. 2013. Is. 14, pp. 21–25.

19. Bruckmayr Philipp. The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics. *Iran and the Caucasus*. 2009. Vol. 13, pp. 59–92.

20. Waardenburg Jacque. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Paris, Walter de Gruyter, 2002. 436 p.

21. Yakubovych M.M. Muḥammad al-Aqkirmānī and his ‘Iqd al-La’ālī: the Reception of Ibn Sīnā in Early Modern Ottoman Empire. *The Journal of Ottoman Studies*. 2013. No. 41, pp. 197–219.

22. Yakubovych M.M. Post-Classical Islamic Philosophy in the Medieval Crimea: Sharaf al-Din al-Qirimi and Ahmad al-Qirimi. *Studia Antyczne i Mediewistyczne*. 2013. Vol. 11 [46], pp. 207–221.

About the author: Mykhaylo Mykhaylovych Yakubovych – Associate Professor, Religious Studies and Philosophy Department, The National University of Ostroh Academy, Cand. Sci. (History) (35800, Seminarskaya st., 2, Ostroh, Rovenskaya obl., Ukraine); mykhaylo.yakubovych@oa.edu.ua